

A vintage bicycle handlebar and stem are partially obscured by dense green foliage. The handlebar is black with a silver grip and a silver stem. The foliage consists of many green leaves of various shapes and sizes, creating a textured background.

Stefano Montes

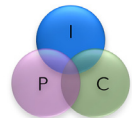
Vivere e morire.
Una rapsodia etnografica



IL Sileno
Edizioni

Stefano Montes

Vivere e morire.
Una rapsodia etnografica



IL Sileno
Edizioni

*Vivere e morire.
Una rapsodia etnografica*

Stefano Montes

is a monographic volume of the Open Access and peer-reviewed series
“Interdisciplinary Perspectives on Cultural Dynamics”
(Il Sileno Edizioni)

<https://www.ilsileno.it/interdisciplinaryperspectives/>



*Cover: La foto in copertina è di Mattia Montes. È stata scattata ad Amsterdam nel 2023.
Nelle intenzioni del fotografo rappresenta l'unione degli opposti.*

Copyright © 2024 by Il Sileno Edizioni
International Scientific Publisher, VAT 03716380781
Via Piave, 3/A, 87035 - Lago (CS), Italy, e-mail: ilsilenoedizioni@gmail.com

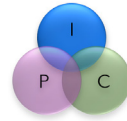
This work is distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - No derivative 4.0 International License.



The work, including all its parts, is protected by copyright law. The user at the time of downloading the work accepts all the conditions of the license to use the work, provided and communicated on the website

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

ISBN 979-12-80064-70-7



Interdisciplinary Perspectives on Cultural Dynamics

Open Access and Peer-Reviewed series

Editors-In-Chief: Stefano Montes (Department of Culture and Society, University of Palermo, Italy), Gaetano Sabato (Department of Psychology, Educational Science and Human Movement, University of Palermo, Italy).

Editorial Board: Jacob Besson (University of Toronto, Canada), Leonardo Mercatanti (University of Palermo, Italy), Giovanni Messina (University of Messina, Italy), Federica Cacciatore, Mariachiara Modica.

International Scientific Board: Marcel Danesi (University of Toronto, Canada), David Napier (University College of London, UK), Valentina Napolitano (University of Toronto, Canada), Albert Piette (Université Paris Ouest Nanterre, France), Paul Stoller (West Chester University, Pennsylvania, USA), Jüri Talvet (University of Tartu, Estonia), Peeter Torop (University of Tartu, Estonia), Charles Travis (University of Texas, Arlington, USA and Trinity College Dublin, Ireland).

Editorial Assistants, Graphic Project and Layout Design: Gaetano Sabato, Michela Damiano.

Website: <https://www.ilsileno.it/interdisciplinaryperspectives/>

Edited by the publisher Il Sileno Edizioni, the book series “Interdisciplinary Perspectives on Cultural Dynamics” publishes online volumes, both monographs and edited volumes, whose main purpose is to provide analysis and reflections on cultural issues.

More precisely, the book series privileges interdisciplinary viewpoints on cultural dynamics. Understanding the complexity of life in a globalized world, nowadays, implies combined theoretical approaches and a larger emphasis on cultural dynamics based on multiple disciplines and perspectives.

The aim of this book series is to encourage a debate on the contemporary world that involves different social sciences and research methods concentrating on cultural issues and societies on the move. On this basis, we are pleased to receive incoming publishing proposals.

As book series editors, we encourage proposals that address one or more subjects, including case studies, and we welcome volumes related to interdisciplinary contexts of contemporaneity, daily life, space, mobilities, history of cultures, literatures, gender and other connected themes. We are especially interested in works focusing on the immediacy of experiences and narratives built on ordinary daily lives, on autoethnographies and ethnographies based both on lived experiences and research work.

Volumes to be published will go through a review process (double-blind peer review).

Proposals can be in English, Italian, French or Spanish.

We use a digital Open Access format to facilitate direct accessibility by both authors and readers. All issues will be freely available on the website.

Monographic volumes are published without specific timing, according to the proposals received during the year.

Collective volumes are published twice a year. Collective volumes are usually linked to calls for book chapters (proposed by scholars identified by the editors and the editorial board), at least a year before the publication of each volume.

Indice

Abstract	8
Prefazione inconclusiva	9
Vivere e morire. Una rapsodia etnografica	13
<i>Bibliografia</i>	70

Vivere e morire.
Una rapsodia etnografica

Abstract

I write an ethnography on mourning, adopting a close look at my own experiences and the mixture of cognitive, emotional, and somatic processes that characterize it. A train journey provides the opportunity to reflect on the cognitive and somatic micro-rituals that concern the “transition” from one status to another of the subject: from the dying to the death of a dear relative. Consequently, I question myself, in the first person, about the close intertwining established between living and dying. Emotions manifest and intertwine with reflections produced in a more anthropological key. I let myself go to their intertwining, despite my attempt being directed at subtracting the role of the original foundation apparently possessed by the observing subject: a subject that I propose, more effectively, in this ethnography, as a function of interactions and contexts. Beyond an idea of crystallized and univocal identity, I focus on the plural practices of the subject understood as a mode of insertion and functioning among other subjects and spaces allowed by the real and the imaginary. More than on death, ultimately, I reflect on dying as a process in becoming; more than on the theoretically circumscribed ritual, I reflect on its giving as an inextricable mixture of cognition, emotion, and senses sifted through the screens – imaginary and real – emerged during the process itself. As matter of fact, death as representation – a definition dear to Hertz and Van Gennep – gives way to a point of view that focuses on the processes themselves. From this perspective, this autoethnography can be considered as an epistemological incursion into the issue of representation and the work carried out by the anthropologist in a world where roles are increasingly mixed. It can well be said, in counterpoint, that this autoethnography is also an immersion in the detail of lived experience, in the dialogue established between the writing and processual dimensions, between the image in context and its transposition into a text, between an ethnography of thresholds and an ethnography of becoming.

Keywords:

autoethnography, dying, living, writing, ritual

Prefazione inconclusiva

In modo volutamente non convenzionale, scrivo una etnografia su un lutto – che ricade nell’ambito della mia sofferta esperienza personale – adottando uno sguardo ravvicinato sul mio stesso vissuto e sull’amalgama di processi cognitivi, emotivi e somatici che lo caratterizzano in un momento critico considerato alla stregua di un rito di passaggio. Scrivendola, ribadisco il ruolo catalizzatore – spesso trascurato in antropologia – occupato dal ricordo e dal fluire del pensiero nelle varie fasi dell’evento luttuoso. Nel processo, lascio affiorare il ruolo preponderante delle immagini e dell’immaginazione in quanto parte costitutiva dell’evento luttuoso e della sua definizione relazionale e identitaria. Un viaggio in treno è l’occasione, nonché il punto di partenza, per riflettere su alcuni micro-rituali d’ordine cognitivo e somatico che riguardano il “periodo di passaggio” da uno status all’altro del soggetto: dal morire alla morte di un parente caro. La trama, se così si può dire, è semplice. Prima in treno e poi all’arrivo a Palermo, mi interrogo in prima persona sull’intreccio stretto stabilito tra vivere e morire. L’interrogazione, come si vedrà, non si gioca però su un piano esclusivamente cognitivo. Un mio parente è – era – prossimo alla morte. L’evento non mi è dunque estraneo. Le emozioni si manifestano e si intrecciano, a ruota libera, alle riflessioni prodotte in chiave più antropologica. Sono antropologo e sono consapevole del fatto che le mie riflessioni e analisi sono orientate in questo senso. Detto questo, ho cercato di lasciarmi attraversare da spunti e tensioni caratterizzanti altre discipline e prospettive. Ho cercato di decentrarmi prendendo in conto anche le emozioni.

Una sottolineatura è necessaria parlando di emozioni e di soggettività. Nonostante io mi lasci andare all’intreccio di emozioni e cognizioni, il mio tentativo è incentrato sulla sottrazione al soggetto osservatore – a quel soggetto che io sono – del suo ruolo di fondamento originario: lo ripropongo, invece, più efficacemente, come funzione di interazioni e contesti d’uso con se stesso, con i propri flussi di pensiero e con gli altri individui incontrati nel lasso di tempo in cui si annuncia – mettendosi in atto – il morire di un parente caro. Degli innumerevoli autori citati, due studiosi hanno una parte di rilievo nella mia esplorazione autoetnografica: l’antropologo R. Rosaldo e il poeta T. S. Eliot. Secondo Rosaldo, il rituale non è un evento puntuale o terminativo, ma si espande nel tempo, precedendo e seguendo il *climax* riguardante l’atto vero e proprio. Eliot, per quanto lo riguarda, ritiene che l’espressione delle emozioni possa meglio passare attraverso oggetti che ne condensano la manifestazione. Ispirandomi a Rosaldo e a Eliot, legando un certo tipo di soggettività e di

oggettività, tento di superare un'idea di identità cristallizzata e univoca e mi concentro, piuttosto, sulle pratiche plurali del soggetto inteso come modalità di inserzione e di funzionamento tra gli altri soggetti e spazi consentiti dal reale e dall'immaginario.

Attraverso questa strategia essenzialmente etnografica, metto in rilievo il va e vieni stabilitosi tra l'osservazione-partecipante in fase continua e il senso della vita inteso come flusso e divenire le cui frontiere si rivelano più labili di quel che si possa comunemente credere. Più che sulla morte, in sostanza, rifletto sul morire come processo in divenire riguardante un parente caro; più che sul rituale già dato e teoricamente circoscritto, rifletto sul suo darsi come coacervo inestricabile di cognizione, emozione e sensorialità passato al setaccio degli schermi – immaginari e reali – posti in essere durante il processo stesso. In definitiva, in questa mia autoetnografia la morte come rappresentazione – definizione cara a Hertz e Van Gennep – passa in secondo piano a tutto vantaggio di un punto di vista che pone maggiormente l'attenzione sui processi. Di conseguenza, la ritualizzazione per grandi linee si trasforma – nel modo in cui io la intendo – in micro-ritualità più articolata, quindi in costante divenire. In questo senso, ripartendo dal divenire, questa autoetnografia può essere considerata un affondo epistemologico sulla questione relativa alla rappresentazione e al lavoro svolto dall'antropologo in un mondo in cui i ruoli sono sempre più sovrapposti e miscelati. La domanda di partenza è semplice, nonostante non lo sia la risposta: quale è la forza di rappresentazione dei nostri strumenti di lavoro antropologico e il grado di consapevolezza dei posizionamenti assunti da noi stessi, scienziati sociali, rispetto al mondo e alle interazioni quotidiane che ci costituiscono? L'intreccio tra vivere e morire diviene centrale per dare delle risposte convincenti.

È ciò che ho fatto qui: dare centralità e attenzione a questo intreccio. È ciò su cui mi sono concentrato. Ma è anche vero – bisogna tenerne conto – che l'intreccio tra vivere e morire rimanda sempre ad altro. Mi sono, quindi, di volta in volta, decentrato. Ho decentrato me stesso e la questione stessa. Per quanto possibile, di conseguenza, mi sono posto l'obiettivo di tenere conto di questo rimando ad altro e di considerare il posto occupato dall'alterità – interiore ed esteriore – nei frammenti del vivere da me affrontati durante la mia esperienza luttuosa. In questo senso, si può ben dire che questa autoetnografia non verte sul morire o sul vivere in modo generalizzato, avulsi dai contesti e dalle situazioni. È, semmai, una immersione nel dettaglio dell'esperienza vissuta, nel dialogare stabilito tra scrittura e dimensione processuale, tra immagine in contesto e trasposizione in testo, tra etnografia delle soglie ed etnografia del divenire.

I livelli di pertinenza sono certamente vari, persino individuali: “gli individui [...] prestano spesso attenzione ai fenomeni che li circondano, stabilendone di volta in volta la relativa pertinenza ai fini dei progetti d’azione in corso; ecco perché di tale processo possono entrare a far parte pratiche la cui visione e la lingua interagiscono, sviluppandosi reciprocamente” (Goodwin 2001: 401). Direi che, di queste pratiche di pertinentizzazione, debbano necessariamente fare parte anche i processi relativi al pensare e al sentire di un individuo, quale che sia il suo ruolo all’interno dei progetti d’azione: se non altro perché i sistemi di segni non costituiscono un mero rimando alla realtà riprodotta collegandosi ai referenti in modo diretto e dato; la realtà stessa è già un linguaggio che richiede ineludibili dialoghi e continue traduzioni. Come scrive Lotman: “la realtà extralinguistica è anch’essa concepita come una certa lingua” (Lotman 1993: 16). Questa è la ragione per cui ritengo opportuno, a tal fine, inserire sovente nel mio lavoro di scrittura – in cui quotidiano ed etnografia si sposano adeguatamente – un alto grado di riflessività.

Sarebbe forse opportuno, adesso, in questa prefazione, soprattutto per coloro i quali non conoscono a fondo l’antropologia, passare in rassegna le etnografie di riferimento con cui ho dialogato e con le quali mi sono confrontato durante la trasformazione della mia esperienza vissuta in un testo etnografico: sarebbe un altro modo – felice – di considerare il processo e l’alterità. La tentazione è forte, lo ammetto, ma il pericolo è quello di lasciarsi andare ai vari punti di vista incrociati e di trasformare questa prefazione in un lungo testo teorico, forse pure noioso. Il mio scopo era ed è invece altro: riconvertire la pratica in teoria e viceversa, creando un reciproco andirivieni. Mi riservo di elaborare, in un futuro prossimo, un testo in chiave contrappuntistica in cui i miei riferimenti etnografici sono più specificamente valutati dal punto di vista della forza agentiva che hanno esercitato nel processo di scrittura della mia etnografia e nel recupero orientato dell’esperienza luttuosa da me vissuta.

Un elemento che va certamente ribadito qui riguarda la grande e importante varietà delle ricerche d’ordine antropologico. Oggigiorno, gli antropologi hanno abbandonato un posizionamento oggettivato o oggettivante, talvolta assunto in passato, e hanno preso sempre più in carico le diverse possibilità offerte dal mondo nella sua varietà dinamica, interrogandolo in modo multi-prospettico. Alcuni si dedicano felicemente allo studio degli insetti e al posto che questi occupano nella vita degli esseri umani (Raffles 2010). Altri cercano le tracce della socialità identitaria in luoghi in apparenza di passaggio e di non residenza (Augé 2015). Altri ancora esplorano il senso stesso del mondo come luogo di residenza e di varia identità mobile (Jackson 1995). Io, per mia parte, se dovessi dirlo in poche parole, affermerei che, in questa etnografia, ho interrogato i nessi

stabiliti tra il vivere e il morire decentrandomi e riconvertendo il mio sguardo attraverso le nozioni a cui il vivere e il morire rimandano, attraverso l'accento posto sulla mia stessa esperienza vissuta in prima persona. In altri termini, semplificando, ho cercato di attraversare nozioni attraversando me stesso e i legami sociali che ho incontrato nel mio cammino di soggetto tra altri soggetti.

Nel corso del lavoro, ho dato indicazioni chiare per un approccio che tiene conto di possibili tipologizzazioni future a partire dalle mie stesse riflessioni sul vivere e morire. Affermato ciò, mi corre l'obbligo di sottolineare il fatto che non era questo il mio primo intento. Più che altro, per quanto difficile, ho cercato di rimanere nella prossimità del processo tenendo conto dell'interazione instaurata con altri individui e nell'intreccio sviluppato tra la mia stessa dimensione cognitiva, emotiva e agentiva. Per molti aspetti ho fatto mia l'ipotesi di Bateson, il quale, in *Una sacra unità*, riflette sullo spostamento di interesse nel suo stesso percorso di antropologo riconvertito allo studio dei processi e dei cambiamenti: "Ci vollero alcuni anni per sviluppare il legame tra il carattere delle persone e la configurazione delle culture. Il primo grande contributo di Margaret in questo settore fu *Sex and Temperament*; il mio fu *Naven*. Ma in *Naven* mi spostavo già dalla tipologia al processo. La parola stessa 'schismogenesi' indicava l'idea del cambiamento evolutivo. L'idea era un *cambiamento orientato*, ma nonostante avessi coniato la parola ero ancora molto lontano dal rendermi conto in senso profondo che, naturalmente, tutti i cambiamenti orientati devono dipendere dall'interazione tra gli organismi" (Bateson 1997: 160). Ecco, ho voluto terminare questa prefazione in maniera processuale, non veramente conclusiva, citando un autore che mi sta a cuore. Ho voluto terminare rimandando ad altro, rimandando a un autore che ha fatto del processo e del cambiamento il suo percorso di ricerca privilegiato. Ho voluto terminare ricordando a me stesso che non sono altro che un singolo elemento in interazione con altri elementi e organismi la cui rilevanza di insieme è di estremo interesse. Sarei felice se questo lavoro fosse letto in questa prospettiva allo stesso tempo interattiva, relazionale ed esistenziale.

Vivere e morire. Una rapsodia etnografica

16.00. Sferraglia, il treno sferraglia, mentre il mio 'io' sprofonda sul sedile, risucchiato, dal basso, da piedi molli e pesanti, dalla gravità del mondo in rotta con il mio 'io' in assetto di battaglia con se stesso, con le emozioni, con i flussi di pensiero. Dal finestrino, il verde della campagna rutilante mi assorbe e mi distrae. Il panino al salmone, alla mia destra, sembra strizzarmi l'occhio e riportarmi allo scompartimento dove viaggio, dove rifletto. Cosa rievoca? Quali associazioni veicola? Cosa richiede il contesto che io non sappia già? Il salmone? Io sono all'interno del treno, proiettato con lo sguardo verso l'orizzonte, verso il mondo, verso un altrove ritagliato dal finestrino e dalle mie stesse sensazioni. Sono su una soglia spaziale, emotiva e interattiva. Sono soglia e transito. Sono in viaggio. Vado a Palermo, da Catania. Vado in treno. Con i pensieri vago. Con la mente vado ai kwakiutl, al loro modo di concepire il mondo, la vita e la morte, attraverso le metafore della bocca e dello stomaco. Io sono qui, sono altrove: io sono nel vagone, sono nella Columbia Britannica. Sono in posti diversi allo stesso tempo? Farnetico? E i kwakiutl? Beh, sono un popolo di nativi del nord-ovest della Columbia Britannica, studiato per esempio da Benedict (Benedict 1934), Boas (Boas 1966), Walens (Walens 1981) e Wolf (Wolf 1999).

Sono noti in ambito antropologico perché, tra le altre cose, hanno un rapporto particolare con il salmone. Nella loro particolare concezione, ogni volta che un kwakiutl muore, lo spirito migra in un salmone; a sua volta, quando un kwakiutl mangia un salmone, ne libera lo spirito che va a reincarnarsi in un neonato. Nella loro cosmogonia, vivere e morire, festa e funerali, sono elementi interdipendenti: sono visti in un ciclo continuo, socialmente ininterrotto e solidale. Ne risulta che gli esseri umani e non-umani non sono tenuti in conto separatamente, ma vengono considerati membri effettivi di società parallele in cui vita e morte, feste e funerali, si richiamano e si confondono scambiandosi le parti: "Dal momento che gli animali sono bare per le anime degli umani, contenitori dello spirito, l'uccisione di un animale comporta anche la separazione dell'anima umana dalla carne dell'animale. I pasti, quindi, agiscono al pari di funerali sia per gli animali sia per le anime degli umani contenute al loro interno, i quali devono trovare nuovi corpi dove reincarnarsi [...] Tutti i pasti e tutte le feste sono funerali; tutti i funerali sono feste" (Walens 1981: 86). Il contesto, limitatamente al periodo del mio viaggio, è uno scompartimento: come si è compreso – lo spero, me ne farei comunque una ragione – non sono nella Columbia Britannica, bensì in Sicilia,

in treno, diretto verso Palermo, verso casa, verso una destinazione confortante.

E mi chiedo il perché di molte cose: non ha ogni cosa un suo verso? Non abbiamo, forse tutti, bisogno di un senso dell'arrivare in un luogo dell'intimità e degli affetti? In che modo pensare al morire di un parente caro? Da antropologo? Il mio non è un contesto esotizzante: sono in treno, luogo dal quale tendo comunque a evadere. Per andare dove? Per osservare cosa, con quale sguardo? Sono in treno, sono triste per mio zio. Sono nel mio paese d'origine. Non rivolgo il mio sguardo a culture lontane ed esotiche. Sono fuori contesto? Non direi! Un buon antropologo prende in conto anche gli elementi di una cultura che lo riguardano da vicino, che sono tessuto interstiziale della cultura alla quale appartiene. Un antropologo deve sapere versarsi anche nell'analisi di quei fenomeni all'interno dei quali è egli stesso situato per appartenenza o per scelta. La conoscenza antropologica non è una questione di distanza spaziale, in definitiva, ma di misura delle diverse prospettive con cui lo studioso viene a confrontarsi – in prossimità o nella distanza – nell'intenzione di decentrarsi e decentrare le stesse prospettive di cui si serve.

La questione è dibattuta. E, a riguardo, non sempre si è coerenti. A volte, persino uno stesso autore – un antropologo è un autore che ne incarna la funzione (Geertz 1990) – abbraccia una posizione e l'altra. Ecco, per esempio, cosa dice Lévi-Strauss, difendendo l'idea che un antropologo deve sempre adottare una prospettiva da lontano ed è, perciò, più incline a prendere in conto comunità diverse dalla sua: “Per osservare si deve esser al di fuori. Si può – è una scelta etica – decidere di confondersi [...] con la comunità di cui si divide l'esistenza, identificarsi con essa. La conoscenza sta dall'altra parte” (Lévi-Strauss 1988: 214). Altrove, Lévi-Strauss difende una prospettiva diversa, ammettendo che persino l'osservatore deve essere parte della propria indagine e inquadrarsi in quanto problema da analizzare ponendosi in termini di tensione tra soggettivazioni e oggettivazioni varie, tra il dentro e il fuori che li demarcano: “in una scienza in cui l'osservatore ha la stessa natura del suo oggetto, *l'osservatore stesso è una parte della sua osservazione*” (Lévi-Strauss 1950: XXXI). Io propendo per la seconda opzione epistemologica: non intendo vedere cose e persone unicamente da lontano – situandomi al di fuori di ciò che sto osservando, segnando una linea immutabile di demarcazione tra un dentro e un fuori – bensì nel dinamismo della soglia instabile che desidero passare al setaccio della mia stessa osservazione.

Fondamentalmente, dunque, le domande sono: che cosa vuol dire conoscere? Come ci si situa nel processo del conoscere? In che modo interviene il contesto e la cultura di riferimento? Situandomi, il più possibile nel processo – tenendo conto del tempo che passa, delle ore e dei minuti che

scorrono – mi rendo sempre più conto, tuttavia, di un effetto impreveduto: ho l'impressione che il tempo si deformi, diventi irregolare e cerchi di sfuggirmi. Più lo rincorro, in effetti, più il tempo diventa impalpabile e capriccioso! Come stratagemma, quindi, decido di segnarmi l'ora e i minuti in cui alcune idee mi passano per la testa e alcune azioni si impongono a me per essere trasformate in testo scritto. Per associazione, mi viene in mente una poesia di Eliot. In una *Rapsodia su una notte di vento*, Eliot racconta, in forma poetica, una passeggiata di un soggetto che, irrequieto e insonne, cerca di trovare pace nella solitudine della notte. È una rapsodia attraverso la quale l'autore descrive un soggetto che cerca di riprendere contatto con il mondo che gli si presenta, però, in modo insolito, alterato e mutevole. Nella poesia di Eliot, scandita temporalmente dai minuti e dalle ore, è come se gli stati d'animo del soggetto trovassero la loro voce grazie a un mondo sregolato che non è, comunque, in armonia con il soggetto stesso. E il mio mondo, a sua volta, come si manifesta a me? Come mi parla, con quale voce e grado di presenza?

16.16. Io sono sulla soglia, sul 'tra', sul treno, in transizione, in direzione di casa. Io sono osservatore di me stesso. Me lo propongo e impongo. Il finestrino del treno, a sua volta, forse in contrappunto con i miei stessi pensieri, inquadra il mondo esterno presentandolo in modo vario, inconsueto, quasi immaginario, favorendo l'evasione, la sospensione e la fantasia. Che relazione specifica intrattengo con il contesto in cui mi situo? Quale ruolo occupo più specificamente? Come mi orienta lo spazio? Io vago con il pensiero, immaginando il mondo in atto, sottraendomi al contesto quanto posso, richiamandomi nuovamente in presenza, riposizionandomi, come posso, sul luogo che mi accoglie e mi riorienta in un modo o nell'altro. Mi soffermo su alcune questioni comuni, quasi banali, la cui valenza ha però un rimando antropologico. Mi chiedo, soprattutto, quale valore acquisisce la nozione – e pratica – di soglia nelle nostre e altrui culture, in contesti sia ordinari sia straordinari. Già Van Gennep, più di un secolo fa, scriveva: “Sono sempre nuove le soglie da valicare: soglie dell'estate e dell'inverno, della stagione o dell'anno, del mese o della notte; soglia della nascita, dell'adolescenza o della maturità; soglia della vecchiaia; soglie della morte e soglia dell'altra vita (per coloro che ci credono)” (Van Gennep 1981: 166). Il concetto di soglia è talmente importante, per Van Gennep, che egli ne fa un principio fondamentale del vivere (e morire): viviamo passando da uno stato all'altro, superando soglie su soglie nell'arco di un'intera esistenza e persino nella morte.

Attraversare una soglia, tuttavia, non corrisponde soltanto al passaggio

da uno stato all'altro di un individuo, ma anche a una riconsiderazione e affermazione di quelle categorie cognitive ed emotive che si situano, seguendo ordini culturali regolati, da una parte e dell'altra della soglia. E questo perché, “quando un uomo muore, la società non perde soltanto un'unità, essa è colpita nel principio stesso della sua vita, nella sua fede in se stessa” (Hertz 1978: 86). Riflettere sulle soglie rituali poste da una cultura significa concentrarsi sulla cultura stessa e sulle sue categorie in atto e in potenza. Riflettere sulle soglie rituali vuol dire concentrarsi sulle continuità e discontinuità in opera tra l'individuo e la collettività. Io, in treno, mi lascio andare ai sentimenti che mi attraversano proprio nel tempo dell'attraversamento spaziale del treno che mi porta a Palermo. Non esercito, come vorrei, un controllo su me stesso e sui miei sentimenti. Deliberatamente, allora, mi lascio andare e indago questo fluire di sensazioni e pensieri in una modalità prossima all'introspezione. Mi lascio attraversare e mi interrogo, al contempo, sulla sua valenza antropologica. Cosa vuol dire attraversare, in definitiva, tenendo conto del suo affascinante carico di simbolismo, se non fare appello alle categorie culturali che tessono il visibile e l'invisibile di una cultura? È possibile distinguere le emozioni sulla base di soglie da attraversare in un momento o l'altro dell'esistenza? Non è altrettanto utile – prendendo tempo, il tempo necessario – rispondere alle domande riformulandone alcune, riproponendone altre? Nell'incastro di domande e riformulazione, si mette in scena quel sostrato narrativo che non ha soltanto una funzione di tessuto connettivo dell'insieme vissuto e trasposto in testo, ma ha anche una mira intrinsecamente esplicativa e conoscitiva. Come scrive Bruner, “raccontare implica sia un modo di conoscere sia un modo di narrare in una mescolanza inestricabile” (Bruner 2002: 31). Raccontando, io conosco me stesso e gli altri, spiego qualcosa a me stesso e agli altri, mescolo profittevolmente modi del conoscere e stili del pensiero narrativo ripensato in termini sociali. Osservando me stesso e il contesto, riflettendo sugli accadimenti prossimi e distanti, partecipando in prima persona, con le mie stesse emozioni, costruisco – volente o nolente – una storia il cui tessuto si collega al senso del conoscere. La riformulazione delle domande non è fine a se stessa, non è segno di instabilità o incertezza cognitiva. Riformulando, si evita di cadere nella spiegazione monolitica o univoca e si apre lo spazio benevolo del dubbio: consentendo, così, di riposizionarsi. Man mano che si riformula, si manifesta un tessuto narrativo contenente una carica ermeneutica importante per quanto riguarda la costruzione delle ipotesi interpretative relative all'oggetto studiato.

Se, dunque, molti studiosi intendono la narrazione come abbellimento, io tendo a concepirla in modo diverso: come modulo di riferimento interpretativo ed esplicativo; come strategia di riposizionamento intersoggettivo; come

copertura figurativa dei concetti la cui valenza metaforica è anch'essa indicatrice del senso. L'altro orientamento epistemologico da me adottato, in questo mio esperimento auto-etnografico, riguarda l'osservazione: ho deciso di non osservare il mondo dall'esterno, ma di confondermi intenzionalmente con il contesto, inquadrando me stesso come parte della mia osservazione: oggettivandomi. Mi osservo – mi osserverò – continuamente, in contesto, seguendo le interazioni che ne scaturiscono, mettendo avanti i miei flussi di pensiero disordinati. Come si giustifica questo orientamento poco accademico, indisciplinato? Il mio è un esperimento volto a indagare alcuni aspetti poco studiati dell'essere sociale e dell'individuo colto nel processo; gli esperimenti si valutano alla lunga o, comunque sia, a cose fatte.

Vedremo meglio nel proseguo! Intanto, devo dire che questo non è soltanto un mettersi alla prova attraverso un esperimento in divenire, non ancora imbrigliato in sintesi ricapitolativa. Si tratta, soprattutto, di tentare di vedere il mondo al di qua e al di là delle sue inquadrature condizionatrici, pur sempre esistenti e inevitabili. La metafora del balcone è quella più adatta per capire questo orientamento da rifiutare: se ci si affaccia a un balcone, si può decidere di descrivere e interpretare ciò che succede dinnanzi ai nostri occhi; in alternativa, si può decidere di tenere conto anche di ciò che si situa dietro di noi, alle nostre spalle, e sulla soglia – il balcone – e persino nella nostra testa. La conoscenza è situata – siamo sempre nel mondo – e io intendo interrogarmi a partire da questo aspetto, trasformando la mia esperienza in testo scritto. La conoscenza è strettamente legata alla scrittura perché ne consente la comunicazione a se stessi e agli altri.

Al di là del valore catartico che acquisisce, per me, personalmente, questo mio scritto – misura della perdita di una persona a me cara – è anche un'interrogazione sul conoscere e sulle sue modalità esercitate in contesto e nella prossimità delle pratiche. La tendenza che seguirò è quella di rimanere incollato, il più possibile, al contesto e al divenire delle pratiche. Sono consapevole del fatto che è impossibile rimanere, totalmente, nella prossimità del contesto e non me ne dolgo: me ne faccio una ragione antropologica. Cerco di rimanere nel contesto e, se me ne allontanano, ricorro alla magia della comparazione. Benché mi tenga lontano dal contesto in corso, sono felice di ricorrere alla comparazione e alle sue virtù conoscitive che rimodulano le domande in una prospettiva da lontano: andare lontano (e altrove) è utile per capire anche ciò che si situa vicino.

Il mio esperimento è, quindi, soggetto a questo traballante e ineludibile procedere nella prossimità delle pratiche a cui tendo così come nella distanza provvista dalla comparazione che si interpone. Una precisazione

è necessaria. ‘Andare lontano’ non vuol dire, soltanto, recarsi in un luogo esotico, fisicamente e geograficamente distante. ‘Andare lontano’ significa, più radicalmente, tenere conto del modo in cui si misurano le diverse prospettive investite nella prossimità del contesto e riformulate a partire dalle comparazioni o dagli spunti teorici utilizzati (entrambi – comparazioni e spunti teorici – tendono a marcare una distanza con il contesto in cui si trova il soggetto indagatore). ‘Andare lontano’ è anche una metafora. ‘Andare lontano’ è un modo per ripensare la prossimità e risiederci diversamente. ‘Andare lontano’ è addomesticare la routine attraverso uno sguardo straniante, decentrante. Pensare alla morte è uno dei tanti modi per ‘andare lontano’.

16.31. Io, in treno, mi interrogo. Mi lascio andare. Mi preoccupo per la sorte di mio zio Vanja che sta molto male, è in fin di vita a Palermo. Non vorrei essere in questa situazione. E perciò mi estraggo dal contesto, non appena posso, e mi interrogo su questioni d’ordine generale: per prendere tempo e distrarmi. Mi allontano con i pensieri e ritorno al punto in questione: il morire e il vivere. La questione non riguarda soltanto me, in prima persona, ma la stessa appartenenza di un individuo al suo nucleo sociale e alla comunità le cui regole lo informano. Quale senso attribuire, dunque, al morire e vivere – l’iniziare e finire – di un individuo in società? Che soluzioni appronta una comunità, nel suo insieme, per far fronte a questo evento singolare? Il morire resta, comunque e sempre, individuale dal punto di vista dell’esperienza vissuta. Quali forme di elaborazione del lutto in termini sociali può allora mettere a punto una comunità per ovviare a questo problema? Io mi interrogo – in quanto antropologo – sulle forme di discontinuità che caratterizzano la nostra esistenza, nonché sul valore sociale del morire.

Una delle discontinuità culturali più forti – emotivamente, cognitivamente – riguarda proprio quella prodotta tra la vita e la morte, con il relativo passaggio dall’una all’altra esperito dal morente e, ritualmente, da chi rimane in vita ed elabora il lutto. Nonostante il dolore individuale, a cui viene giustamente associata, la morte ha un carattere sociale che si configura variamente nelle diverse culture. E non potrebbe essere altrimenti, tenuto conto del fatto che entrano in gioco, rimandandosi, categorie di massima importanza per l’ordine culturale di una società quali vita e morte, individuo e società! La morte rimanda alla vita, richiamando un tessuto di ritualità essenziali; a sua volta, le sofferenze del singolo individuo, poiché situate all’interno della comunità, ricevono una risposta sociale che fa da contrappeso alla sua solitudine e singolarità.

Per quanto mi riguarda, andare lontano con il pensiero, prendendo in conto

i kwakiutl della lontana Columbia Britannica, mi aiuta a riconsiderare nozioni più specifiche della cultura: mi aiuta a decentrarle comparandole, mi aiuta a pensare meno a mio zio, alla sua sofferenza, al suo essere agli sgoccioli, al vuoto della sua futura assenza e ai modi in cui il ricordo reinventa la presenza di un defunto. Andare lontano con i pensieri aiuta a soffrire meno. Andare lontano per vedere meglio da vicino è, altresì, uno dei modi più efficaci del conoscere che rimanda a più cristalline riflessioni, oltre che a un eventuale proficuo ricentramento di se stessi e delle proprie prospettive. Risiedere nella prossimità della propria esperienza, senza spostarsi geograficamente, riconvertendo il proprio sguardo e posizionamento, è un'altra modalità del conoscere.

È centrale, in ogni caso, situarsi dall'esterno e all'interno delle proprie prospettive, nel corpo e nella mente, nell'orientamento dei propri pensieri e nel disorientamento dei flussi cognitivi e somatici. I kwakiutl mi tornano in mente a intervalli. Pensano al morire – e al vivere – attraverso il cibo e la festa, quindi in quello che, nella mia cultura, sarebbe un paradossale e insopprimibile ossimoro. La loro concezione è insolita, per me, nonostante gli studi e le ricerche sulle 'stranezze' delle culture. È possibile, anche volendolo, prendere veramente le distanze dalla propria cultura? È possibile disancorarsi dall'ordinario in cui siamo immersi tutto il tempo nell'adempimento dei nostri ruoli? Io sono una persona comune, un padre, un figlio. Sono anche un docente. Sono un antropologo. Scrivo, medito, passeggio. Ricopro, volente o nolente, diversi ruoli in società – banali e meno banali – che si sovrappongono, si rimandano, ma non sempre sono da me consapevolmente vissuti e interrelati. Alcune questioni prese di mira qui, per esempio, a me stesso sembrano ordinarie, giornalieri, ma non lo sono più se le inquadro nella prospettiva dell'antropologo che tende a mettere in relazione elementi in apparenza disparati o banali, poco importanti e comuni. Perec, a suo tempo, parlava di un'antropologia dell'endotico – in opposizione a un'antropologia esotizzante – che avrebbe dovuto tralasciare i fatti straordinari e concentrarsi proprio sul banale, su ciò che sfugge per abitudine acquisita: si tratta di “interrogare quello che ci sembra talmente evidente da averne persino dimenticato l'origine” (Perec 2023: 9).

Viviamo, di fatto, in un mondo di relazioni: alcune più sottolineate, altre meno in altri contesti; alcune sembrano più importanti e straordinarie, altre più banali e irrilevanti. Cos'è un contesto, allora, e quale valore rituale attribuirgli in rapporto ai nostri ruoli e alle funzioni sociali che separano, spesso troppo rigidamente, ciò che è importante e straordinario da ciò che è banale e ordinario? Il treno non è, forse, anch'esso, un contesto mutevole e interattivo, oltre che un mezzo di banale locomozione? Direi di sì! Il treno è un contesto

complesso all'interno del quale io mi situo e con il quale interagisco, senza pensarci in modo logico e razionale, muovendomi senza piani precostituiti, assegnandogli significati spesso non del tutto consapevoli. È questo uno dei meccanismi più importanti del conoscere che, proprio per questo, andrebbe studiato a fondo. Conoscere è, tra le altre cose, trasporre l'inconsapevole in consapevole e l'implicito in esplicito.

16.32. Come ricorda Douglas, “il non detto della conoscenza è essenziale. Come arriviamo all'implicito? Studiando le classificazioni *attraverso* le quali le persone decidono se un'azione è stata compiuta bene o male, se è giusta o sbagliata” (Douglas 1975: vii, mio corsivo). Arriviamo all'implicito, sottolinea l'antropologa, studiando le classificazioni che ogni cultura possiede strutturandosi. Arriviamo all'implicito – aggiungerei io – anche studiando tutti quei fatti meno straordinari di una cultura che, divenuti routinari, costituiscono lo scorrere impercettibile dell'esistenza, ma che sovente non vengono debitamente presi in conto dagli studiosi perché meno visibili, più comuni. Il contesto è un elemento che fa parte integrante di questo processo che è il ‘vivere ordinario’ e va dunque ripensato, e “ripensare qualcosa significa ricontestualizzarla, estrapolarla da precedenti cornici di significato per situarla in un nuovo insieme di relazioni e aspettative” (Duranti, Goodwin 1992: 31-32). Il pensare e ripensare sono tali in funzione del significato che trova la sua ragione d'essere nei processi di contestualizzazione e di ricontestualizzazione: spaziali, temporali e più ampiamente culturali. Questo insieme di relazioni in contesto di cui parlano Duranti e Goodwin è connesso ad altri interrogativi che mi attraversano come persona situata e come antropologo che riflette sulla propria cultura. I due ruoli sono inscindibili e richiamano questioni d'ordine teorico e pratico.

Per quanto riguarda il contesto spazio-temporale, mi chiedo che posto riservare alle procedure di incorniciamento del mondo – la finestra, per esempio, in treno – e al nostro stesso posizionamento al suo interno, nei suoi molteplici spazi e tempi. Per quanto riguarda il mio stesso vissuto, mi domando quali associazioni rituali si instaurano tra le soglie spazio-temporali ed emotive e i corrispondenti attraversamenti individuali e sociali. Quali spazi teorici si aprono a un'antropologia da versare nell'analisi di vissuti sia ordinari sia straordinari, eccezionali sì, ma anche banali e persino routinari a volte? Un fatto è certo: gli elementi straordinari del vivere ci colpiscono immediatamente perché fanno appello alla nostra attenzione, ma è anche vero che quelli più ordinari sono onnipresenti e costituiscono un tessuto esistenziale di fondo

spesso trascurato da sociologi e antropologi. Mi chiedo, su questa base, secondo quali canoni specifici è possibile realizzare un'auto-etnografia della vita ordinaria – questa che i lettori hanno sotto gli occhi non è che un esempio tra tanti – in cui convergono elementi soggettivi e oggettivi, vulnerabilità personali e descrizioni a carattere più oggettivante di fatti apparentemente irrilevanti.

Quali che siano le risposte – e le alternative possibili – resta, per me, che “l'antropologia è diventata una ricerca esistenziale, sia personale sia scientifica, di informazioni sulle credenze degli altri, come pure un esercizio di conoscenza di se stessi che è al contempo una prospettiva globale sull'essere umano” (Piette 2005: 9). Per mettere meglio a fuoco l'attenzione sulle questioni menzionate, allora, ripartiamo dai kwakiutl. Ripartiamo, da lontano, nell'idea di tornare più agguerriti alla prossimità, al contesto. Ripartiamo in modalità rizomatica, direbbe Deleuze, cercando di sradicarci dall'attrazione per le profondità, dalle vertigini prodotte dalla teoria astratta, raccontando in prima persona, ricorrendo alla narrazione posizionata, rivelando il più possibile il posizionamento a noi stessi e al lettore. Ripartiamo, dunque riparto. Io riparto da me stesso, dal mio stesso situarmi nello scompartimento di un treno diretto a Palermo, mettendo in opera un proficuo andirivieni. Riparto dalla vita ordinaria, dal suo porsi come dilemma da osservare – da risolvere – anche nei suoi aspetti ritualistici minori.

La questione è d'ordine generale e riguarda il futuro degli studi, se non altro per quanto riguarda i rituali: “ci si può aspettare di vedere fiorire molteplici ricerche su campi per il momento trascurati: ritualità dei comportamenti relativi al sesso, alla pedagogia, alla vita di malati negli ospedali, al consulto di veggenti e di medici, all'utilizzo dei computer” (Rivière 1998: 202). Il rito accompagna la società; con i cambiamenti sociali cambiano i riti, ne muoiono alcuni, ne nascono altri. Vanno studiati, i riti, per quanto siano poco visibili o banali? Certamente! Vanno studiati, i riti, tenendo conto del loro divenire, persino nel divenire del processo stesso – per quanto difficile possa essere farlo *in vivo* – all'interno del quale i soggetti sono catturati. Riflettere sulle sofferenze di uno zio prossimo alla morte obbliga a rimestare le proprie emozioni, considerandole parte integrante delle ritualità più spicciole – meno marcate – legate al contesto ordinario in cui il soggetto si trova: nel mio caso, un treno. Ciò porta a riflettere, altresì, sul senso del banale e dell'ordinario con il quale gli eventi straordinari solitamente entrano in attrito. Interrogarsi sulla banalità del vivere in occasione di un evento sofferto è, in sostanza, necessario anche per capire cosa intendiamo per ‘straordinario’ e sapere quale posto assegnargli nella nostra vita e in caso di morte.

Questa interrogazione può sembrare strana agli occhi di un antropologo la cui ricerca si svolge – o si è svolta – presso popoli lontani i cui usi e costumi, proprio per questo, risaltano ai suoi occhi per gli elementi straordinari che mostrano di possedere. Dal mio punto di vista, l'antropologia deve – dovrebbe – occuparsi anche del banale e del quotidiano, incluso quelle forme di ritualità meno evidenti o marcate che lo organizzano in modo apparentemente ordinario, sfuggente. Questo aspetto relativo al quotidiano – e al banale – va collegato all'implicito per il fatto stesso che, vivendo tutti noi nel quotidiano, esso tende a sfuggirci, a essere impermeabile alle nostre osservazioni disattente. Come rimediare? Nella prospettiva di Douglas, l'implicito va esplicitato studiando le classificazioni di una società. Adottando la prospettiva di Duranti, l'implicito diviene noto, invece, attraverso il legame che si crea tra il pensiero e le diverse contestualizzazioni – e ricontestualizzazioni – in cui il pensiero e le pratiche versano.

Dal mio punto di vista le due prospettive – quella di Douglas e di Duranti – sono integrabili, benché io tenda a privilegiare qui, per ovvie ragioni, una prospettiva più prossima all'etnopragmatica. Diciamo che, per utilizzare una metafora deleziana, più che alle 'profondità' di senso derivanti dalle classificazioni, mi lascio andare alle raffiche cogitabonde che mi attraversano: più che in cerca di 'profondità', sono intento a 'scivolare' da un contesto all'altro, da un pensare all'altro, da una superficie all'altra. La comparazione, per quanto rimandi a contesti lontani, prendendo le distanze dalla prossimità del contesto vissuto in prima persona, mi aiuta a scivolare meglio tra i miei pensieri e le mie pratiche correnti. L'andirivieni, tra una cosa e l'altra, tra la prossimità e la distanza, è esso stesso una pratica conoscitiva.

16.33. I kwakiutl associano feste e funerali, pasti e reincarnazioni. È come se un kwakiutl non morisse mai – rimugino tra me e me, sorpreso io stesso dalla mia involontaria associazione mnestica – dal momento che il suo spirito migra in un salmone, il quale, una volta pescato e mangiato, passerà nel corpo di un neonato. È il vantaggio della reincarnazione: tenere a bada il nulla che, altrimenti, equivarrebbe a un azzeramento irreversibile dell'essere umano una volta morto. La reincarnazione, invece, dà continuità al vivere. E ci penso – penso tutto questo, scivolandoci sopra, "attraverso piccolissime raffiche" cogitabonde (Deleuze 1975b: 294) – mentre il treno sferraglia, il panino al salmone mi osserva e il mio 'io' precipita rovinosamente in basso. Sono in pena. Sollecitato dal movimento, rimango in sospeso – sulla soglia – come se fossi in attesa di un evento imminente, come se fossi un

altro, ma non abbastanza altro da rassegnarmi all'effetto di alterità che si produce in me. Non riesco a sbarazzarmi di me stesso! Quale 'altro me' in ogni caso? E come si configura l'alterità? Con quale sguardo riconoscerla? So bene che "per diventare essere sociale il soggetto deve imparare a osservarsi, sotto certi aspetti, e soprattutto nelle relazioni intersoggettive in quanto 'fuori', *in quanto ambiente per gli altri*" (Devereux 1975: 64).

Sarò in grado, seguendo il suggerimento di Devereux, di osservarmi dall'esterno, in quanto fuori e ambiente? Sarò capace di trasformare questo viaggio in treno in un'esplorazione dell'incrociarsi continuo di spizzichi di identità e di alterità? In assenza di una risposta – come potrei? – rivolgo nuovamente lo sguardo altrove, oltre il finestrino, oltre me stesso, oltre l'effetto di realtà che sembra pervadermi in questo viaggio. Il treno attraversa buona parte della Sicilia; io sono attraversato da sentimenti contrastanti, in attrito tra loro; il finestrino incornicia il mondo esterno in movimento; io osservo e mi sento a mia volta incorniciato da tutto ciò che mi circonda. Inesorabilmente. Il paesaggio sfreccia, di suo, in moto continuo, senza controllo, senza intenzione diretta. L'intenzione è un "dirigersi verso qualcuno" o qualcosa (Wittgenstein 1967: 174). Ma non c'è un'unica direzione in quello che succede, a me, in questo momento. O, ripensandoci, ce ne sono così tante, di direzioni, che sono costretto a rinunciare a dare un ordine prestabilito all'accadere: l'intenzione è situata, orientata dal contesto.

Semmai, più che dare un ordine e ricomporre il tutto all'interno di una sola direzione, dovrei dedicarmi a osservare le mie interazioni allentando il controllo che ho su me stesso. L'intenzione non è un principio d'ordine assoluto o costante a cui è possibile attenersi in ogni caso: volontà e decisione di un individuo nel compiere una o più azioni devono incontrare il favore del caso e le reazioni accomodanti degli altri individui in società. Un'intenzione non è quasi mai una pura rappresentazione mentale, ma è, per lo più, il risultato di un insieme di processi e di atti praticamente prodotti in un contesto demarcatore dell'azione stessa. Se anche volessimo considerare l'intenzione un processo cognitivo svincolato dalle pratiche, dovremmo comunque ammettere che la nostra interiorità è permeata di flussi di coscienza che si mescolano alla 'direzione' della nostra volontà iniziale. Se Deleuze, a cui ho fatto riferimento, parla di un pensiero realizzato attraverso 'raffiche' è anche perché il pensiero è effettivamente incorniciato dal suo divenire-mondo e dalla sua manifestazione per flussi. Difficile pensare a una coerenza e linearità del pensiero non intervallata da flussi di coscienza sparsi e disseminati!

Ma non è tutto. Un altro punto da sottolineare riguarda l'associazione naturale che viene a volte proposta tra intenzione e identità: in realtà,

al pari dell'intenzione, l'identità è frammentata e contestualizzata, in sintonia con i vari ruoli che occupiamo in società. Ogni ruolo rappresenta altrettante forme di identità e d'azione la cui ricomposizione non è unitaria in assoluto, ma dipende dalle specifiche realizzazioni nell'ordine sociale in cui si vive. L'osservazione di Devereux, quindi, potrebbe essere vista in termini di esercizio antropologico da provare a realizzare come forma di straniamento e di conoscenza di se stessi: osservandosi dall'esterno. Ma è soprattutto, quello di Devereux, anche un modo per ricordare che l'identità è il risultato di diverse forme di osservazione e di riconoscimento interne ed esterne, intersoggettive e interoggettive. Osserviamo gli altri ma ne siamo al contempo osservati; osservando gli altri non possiamo fare a meno di mettere in gioco noi stessi. E questo vale anche per me, in questa auto-etnografia! Io osservo e partecipo: dall'interno e dall'esterno del mio punto di osservazione.

Per tutta risposta ai miei stessi pensieri assillanti, mi lascio andare al lento dondolio del treno. Osservo, partecipo, mi lascio andare, in apparente resa somatica, aperto al mondo e alle sue sollecitazioni. Cedo ai colori, all'arancione, al verde della campagna. Cedo a questa sorta di schermo, ritagliato dalla finestra, che mi si para innanzi continuamente, senza sosta, proponendo alternative ai miei pensieri. Cedo, non mi oppongo, non oppongo resistenza altra.

16.34. Cedo e osservo lo schermo variopinto che mi si para davanti attraverso il finestrino. Cedo e scivolo sulla superficie. Più che scavare, mi lascio andare – tento di lasciarmi andare – al piacere della superficie. Più che immergermi – affidandomi a una metafisica occidentale dello scavo volta a ottenere una qualche verità da uno spazio, reale o immaginario, d'ordine verticale – mi lascio andare a un'incursione orizzontale che mette l'accento sui flussi, sui rizomi, sugli accenti, sullo stesso scivolare senza intento. So bene che "l'etnografia continua a fornire le basi per una critica della metafisica occidentale" (Jackson 1995: 169). Ragion di più per mettere in atto un'incursione etnografica in un contesto nostrano, attraverso me stesso, in prima persona, ricorrendo anche a forme simboliche d'ordine letterario. Mi immagino nel ruolo di Alice che "intende lo specchio come superficie pura, continuità del dentro e del fuori, del sopra e del sotto, del dritto e del rovescio" (Deleuze 1975b: 207-208). Al pari di Alice, cedo alle superfici. Al suo pari, osservo, scivolo all'impazzata, senza freni inibitori, dimentico di me stesso, del tempo e dell'osservazione stessa che continua a richiedere attenzione immodesta. Vorrei, più che posso, rimanere su una superficie che sostituisce un ipotetico specchio simbolico e, allo stesso

tempo, muovermi in un senso e nell'altro, dimenticandomi del radicamento dato dall'affondo verticale, dalla geologia del senso.

Si tratta, in fondo, di seguire il dettato malinowskiano relativo all'osservazione-partecipante, contaminandolo con altre pratiche che lo rimodulano, tenendo conto di elementi per lo più trascurati nelle ricerche sul campo odierne. Si tratta di "studiare l'uomo e ciò che lo riguarda più intimamente, cioè la presa che ha su di lui la vita" (Malinowski 2004: 33-34). Si tratta di lasciarsi prendere da una felice indisciplinazione, rimescolando una cosa e l'altra, spostando concetti e riposizionando soggetti. Si tratta di spostare l'accento dalla nozione di cultura al senso dell'esistere tenendo conto delle loro interrelazioni e di riflettere sul modo in cui l'esperienza – un frammento di vita – si traduce in testo che non dimentica il contesto che accoglie tale esperienza. È mai possibile riflettere sull'esistere in chiave etnografica? Cosa tralascia e cosa riesce a veicolare un testo di quell'insieme complesso che è un'esperienza vissuta e volatile? È necessario concentrarsi su questa discontinuità problematica – l'esperienza sfugge, il testo invece ricodifica – ripassandola al setaccio dell'esperienza colta nella prossimità del divenire. È necessario lasciarsi andare a questa discontinuità essenziale in relazione ad altre discontinuità; è necessario cedere all'esistenza stessa e alla presa che essa ha su di me, su di noi, sulla cultura, sul modo stesso in cui concepiamo le discontinuità poste tra una cosa e l'altra, tra l'esperienza e il testo, tra la vita e la morte, tra il pensiero imbrigliato e i flussi più liberi. È necessario immergersi nelle discontinuità culturali e testuali attraversandole nella pratica concreta e immaginata degli eventi, sia nobili sia banali, che mi si presentano mentre vivo e il tempo scorre. Mi affido al linguaggio perché lo considero, innanzitutto, "una classificazione e una disposizione del flusso dell'esperienza sensoriale che si traduce in un certo orientamento del mondo" (Whorf 1970: 39).

Mi affido al linguaggio ma sono altresì consapevole del fatto che l'esperienza tende a sfuggire; il linguaggio, a sua volta, tende a essere visto soprattutto come elemento ordinato e ben irreggimentato. In realtà, il linguaggio ci pensa – ne siamo pensati – anche per flussi mentre l'esperienza necessita di quel passo – ulteriore benché lacunoso – che è la testualizzazione. Bisogna, dunque, riallacciarsi a questa discontinuità ineludibile che si pone tra l'esperienza e il testo, cercando di attraversarla, scrivendo un'auto-etnografia in cui la riflessione sul linguaggio occupi un posto importante. Il linguaggio orienta il nostro modo di vedere il mondo e, allo stesso tempo, codifica l'esperienza traducendola secondo modalità proprie. Fino a che punto il linguaggio orienta l'esperienza catturandola? Nella mia prospettiva, il linguaggio non è mai determinazione intransigente della visione del mondo.

Il linguaggio non è una trappola all'interno della quale noi ci situiamo e dal quale non possiamo fuggire, se non altro per una ragione: vivendo in un mondo mediatico, in cui le lingue circolano sempre più freneticamente, c'è spazio per l'adozione di nuove, diverse – persino sovrapposte – forme codificatrici. Per di più, i flussi di pensiero di cui mi avvalgo qui, in quanto flussi, sfuggono al linguaggio rigidamente codificato: per potere essere comunicati, devono essere trasposti, perdendo parte del loro carattere fluido.

Gli esempi di flusso di pensiero a cui si può attingere – in letteratura o nell'esame dell'endofasia vera e propria – mostrano che è necessaria una qualche codifica d'ordine linguistico affinché essi possano essere resi più comprensibili e trasformati in testi. Basti pensare ai flussi di pensiero presenti nell'*Ulisse* di Joyce e alla loro resa, da parte dell'autore, grazie all'assenza di punteggiatura: per quanto l'assenza di punteggiatura possa essere ricevuta di primo acchito come un'assenza di codificazione del linguaggio, in realtà formalizza anch'essa un codice binario del tipo presenza/assenza. Questo problema – oscillazione tra sfuggenti flussi e codifiche ineludibili ma imperfette – risulta essere particolarmente importante anche in un'antropologia di stampo più classico e non soltanto per quanto riguarda l'espressione dell'interiorità e del pensiero endofasico, questioni a me molto care e meno prese di mira da altri antropologi. Il compito dell'etnografo consiste nel tradurre – e interpretare – le sue interazioni sul campo in testo. Il problema si ripresenta, in ogni caso, nella sua generalità: il vissuto deve essere trasformato in un testo, per quanto imperfettamente, affinché possa essere comunicato ai lettori.

In antropologia, a volte, questa consapevolezza viene meno ad antropologi i quali discutono del *fieldwork* in termini soprattutto di esperienza vissuta e molto meno in termini di testualizzazione. Alcune sperimentazioni interessanti – meglio ribadirlo – prendono avvio in letteratura che è, per quanto implicitamente, un modello di riferimento circa le modalità di trasposizione dell'esperienza vissuta. Volenti o nolenti, la letteratura ci ha formati, nel tempo, e noi – antropologi o altri – attingiamo sovente al suo sapere, magari senza intenzione diretta, per la testualizzazione della realtà vissuta in prima persona. Tanto vale approfondire questo aspetto ed esserne consapevoli! La letteratura è un deposito formidabile di concettualizzazioni culturali, a volte persino trasgressive delle tendenze generali. Perché non prenderle in conto in maniera proficua! Per esempio, Deleuze mostra, riflettendo su *Alice nel paese delle meraviglie*, che il personaggio principale capovolge uno dei capisaldi della cultura occidentale secondo cui – attingendo alla metafora – la conoscenza si ottiene andando giù, in profondità, e risalendo trasformati; Alice, invece, valorizza le superfici e si muove nei suoi percorsi orizzontali. Un'obiezione che

si potrebbe rivolgere a questo orientamento tendente a recuperare la letteratura, in antropologia, è che un testo letterario fa soprattutto capo a metafore e ad altre figure retoriche. Ma le metafore non sono mai un puro abbellimento: sono trasposizioni dei ‘modi di ragionare’, per traslati, della cultura stessa.

Di conseguenza, penso che sia necessario essere aperti alle ibridazioni già bell’e pronte – tra letteratura e realtà vissuta – e, possibilmente, essere disponibili a produrne di nuove. Bisogna, insomma, cedere ai modi ibridati del mondo di presentarsi a noi, se non altro per aprirsi alla possibilità di una migliore conoscenza relativa all’interazione stabilita tra gli elementi di ordine e disordine secondo cui queste ibridazioni si producono.

16.35. Io cedo a forme e colori per distrarmi, ma anche per mettermi alla prova e districarmi dai condizionamenti. “Il pensiero che respinge più appassionatamente il proprio condizionamento per amore dell’incondizionato, cade tanto più inconsapevolmente, e quindi più fatalmente, in balia del mondo” (Adorno 1954: 304). Così, mi metto alla prova. Mi attraverso. Una prova è un attraversamento che porta da una parte e dall’altra del senso! A tratti, cerco di sfuggire a me stesso. Cerco di addurre giustificazioni al mio divenire inondazione di immagini confuse, provenienti dal finestrino che incornicia il paesaggio esterno. Divento tutt’uno con le immagini. Sono in divenire con la loro irruzione incondizionata. Attraverso il loro fluire, smorzo l’impassibilità del mondo nei miei confronti e il mio stesso pensare costretto. Mi passa per la testa il “divenire non-umano dell’uomo” di cui parlavano Deleuze e Guattari (Deleuze, Guattari 1991: 163). Mi ricorda che siamo tutti in divenire, spesso inconsapevoli del fatto che, divenendo, attraversiamo – volenti o nolenti – soglie temporali e spaziali, concettuali e pragmatiche. Dobbiamo lasciarci andare al divenire impetuoso – godendone, straripando – oppure indugiare nei riti che la cultura ci assegna, traendone un buon partito rasserenante? Io che faccio? Che me ne viene?

Penso al divenire – nella formulazione di Deleuze – come a uno straripamento che, rinnovando e decentrando, libera da legacci e costrizioni attraverso le quali la società tende a inquadrarci. Ma è anche vero che l’inquadramento ha i suoi fini benefici da un punto di vista sociale: “l’individuo [è] inquadrato, sincronicamente o per stadi successivi, in compartimenti diversi, e obbligato a sottomettersi, dal giorno della sua nascita a quello della sua morte, a cerimonie spesso differenti nelle loro forme, ma simili per il loro meccanismo: tutto ciò per poter passare da un compartimento all’altro, al fine di riuscire ad aggregarsi a individui classificati in compartimenti diversi” (Van Genep

1981: 165). Io scrivo per mettere su carta il mio stesso dibattermi tra una cosa e l'altra – tra Deleuze e Van Gennepe; tra il divenire e il passare; tra la soglia più solida e il transito più friabile – e per rifletterci meglio in quanto individuo sociale che vive e interagisce con altri individui ma che non si arrende alla regola fine a se stessa. Divago forse? Divagare è prossimo al divenire. Divagare mi conforta. Divagare consente approfondimenti teorici insospettati. Ma so pure che lo zio Vanja muore, intanto, a Palermo, mentre io viaggio, penso, rimugino. Lentamente. Muore. Come la fiamma di una candela, lo zio si spegne. Leucemia. Ne ha ancora per poco. Anche lui attraversa una soglia, benché di un altro tipo rispetto alla mia che è d'ordine intellettuale. È preparato? Come rendere meno traumatico quest'ultimo attraversamento in vita? L'azione terminativa imposta dalla morte porrà, ben presto, fine all'incompiutezza intrinseca dell'esistenza. Che senso acquisisce la vita se, poi, a conti fatti, bisogna morire? Cosa resta di noi nel mondo e del mondo in noi? Ogni sforzo su terra è vano dunque? Il divenire dell'essere umano s'interrompe bruscamente con la morte. E tutto finisce lì. O no?

Io vorrei, per mia parte, essere un kwakiutl. Vorrei vedere tutti gli esseri in relazione, tra loro, gli uni con gli altri: una relazione che consente di pensare una continuità tra la vita e la morte attraverso la reincarnazione. Soffrirei meno, così, per il trapasso di una persona cara. Ma non lo sono. Non sono un kwakiutl. Non riesco a spogliarmi del mio punto di vista culturalmente situato. Non riesco a sfuggire alla mia cultura. Penso ad altro. Penso che vorrei resistere alla morte se fossi al posto di zio Vanja. Desidererei potere comunicare al fine di esistere ancora un po' come essere sociale tra gli altri esseri. Lui non può: non riesce nemmeno a parlare bene per la sofferenza che lo attanaglia. Non parla, ma pensa. A cosa? È in un letto di morte, impedito nella parola e nei movimenti. Cosa può mai pensare? Cosa si pensa, in genere, nelle poche ore che precedono la morte? Cosa si prova? Cosa importa pensare, dopotutto, in tale frangente! Elias parla di solitudine del morente. Insiste sul fatto che, oggi, siamo diventati meno capaci di assistere il morente, di aiutarlo ad attraversare senza tormenti gli ultimi momenti di vita: “il processo della morte viene isolato dalla vita normale assai più che in passato” (Elias 1985: 109). Non c'è conforto nella morte: è uno di quei pochi casi in cui l'esperienza è sempre diretta, personale, non comunicabile, dal momento che chi muore non può tornare indietro per parlarne.

Le parole di Elias trovano riscontro in quelle, altrettanto critiche, di de Certeau: “il moribondo riconduce la questione del soggetto all'estrema frontiera dell'inazione, là dove essa è più impertinente e la meno sopportabile. Nel nostro mondo, l'assenza di lavoro è il non senso; bisogna eliminarla affinché

prosegua il discorso che instancabilmente prospetta dei compiti e costruisce il racconto occidentale del ‘c’è sempre qualcosa da fare’” (de Certeau 2001: 268). Gran parte delle società odierne valorizzano, infatti, l’azione frenetica e la quantità di compiti da portare a termine incessantemente: l’idea – fasulla – è che, per essere felici, bisogna fare sempre più, accumulando compiti su compiti e beni da possedere. Chi non rientra in questo schema dell’azione indefessa e reiterata, volta all’accumulo sconsiderato, viene posto ai margini, abbandonato. Io non mi rassegno tuttavia. Mi rivolgo con speranza al pensiero di Mauss. E credo che una “parte considerevole della nostra morale e della nostra stessa vita staziona tuttora nell’atmosfera del dono, dell’obbligo e, insieme, della libertà. Non tutto, per fortuna, è ancora esclusivamente classificato in termini di acquisto e di vendita. Le cose hanno ancora un valore sentimentale oltre al loro valore venale, ammesso che esistano valori soltanto venali. Non c’è solo una morale mercantile” (Mauss 1950: 269).

16.38. Resta che il morire è sottoposto a ragioni d’ordine biologico e culturale. Chi sta per morire non è più un ‘soggetto vitale’ per due ragioni: non può più scegliere cosa fare della sua vita (è agli sgoccioli del vivere) e non ha più il controllo del tempo (il tempo della pianificazione è finito ormai, l’orizzonte del futuro è svanito). Inoltre, in quanto morente, il raggio d’azione delle sue emozioni è molto ristretto, quasi azzerato. Il tempo stringe e, con esso, si riduce il tempo concesso al morente, così come la vita intesa come pianificazione e possibilità di avere ulteriori emozioni. Pensiamo alla gioia, per esempio! Ma pensiamo anche alla meraviglia e alla sorpresa o al semplice piacere della soddisfazione per aver ottenuto qualcosa ed esserne gratificato. Difficile provarle, queste emozioni, in punto di morte! Ma – attenzione! – la questione non ha a che vedere unicamente con il soggetto e la dimensione privata del vivere e morire di un individuo scosso emotivamente. La morte ci pone di fronte a una dimensione collettiva e persino ideologica della società. Malati e morenti, in una prospettiva economicista della società, rallentano la produzione e il consumo: divengono, dunque, un ostacolo secondo alcuni. La critica di de Certeau, a cui accennavo precedentemente, va a gran parte della società moderna impregnata di spirito economicista del consumo e di smania di infinita produzione di beni e azioni. E non è facile dare un senso alla morte in una società dove il malato e il morente sono visti come soggetti dell’inazione, ricoverati in istituti che si prendono cura della malattia trasformandoli, però, in oggetti di studio o di pausa medicalizzata.

La morte, soprattutto oggi, è una sorta di inutile sospensione: un

risiedere su una soglia difficile da superare. Come provvedere diversamente, pensando altre soluzioni, altre soglie ricomposte, attraversate? Grazie al rito, direi! Per molti aspetti, il rito – religioso o profano – può essere considerato un efficace contrappunto. Alla morte che incombe su ogni essere umano con il suo carico di mistero, infatti, si oppone il rito che ne addomestica il mistero e l'insensatezza attribuendo un significato sociale condiviso, valido per coloro i quali rimangono in vita e per il morente stesso. Se la morte appare allora insensata di primo acchito, viene di fatto trasformata in memoria familiare e culturale attraverso atti specifici posti in essere dalla collettività. Si può persino dire che la cultura configura se stessa – definendosi – attraverso questa istanziazione di riti che mettono in primo piano il dialogo, la memoria e il vissuto, valorizzandone la continuità con la vita a discapito di quella discontinuità materiale che è la morte. Il rito, in definitiva, per quanto riguarda la morte, è uno strumento efficace: è quello strumento che consente un attraversamento meno sofferto verso un altrove altrimenti ignoto.

Da un punto di vista teorico, “On pourrait, en paraphrasant Mauss, affirmer de la mort qu'elle constitue à tous égards un fait social total, incluant tout l'homme impliqué dans son environnement physique, biologique, humain. Bien que la donnée biologique dont le produit final a pour nom le cadavre, elle apparaît encore comme un fait culturel par la conception qu'on s'en donne, l'origine qu'on lui impute, les attitudes qu'elle génère, les croyances le plus souvent apaisantes qu'elle suscite afin de s'en défendre” (Thomas 1991: 19). La morte, per quanto strano possa sembrare a una prima considerazione, è un fatto sociale totale: coinvolge i diversi aspetti della vita individuale e collettiva nel suo insieme interconnesso, li mette in relazione gli uni con gli altri, rispecchiando i valori profondi di una società, orientandoli in un senso o nell'altro, facendo inoltre leva sui sistemi di riferimento latenti della comunità di appartenenza dell'individuo. Più propriamente, la morte richiede riti adatti – culturalmente orientati, personalmente vissuti – affinché si superi il dolore della perdita e lo straniamento dovuto all'assenza della persona cara venuta a mancare. La morte è una discontinuità che abbisogna di un rito affinché il passaggio dalla vita a un altrove possa avvenire senza traumi sociali e affinché la discontinuità, in principio posta tra l'una e l'altro, sia affievolita: l'attraversamento è reso possibile proprio grazie al rituale incentrato su un dispositivo spaziale ben preciso.

Il ‘passare’ di cui parla Van Gennep va inteso in questo senso: “varcare la soglia significa aggregarsi a un mondo nuovo” (Van Gennep 1981: 18). La presenza della soglia è, a sua volta, fondamentale affinché si possa parlare di rito. Per Van Gennep, più precisamente, rimanere sulla soglia non equivale a

una forma di risiedere indefinito – valorizzato in sé – ma a una delimitazione spaziale, superata la quale il soggetto si ‘trova dall’altra parte’, in un mondo nuovo. Il valore simbolico della soglia sta, in questa prospettiva, nel fatto che essa consente il passaggio da uno ‘spazio’ all’altro, da uno status all’altro, da un regime temporale all’altro. Ciò richiama l’attenzione sul senso stesso della soglia e sui modi diversi – e possibili – di concepirla culturalmente. Nel mondo occidentale, la tendenza è solitamente quella di considerare la soglia come un passaggio da una cosa all’altra, da una categoria all’altra: la soglia non è un luogo su cui sostare, non ha una vera consistenza, ma ha la funzione di delimitare sostanzialmente un confine simbolico da attraversare. La soglia può, tuttavia, essere riconcettualizzata altrimenti: più che elemento di netta separazione tra due spazi simbolici, può essere vista come elemento in divenire – operatore di una qualche continuità – che valorizza ciò che sta nel mezzo. “Non sono mai l’inizio e la fine ad essere interessanti, essi sono solo dei punti. L’interessante è il mezzo” (Deleuze, Parnet 1998: 44). Ripensata la soglia in termini di divenire, anche la morte può acquisire un senso diverso: tutto diviene, inizio e fine si smussano, e la soglia più che separare si trasforma in elemento di collegamento e continuità tra vivere e morire.

Quale prospettiva privilegiare allora: il passare o il divenire? Van Genneep o Deleuze? La questione è delicata perché non entra in gioco soltanto la definizione di morte in sé. Passare e divenire sono modi di concepire la morte, ma, in parallelo, anche la vita. Nella prospettiva di Van Genneep, la vita è vista come un superamento di soglie, ivi compreso la soglia che la separa dalla morte; nella prospettiva di Deleuze, invece, la vita diviene incessantemente, smussando l’inizio e la fine – che sono, in fondo, delle soglie – e, con essi, la morte stessa intesa come entità separata dalla vita. La prospettiva fondata sul divenire consente un più forte centramento sul presente, sul suo manifestarsi nella continuità; la prospettiva fondata sul passare – nell’ipotesi di Van Genneep – prevede, invece, un’attenzione maggiore verso forme di temporalità diverse quali, per esempio, il passato, il presente e il futuro. La prospettiva di Deleuze incentrata sul divenire ricorda il buddismo zen secondo cui vita e morte sono concepite come modalità che vanno oltre il senso stesso dell’iniziare e del finire. In una prospettiva più vicina alla concezione occidentale, la volontà di instaurare un dialogo con i morti e di mantenere un rapporto di compresenza con loro si inserisce, anch’essa, in questa corrente di idee basata sull’accentuazione della continuità tra la vita e la morte.

Despret, nella sua ricerca sul modo in cui i morti entrano nella vita dei vivi, mette in rilievo questo aspetto profondamente sentito da molti parenti dei defunti: “Ci tocca l’onere di offrire loro un ‘plus’ d’esistenza. Questo ‘plus’ si

intende certamente nel senso di supplemento biografico, di un prolungamento della presenza, ma soprattutto nel senso di un' *altra* esistenza" (Despret 2017: 12). Ai morti viene conferito – dalle persone intervistate da Despret – un ruolo più attivo di quello che solitamente viene loro attribuito con l'elaborazione del lutto o con il ricorso alla sola memoria della persona defunta: (i) l'elaborazione del lutto, spesso, non è che un modo per dimenticare i morti; (ii) a sua volta, la memoria dei morti li relega, per lo più, in un mondo separato da quello dei vivi, nella dimensione lontana del passato. Nella inchiesta portata a termine da Despret, invece, la maggior parte dei parenti dei defunti vuole continuare ad avere un rapporto con i propri defunti, in un modo o l'altro, senza relegarli nella distanza che fornisce l'elaborazione del lutto o lo stemperarsi della memoria. L'accento viene posto, da queste persone intervistate da Despret, più che sul rituale di separazione, sulla continuità esistente tra vivere e morire. Il passato viene da loro visto in una sorta di continuità con il presente.

16.40. Io sono triste e vado indietro, con il pensiero, ad altre perdite subite nel corso della mia vita. Penso alla perdita di persone care, alla loro assenza, al ruolo che avevano nella mia vita. La proiezione nel passato si produce in un andirivieni confuso con il presente, il viaggio e il mio compito di antropologo. Torno a Palermo, dopo qualche giorno, assediato dai residui del discorrere in teoria, assillato dai pensieri e dalle immagini scomposte: torno ma sono in fuga da me stesso, come sempre, ogniqualvolta qualcuno, a me caro, dà segni di cedimento e viene meno, se ne va, si spegne, manca, sparisce, produce un vuoto. Come sopperire all'assenza?

Io sono in treno, per un paio d'ore, incollato al finestrino, al mio stato d'animo, dopo un seminario di qualche giorno, a Catania, sull'interdipendenza – esistente o possibile – tra umani e non-umani. Me ne importava così tanto, dopotutto, o era il mio un interloquire in teoria, separato dalle pratiche, scollato dall'esperienza? E, poi, il vivere spicciolo, se il soggetto è alle prese con il morire e la prossimità della perdita, non passa forse in secondo piano? Come non pensarci? Come meglio associare vita e morte senza creare discontinuità sofferte, tra l'una e l'altra, per l'individuo in transito e i parenti in bilico? L'interdipendenza tra gli umani e i non-umani – attraverso i salmoni – è particolarmente stretta tra i kwakiutl, manifestata tramite il mangiare, ribadita dalla loro propensione per la generosità che consente la circolazione delle anime in società. L'interdipendenza posta tra il vivere e morire dai kwakiutl, grazie al valore di intermediazione attribuito al salmone, è un fatto nella loro cultura.

In Occidente, il salmone non rimanda alla reincarnazione. Lo mangiamo e basta! Ma ci sono altri modi di – altre religioni per – collegare il morire al vivere allo scopo di produrre continuità simboliche nel modo di concepire un’esistenza. Il cristianesimo, nella versione cattolica, per esempio, adotta un’altra soluzione: il credente, una volta morto e giudicato sulla base degli atti compiuti in vita, passa a quella vita eterna che costituisce una sorta di continuità con quella terrena. Vera o falsa che sia, veritiera o immaginata, la religione crea una continuità tra il vivere e il morire dando la possibilità allo ‘spirito’ di risiedere in un altrove dove incomincerà una nuova esistenza. In termini utilitaristici, quindi, è più comodo credere, poco importa che si tratti di reincarnazione o di vita ultraterrena: qualcosa rimane e ‘questo qualcosa’ non si perde nel nulla. Godelier considera essere, questa, una invariante condivisa da tutte le religioni: “la morte non si oppone per niente alla vita ma alla nascita. Per tutte le religioni, la morte non corrisponde alla fine della vita. La morte disgiunge ciò che la nascita aveva congiunto. Il corpo muore, ma qualcosa dell’essere umano abbandona il cadavere e comincia un’altra vita” (Godelier 2016: 81).

A queste parole di Godelier, fanno eco quelle, molto meno recenti, ma altrettanto efficaci, di Hertz sulla nascita come elemento di congiunzione con la vita e di disgiunzione con la morte: “Quanto alla nascita, per la coscienza collettiva, essa compie la stessa trasformazione della morte, ma in senso inverso: l’individuo lascia il mondo invisibile e misterioso dove dimorava la sua anima ed entra nella società dei vivi” (Hertz 1978: 89). E io? In che rapporti sono con la religione, con la nascita e con la morte? Dove andrà a finire la mia anima una volta morto? Io, mi duole dirlo, sono ancora alla ricerca, sono sospeso, in transito: non ho trovato finora ciò che speravo nella religione praticata dai miei genitori e nemmeno nelle altre alle quali mi sono avvicinato nel tempo. Potrei, però, adesso, da buon etnografo, prendere appunti su quello che mi succede per mettere a fronte, con maggiore consapevolezza, il mio essere antropologo e persona comune con speranze nel futuro e ritorni del passato. Potrei tentare di trasporre questo momento particolarmente triste in testo etnografico.

Potrei farlo per sfuggire al presente luttuoso e dare ascolto a questa molteplicità di voci che mi attraversano. Potrei usare la scrittura come transito catartico e come rito personalizzato. Sarebbe, in fondo, questa mia determinazione, una strategia per dare continuità al vivere attraverso un testo che rimarrà, forse, a futura testimonianza di un momento vissuto e sfuggente. Sarebbe, la mia, una particolare strategia d’ordine multi-vocale in cui prospettive e discorsi diversi si incrociano e si intrecciano. Un esperimento?

Un tentativo? Sono antropologo dopotutto. “Scrivere determinati testi con l’esplicazione di una molteplicità di voci all’interno tenendo continuamente presente la molteplicità e la diversità dei lettori, è forse lo stimolo più energico che dà impulso allo sforzo sperimentale attuale nella letteratura antropologica, sia etnografica che di critica culturale” (Marcus, Fischer 1994: 251). Dovrei scrivere in quest’ordine di idee: disseminando voci, rimescolando quesiti, ibridando antropologia e fenomenologia.

Dovrei scrivere intrecciando moti interiori e proiezioni mie nel mondo, narrato e figurato, nonché flussi di pensiero e logiche dell’azione. Penso per flussi, in effetti. Provo sensazioni per flussi, in realtà. Come tutti d’altronde! Dovrei scrivervi se non altro per sciogliere le briglie all’immaginazione più fluida, per lasciarmi andare ai miei pensieri, alle libere associazioni che sorgono spontanee, agli attraversamenti concettuali e alle comparazioni interculturali che si propongono da sé, oltre me stesso, oltre le pratiche implicite e gli stereotipi ricorrenti. Dovrei? Ebbene sì, la scrittura ha anche una funzione catartica e assolve bene allo scopo: attutire emozioni troppo forti che, altrimenti, non passerebbero indenni nell’animo di una persona ferita. Ma non si tratta di questo soltanto: elaborare il lutto, smussare il dolore.

C’è anche una ragione prettamente antropologica che mi spinge a produrre un’auto-etnografia di un lutto imminente. Oltre che dall’esterno, è necessario studiare i soggetti dall’interno – la loro interiorità – tenendo conto del vissuto esperito: “noi siamo, noi stessi, soggetti sperimentali i cui dati primari sono le nostre esperienze” (Jackson 1989: 4). Dobbiamo, dunque, studiare l’esperienza interrogandola in prima persona, smussando la discontinuità falsamente posta tra il soggetto che guarda – affacciato a una sorta di balcone metaforico e oggettivante – e il soggetto che prova emozioni ed esperisce il mondo esterno ricorrendo alla propria interiorità. I due soggetti non sono che uno solo e vanno considerati insieme: nel loro intreccio, nel loro intersecarsi e scomporsi. In questo, prendo le distanze da Lévi-Strauss secondo cui “per raggiungere il reale bisogna prima ripudiare il vissuto” (Lévi-Strauss 1960: 56). Questa affermazione sembra tanto più strana agli occhi del lettore (e a me stesso) in quanto, proprio in *Tristi tropici*, Lévi-Strauss si interroga sulle ragioni che lo avevano indotto a viaggiare e a diventare antropologo.

Nella mia prospettiva, non si tratta soltanto di mettere – crudamente ed esclusivamente – il vissuto in primo piano o di uscire allo scoperto in quanto soggetto che prende la parola per il gusto di farlo, ma (i) di interrogarsi sui modi secondo cui si rende possibile trasporlo in testo – questo soggetto – senza sottrargli i benefici derivanti dalla socialità e dal processo, nonché (ii) di situarsi ed estrarci del soggetto stesso – compreso quel soggetto che io sono

– nei vari contesti in cui si trova a divenire e, infine, (iii) di produrre fertili ibridazioni tra la scrittura e le immagini, tra i fini etnografici e i rivolgimenti interiori. Tutto ciò, tenendo in mente il principio che la “singolarità può avere valore solo se non si limita a essere per se stessa, ma se è per la comunità” (Frankl 2022: 25). L’individuo è sempre, in ogni occasione, individuo sociale: meglio tenerlo a mente.

16.43. Di tanto in tanto, tra un sobbalzo e l’altro del treno, torno con la mente ai kwakiutl, al loro sistema cosmogonico e stile di vita. Ne traggio alcune conseguenze anche d’ordine spirituale. Sarebbe comodo, infatti, credere nella reincarnazione: soprattutto per chi ha un parente in fin di vita. Sarebbe consolatorio essere un kwakiutl. Ma io non lo sono. E non sono nemmeno un credente. Per distrarmi e pensare ad altro, cerco di seguire un filo concettuale. Cerco di darmi pace in qualche modo. Cerco, con intento, di annegare l’emozione nella cognizione e nelle virtù della comparazione. Comparare sistemi alimentari e sistemi cosmogonici, in culture diverse, è in ogni caso utile e riparatore, quale che sia il vissuto del soggetto, indipendentemente da me stesso, dalla mia situazione: è un ottimo modo per riflettere, di rimando, anche sull’organizzazione materiale e simbolica del vivere e morire di una singola persona. Distanza e prossimità – nell’andirivieni messo in atto da un soggetto tra ciò che è vicino e ciò che è lontano – sono necessari strumenti di conoscenza dell’intreccio risultante dall’avvilupparsi delle dimensioni emotive e cognitive. Avvicinarsi a un ‘oggetto di conoscenza’ – indulgiando nella sua prossimità – significa coglierne i dettagli. Allontanarsene consente al soggetto di cogliere l’insieme.

A sua volta, l’andirivieni tra prossimità e distanza pone il soggetto – in movimento – in condizione di passare da un posizionamento all’altro, di acquisire maggiore consapevolezza rispetto all’oggetto in questione, comprendendone meglio la sfuggente consistenza, la complessa articolazione che si costituisce tra le parti, l’insieme e il soggetto stesso. La forza dell’antropologia risiede in questo movimento di distanziamento – dalla propria cultura, dal proprio Sé, dal proprio statico posizionamento – e di simmetrico riavvicinamento al punto di partenza (che, nel frattempo, dovuto allo spostamento e riposizionamento del soggetto, è cambiato, è divenuto fonte di arricchimento interiore e sociale). In virtù di ciò, si può dire che l’antropologia è quella costante sperimentazione – in continuo riassetto rispetto ai suoi oggetti di studio e ai suoi stessi andirivieni epistemologici – che consente di esercitare una forza di decentramento su se stessa, sulle proprie teorie e sui soggetti che la praticano persino nella

turbolenza emotiva di un momento vissuto soggettivamente. L'antropologia, in questa prospettiva, si trasforma in critica culturale che trova il suo senso in questo assetto decentrante di soggetti e società, sguardi e prospettive.

A suo tempo, Marcus e Fischer scrivevano che una "caratteristica distintiva di questa sperimentazione è la complessa riflessione prodotta nell'antropologo su se stesso e sulla propria società nel descrivere le culture altre" (Marcus, Fischer 1994: 39). Nella mia prospettiva, l'antropologia continua – dovrebbe continuare – a essere sperimentale e riflessiva tutt'oggi, indulgendo in ripetute e posizionate incursioni auto-etnografiche. L'antropologia dovrebbe essere sperimentazione in divenire su se stessi e sugli altri, sulle proprie categorie e su quelle degli altri, sulle proprie e altrui pratiche. L'antropologia dovrebbe essere svelamento delle proprie e altrui categorie culturali, nonché manifestazione degli stessi posizionamenti assunti da un soggetto nel corso del vivere quotidiano e straordinario. L'antropologia, in sostanza, dovrebbe essere una critica culturale e politica dell'esistenza a tutto campo. E distanza e prossimità sono strumenti efficaci al servizio di questa ipotesi conoscitiva: sono strumenti dinamici del conoscere gli insiemi e i dettagli, le parti e la totalità, i posizionamenti del soggetto e le sue interazioni intersoggettive, nonché – non ultimo – la dimensione interiore dell'individuo.

Mi avvarrò di questi strumenti, qui e altrove, in tutte le direzioni possibili: mettendo l'accento su questioni relative all'economia morale della vita così come sui rapporti che il potere instaura con la morte e la vita. So bene che "rivelare le contraddizioni che attraversano l'economia morale della vita non rende le società contemporanee più giuste, ma fornisce, quanto meno, delle armi a coloro che intendono lottare per questo fine" (Fassin 2019: 171). Provare non nuoce in ogni caso! Simmetricamente, a una economia morale della vita rivelatrice delle contraddizioni sociali, ritengo sia fruttuoso associare una riflessione sul potere della morte e sulla morte come potere: "Lottare per una vita migliore, senza sfruttamento-appropriazione del dominato da parte del dominatore, per una società nuova che preferisce l'accumulazione d'uomini, a quella di beni, vuol dire nello stesso tempo rifiutare il tabù della morte in quanto mediazione del potere che sopprime" (Thomas 1976: 569-570). So bene tutto questo, ma sono in treno, in transito emotivo, attraversato dal mio stesso attraversamento percettivo e cognitivo. Sono in un processo che tende ad annullare la distanza, a far affiorare la prossimità, che genera annebbiamento ideativo. Sono punto e appuntito – direbbe Barthes parlando di *punctum* e soggettività (Barthes 1980) – come se una leggera scossa avesse attraversato il mio corpo straniato. Sono "un animale impigliato nelle reti di significati che [io] stesso [ho] tessuto" (Geertz 1987: 11). Al pari di un ragnetto

che produce la sua tela e dalla quale non può allontanarsi, il mio sguardo è annebbiato dalla prossimità.

Direi, più in generale, che sono parte di “un insieme poroso di intersezioni nel quale distinti processi si incrociano tanto dall’interno, quanto al di là dei suoi confini” (Rosaldo 2001: 61). Da tutto ciò intendo trarne vantaggio, se possibile, non soltanto per criticare una definizione obsoleta di cultura – insieme autosufficiente, coeso, a compartimenti stagni – ma per vedere, inoltre, quali dipendenze un soggetto intrattiene con i contesti in cui si situa e dai quali, a volte, cerca di prendere le distanze, spesso senza successo. Si tratta di simulare entrate e uscite dalla cultura alla quale appartengo chiamando in causa altre culture, altri contesti, altri soggetti. Se parlo di ‘simulazione’ è dovuto al fatto che è difficile entrare o uscire una volta per tutte da una cultura senza tenere conto dell’immaginazione. Ciò che conta è vedere la cultura come uno spazio concettuale vissuto e plasmabile – anche per immagini, oltre che nello scritto – all’interno del quale il soggetto si sposta e si ferma, si orienta e disorienta, produce e consuma, pensa e percepisce. Un soggetto è soggetto alla cultura e ai suoi sommovimenti. E l’esistenza? Come non parlarne? Come non tenerne conto? Che tipo di enunciazione adottare a suo riguardo?

Il punto di partenza dovrebbe sempre essere, quali che siano le risposte, il riconoscimento dell’indissolubile legame esistente tra le nozioni – e le pratiche – di cultura e di esistenza. Nella mia prospettiva, l’antropologia culturale è, di pari passo, un’antropologia dell’esistenza: una antropologia dell’esistenza in divenire in cui gli umani e i non-umani si guardano con rispetto; una antropologia dell’esistenza in cui gli esseri umani si includono nella loro stessa osservazione in quanto oggetti da osservare al pari di altri, tenendo inoltre conto della loro interiorità ed emotività. È esageratamente ambizioso rimettere al centro il soggetto e la sua interiorità? Riflettendo sull’importanza dell’etnografia e del suo sguardo che inevitabilmente interroga lo studioso (e il suo stesso sguardo), Duranti scrive: “Ci troviamo a scrivere non solo di chi eravamo andati a studiare, ma anche di noi stessi, di chi credevamo d’essere e di chi siamo diventati. Questo è in fondo il significato dell’etnografia, questa la sua missione: una speculazione lucida sul diverso e sull’uguale che vivono non solo al di fuori ma anche dentro di noi” (Duranti 1997: 140)

16.45. A Catania, durante la conferenza, ponderavo e parlavo, speculavo e ipotizzavo: insomma, lasciavo libero corso alla dimensione cognitiva anche al fine di attuire l’impatto della dimensione affettiva e pensare meno allo zio Vanja, alla sua sofferenza, alla solitudine del morente. So bene che “non

possiamo, parlando, fare a meno di pensare, di tenere in sospeso le parole. Il pensiero è la pendenza della voce nel linguaggio” (Agamben 1982: 137). Ma dovevo comunque dire qualcosa di sensato e pianificato che mi consentisse, al contempo, di relegare in secondo piano le emozioni forti, l’inciampo sul vissuto sofferto. Il rapporto esistente tra pensiero e lingua rimane complesso, in ogni caso, misteriosamente articolato: se non altro perché parliamo e pensiamo allo stesso tempo ed è difficile, forse impossibile, scindere le due componenti. Inoltre, le nostre intenzioni non sempre precedono il pensare: a volte, pensiamo per flussi, sfuggendo al controllo della nostra coscienza pianificatrice; altre volte, pianifichiamo in modo più serrato il nostro pensiero – controllandolo – comunque pur sempre attraversati da rigoli temporanei di pensiero non irreggimentato. Insomma, siamo poco padroni di noi stessi, diversamente da quanto comunemente crediamo, e non sempre siamo orientati dalle nostre intenzioni nelle nostre azioni!

A rendere più complicato il quadro complessivo è il fatto che risiediamo nel mondo, nella sua prossimità, immancabilmente sottoposti a influssi visuali e spaziali che retroagiscono su pensieri e azioni riorientandoli. Come scrive Merleau-Ponty, noi siamo nel mondo, nella sua prossimità, con il nostro corpo: “una prossimità vertiginosa ci impedisce di coglierci come puro spirito separato dalle cose o di definirle come puri oggetti senza alcun attributo umano” (Merleau-Ponty 2002: 39). Questi elementi, nel loro complesso, pongono un problema all’antropologia. Guardando indietro alla storia dell’antropologia e riflettendo su ciò che è stato detto e fatto in passato, infatti, un interrogativo si presenta a questo proposito: è possibile concepire una etnografia del pensiero bell’e buona in cui il corpo ha pure la sua parte oppure, al contrario, ci si deve limitare – come spesso succede – a opere etnografiche che rappresentano il solo mondo esteriore, senza appello diretto all’interiorità dei soggetti e alle loro molteplici forme di interazione con altri soggetti e con i loro stessi pensieri sotto forma di flussi? Quando parlo di corpo non intendo tanto e soltanto le tecniche del corpo isolatamente o il corpo sessuato in sé – tematiche comunque affascinanti – quanto, soprattutto, il corpo nel suo complesso come forma di intermediazione semiotica dell’interiorità e della ‘pensabilità’.

In varie discipline, è vero, si pone sovente l’accento sulla triangolazione teorica esistente tra pensiero, linguaggio e realtà. Un testo di Whorf ne porta il titolo: *Linguaggio, pensiero e realtà*. Nei fatti, però, diviene difficile mettere in cantiere un’etnografia del pensiero proprio perché l’intreccio di pensiero, linguaggio e realtà è instabile, continuamente riarticolato da lingue e parlanti nei diversi contesti e culture. Tuttavia, un modo per cogliere al meglio l’attività del pensiero consiste – per quanto strano sembri di primo acchito – nel non

limitarsi alle rappresentazioni cognitive propriamente dette, ma nel versarsi nelle pratiche, ivi compreso quelle somatiche, che situano il pensiero in relazione con il contesto e i suoi influssi retroagenti sui soggetti. E ciò, come ricorda Goodwin, perché “nell’attività cognitiva umana è implicato un eterogeneo insieme di processi e fenomeni: ad esempio non solo rappresentazioni mentali ma anche strumenti materiali, forme di conoscenza storicamente formate e socialmente distribuite, modelli riconoscibili di attività in un ambito specifico” (Goodwin 2003: 151-152). L’ipotesi di Goodwin, più particolarmente, prende avvio dalla posizione filosofica di Wittgenstein, secondo cui l’uso fornisce il quadro di riferimento entro cui vivere e analizzare il linguaggio.

Su questa base, Goodwin critica la distinzione saussuriana – dicotomica – posta tra *langue* e *parole* proprio perché non consente posizioni intermedie tra l’una e l’altra, ma, soprattutto, perché separa la cognizione (e la socialità) dalla pratica (e dall’individuo) in modo troppo netto. Al contrario, la cognizione – in una prospettiva secondo cui l’attività, persino quella mentale, è sempre situata – è intrisa di pratica; la pratica, a sua volta, è quel processo attraverso cui si forma il significato delle categorie stesse nel sociale. Volendo semplificare, si potrebbe dire che l’ipotesi di Goodwin parte dall’idea che pensare e agire – ‘significato utilizzato’ e ‘costituzione di categorie’ – sono strettamente intrecciati. Dopotutto, un intreccio è un intreccio, e va analizzato in quanto tale, nel suo insieme, nel suo divenire complesso e ingarbugliato! E i contesti, a loro volta, mutano e retroagiscono. Le culture variano. I soggetti si riassettano. E così via di seguito! Un’obiezione che si potrebbe muovere a Goodwin è che il suo modo di concepire il pensare è alquanto regolato e ordinato: come se il pensare fosse sempre eterodiretto, subordinato alle azioni, e scarsamente visto come flusso. Inoltre, nelle belle analisi di Goodwin la prospettiva posizionata del soggetto indagatore – il suo investimento nell’azione situata, in prima persona – non viene presa in conto pienamente. È come se il soggetto indagatore, neutralmente concepito, fosse al di fuori del contesto dell’insieme di azioni che osserva e che lo riguardano. Come analizzare il pensare, allora, in una prospettiva che prende in conto anche i flussi e il va-e-vieni tra soggetto indagatore e la sua analisi, allo stesso tempo andando nella direzione di Goodwin?

Una proposta originale viene, in questo senso, da Geertz, il quale sostiene giustamente che si deve considerare il pensiero come oggetto di studio a tutti gli effetti: si devono “concepire la cognizione, l’emozione, la motivazione, la percezione, l’immaginazione, la memoria, ecc., qualsiasi cosa come se stessa e, allo stesso tempo, come questione sociale” (Geertz 1988: 194). Geertz ritiene che sia opportuno estendere lo studio del pensiero alle discipline. In

che senso? La nostra proiezione nel mondo non riguarda soltanto noi stessi – individui coinvolti nelle comuni azioni giornaliere – bensì le stesse discipline attraverso le quali cerchiamo di dare un ordine al mondo inquadrandolo secondo prospettive fornite culturalmente: “le varie discipline (o matrici disciplinari), sia umanistiche sia naturali sia sociali, che formano il discorso slegato del pensiero moderno, sono più che semplici posizioni strategiche intellettuali: sono modi di essere nel mondo” (Geertz 1988: 197). Nei termini di Geertz, il pensiero deve essere visto etnograficamente: come produzione di descrizioni del mondo all’interno del quale il pensiero stesso acquisisce senso.

Io potrei provarci. Potrei provare a scrivere una breve etnografia del pensare e del sentire in questa prospettiva: oscillando tra Geertz e Goodwin. Potrebbe essere un modo per elaborare il lutto imminente, anticipandolo, prima ancora del trapasso imminente dello zio Vanja, in vista di attutirne la portata emotiva: etnografando il mio pensare e sentire. Potrebbe essere un modo per conoscere i vincoli che mi legano alle emozioni, alla prossimità del mondo, alle mie – spesso involontarie – strategie di una loro messa in forma attraverso la scrittura: in fondo, “chi pretende di conoscere fuor d’ogni vincolo è cieco ai propri vincoli” (Miceli 1990: 35). Conoscere i propri vincoli è anche un modo per liberarsene: per liberarsi persino del carico di eccessivo e deleterio centramento su se stessi, sulle proprie prospettive e convinzioni preconette.

16.48. Durante il seminario, a Catania, io parlavo ma pensavo anche ad altro, allo zio, all’ineluttabilità del morire, a Geertz e Goodwin, alle effettive possibilità di un’inedita etnografia del pensiero incentrata sul vivere e morire. Ero scisso, mescolavo una cosa e l’altra, l’accaduto e l’accadere. Ero fluido, incerto. Dirottavo me stesso verso questioni antropologiche per pensare ad altro e patire meno. Manifestavo, tornando a me stesso, la mia vulnerabilità di essere umano in bilico tra una cosa e l’altra. Ero vulnerabile e forse volevo esserlo, ma non ne avevo manifesta e certa contezza. Mi chiedevo, nei momenti di maggiore consapevolezza, se la mia vulnerabilità potesse trasformarsi in uno strumento di indagine della triste situazione in cui mi trovavo e, al contempo, potesse essere una strategia per smussare le mie emozioni rivelandole, a me stesso, in contesto.

Esistono buoni esempi, a questo riguardo, in antropologia. Per esempio, Behar invita a perdersi, a non mantenere il controllo, mostrando la propria vulnerabilità; dice, attivando una metafora, che la sua più grande vulnerabilità consiste nel non sapere leggere una mappa, nel perdersi facilmente, senza rimedio. E il suo è un invito a seguirla senza una mappa (Behar 1997: 33).

Per ritrovarsi, bisogna perdersi dunque? Per ritrovarsi, bisogna dapprima dare all'esperienza un ruolo e alle emozioni una parte di primo piano? Per ritrovarsi, bisogna relegare sullo sfondo la pianificazione e fare l'elogio dell'indisciplina? In molti casi, credo di sì. Io adottavo, in realtà, anche una strategia parallela. Io parlavo a Catania per non pensare in modo costretto, per sviare l'impatto delle emozioni. Facevo il possibile per riportare a unità ciò che d'intesa non voleva saperne: (i) il mio 'io' con quell'altra parte di 'me stesso' fuor di pensiero e d'emozione; (ii) il senso sfuggente della vita con l'ineluttabile assurdità della morte che l'arresta. Parlavo per sviare me stesso e le mie emozioni, ma non riuscivo nel mio intento. Cercavo di lasciare venire a galla tutta la mia vulnerabilità; altre volte, mi davvo un contegno e mi sforzavo di mantenere un controllo.

Durante il seminario, per lo più, cercavo – centrato – di essere, il più possibile, presente a me stesso, ma andavo, senza volerlo, altrove con il pensiero. Adesso, in treno, penso di avere una maggiore consapevolezza del mio stato emotivo e somatico fuor d'equilibrio. Sono catturato da due movimenti contrastanti e irregolari: l'imperterrito movimento in avanti del treno e l'andare a ritroso dei miei sparsi pensieri. A rendere più aggrovigliato l'intreccio del pensare e percepire è il fatto che passato, presente e futuro continuano a miscelarsi alquanto maldestramente allorquando la morte diviene centrale: si attraversano, non stanno al loro posto, sono capricciosi, disorientano e si impongono a me stesso. E io non riesco a venirne a capo. Dovrei? Vorrei ricompormi, tendere all'unità, ma sono attraversato da sentimenti diversi, in attrito! E così, anche durante il seminario, per non pensarci, davvo libero sfogo alle parole, prestavo orecchio attento ai miei colleghi, mi lasciavo invadere dalla situazione, mentre un piccolo residuo del mio 'io' – una sorta di alter-ego – teneva duro e mi ricordava che niente vale a niente contro la morte. Mi lasciavo invadere dalle parole al pari delle immagini che irrompono, adesso, in treno, dal finestrino.

Mi lasciavo andare alle parole, ma non andavo oltre, non andavo oltre una soglia che pure percepivo. Una parte di me, tuttavia, reagiva suggerendo linee di fuga. Efficaci? Consolatorie? Non proprio! L'approssimarsi della morte scuote chiunque, rende vulnerabili, a prescindere dalle strategie messe in opera dal parente per attutire l'impatto del dolore: non solo perché "la morte fa emergere retroattivamente il senso della vita", ma anche perché "risveglia di colpo tra chi sopravvive capacità di stupirsi intorpidite, addormentate dalla ninnananna della continuazione quotidiana: gettando un dubbio sulla ragion d'essere radicale di questa continuazione, essa ci costringe a scuotere il nostro torpore continuazionista" (Jankélévitch 2009: 450-451). A ogni morte, il mio 'io' si ritrova anchilosato, meno pronto ad accettare la strana fluidità

del quotidiano scorrere del tempo. Mi viene a mancare un pezzo di me stesso e del mio passato; la mia identità si rinviene irrimediabilmente sbilenca. Ma all'incremento di vulnerabilità che la morte produce fa da contrappeso l'aumento di resistenza alle avversità, così come il motivato contrapporsi alla banalità del vivere. Il quotidiano abbisogna di fratture per acquisire valore, ma preferirei, nondimeno, che a morire non fossero amici e parenti.

La morte è essa stessa una forma di discontinuità spesso riconvertita in continuità da credenze religiose e cosmogoniche. La vita stessa, in fondo, non è che un alternarsi imprevisto di continuità e discontinuità. Dove situarsi allora? Dove mi situo io, pensandomi, ripensando gli altri? Più che rispondere a queste domande, mettendo l'accento su una nozione monolitica di identità e soggettività (o, al contrario, su una nozione troppa astratta di essere umano), sposto il peso dell'attenzione sull'esperienza vissuta, sulla mia stessa esperienza: perché, qui, "è il tratto dell'esperienza vissuta che io desidero esplorare, e non la natura generale dell'essere umano" (Jackson 1989: 2). Ecco, è proprio questo ciò di cui si tratta in questa mia etnografia: vivere e trasporre l'esperienza in un testo che ne veicola le tracce e ne consente il parziale recupero e archivio. Il rapporto tra testo ed esperienza, quale che sia il vissuto o l'impostazione teorica adottata, rimane centrale in antropologia e non soltanto nelle scienze del linguaggio o in filosofia. E allora? Vivere e morire, insomma, come traccia di ciò che è stato e vorrebbe in parte essere recuperato; vivere e morire, in definitiva, come linguaggio che rileva continuità e discontinuità apparenti e sostanziali, teoriche e pratiche; vivere e morire, infine, come occasione per esplorare il pensiero in movimento, nell'ordinario.

Il pensiero – utile ribadirlo – è sempre in movimento, nonostante sia poco indagato in questa sua veste più fluida, dinamica. "Dalla prospettiva degli affetti ordinari, il pensiero è irregolare e materiale. Non trova una magica chiusura in se stesso e nemmeno la cerca, forse perché è affaccendato proprio nel cercare di immaginare che cosa succede" (Stewart 2007: 5). Alle parole dell'antropologa fanno eco le parole di un neurologo: "Se al livello più basso una coscienza dinamica, in flusso, permette una scansione o una ricerca continue e attive, al livello superiore consente l'interazione tra percezione e memoria, tra presente e passato" (Sacks 2018: 160). Insomma, si tratta – anche – di osservare il pensiero rimanendo il più vicino possibile all'accadere, nella partecipazione che richiede un'introspezione, chiedendosi 'cosa succede'. E per quanto riguarda la morte? Ci sono fondamentalmente due atteggiamenti con i quali la si può affrontare e concepire: si può credere in una continuità oltre la vita grazie alla quale lo 'spirito', attraversata una soglia, si ritrova in un aldilà, in un luogo altro, dove si prolunga indefinitamente la sua esistenza

(un'alternativa possibile che va in questo senso è la reincarnazione); oppure, diversamente, si può pensare che, oltre la vita terrena, una volta distrutto il corpo, non vi sia nessun attraversamento verso un altrove rassicurante e pacificatore, e che sia tutto finito.

Nel primo caso, la morte è occasione per un nuovo inizio d'esistenza; nel secondo caso, la morte pone fine al vivere una volta per tutte e senza più rimedio. Questi due atteggiamenti sono emotivamente sorretti e accompagnati: nel primo caso, dalla speranza e dalla felicità di poter continuare in qualche modo la propria vita; nel secondo caso, dalla gratificazione di aver vissuto una vita come si deve o dalla disillusione e dalla rabbia e, a volte, persino dalla disperazione se si pensa ai propri fallimenti e al generale senso di caducità delle cose. La critica di Jankélévitch, quando parla di "torpore continuazionista", va a coloro i quali credono in una vita oltre la morte (Jankélévitch 2009: 451). Per quanto riguarda un esempio, molto bello, di gratitudine nei confronti della vita e di ciò che ha donato, si può fare riferimento a Sacks: non pensa, Sacks, da credente e non crede di esserlo. Cita alcuni pazienti che, sapendo di essere agli sgoccioli, sono pronti ad andarsene perché hanno avuto una vita piena. Dove? La maggior parte dei pazienti di Sacks pensa di andare in paradiso o in un altrove colmo di beatitudine. La gratitudine di Sacks, invece, viene sì dalla pienezza, ma di una pienezza ancorata alla vita terrena: "Non posso fingere di non aver paura. A dominare, però, è un sentimento di gratitudine. Ho amato e sono stato amato; ho ricevuto molto, e ho dato qualcosa in cambio; ho letto e viaggiato e pensato e scritto. Ho avuto un contatto con il mondo, di quel tipo particolare che ha luogo tra scrittori e lettori. Più di tutto, sono stato un essere senziente, un animale pensante, su questo pianeta bellissimo, il che ha rappresentato un immenso privilegio e una grandissima avventura" (Sacks 2016: 29).

Leggendo queste parole di Sacks, il mio pensiero va al dono, al fatto che l'essere umano è grato perché ha dato qualcosa agli altri esseri che hanno ricambiato a loro volta. Il dono, in sé, soprattutto nell'originaria ipotesi maussiana, consente di avere un'idea della socialità che riempie la vita grazie alla reciprocità. Vivere per donare in sostanza? Vivere per donare se stessi agli altri in fin dei conti? Rileggendo le parole di Sacks, si vede bene che un elemento positivo viene proprio dall'aver vissuto la vita come compimento, dedicandole tempo e dedizione, ma anche leggerezza e spensieratezza. Il mio pensiero va ancora a Mauss e alle sue parole forse venute da un eccesso di ottimismo: "È inutile cercare molto lontano quale sia il bene e la felicità. Essi risiedono nella imposizione della pace, nel ritmo ordinato del lavoro, volta a volta comune o individuale, nella ricchezza accumulata e poi

ridistribuita, nel rispetto e nella generosità reciproca che l'educazione insegna" (Mauss 1950: 291-292).

17.00. Per tutta risposta ai sommovimenti esterni, in treno ho strane, incontrollate reazioni: mi gratto la schiena, mi slaccio d'una tacca la cintura dei pantaloni, mi tolgo una scarpa. Per stare forse più comodo? Non solo! Sono, queste, tutte azioni puntuali che tentano, nel loro insieme, di opporsi al disordine incombente, presagito. Mi pare. Me ne rendo conto. Mi concedo. Me ne faccio una ragione antropologica. Comincio a grattarmi, senza pensarci, senza controllarmi. Il rituale ha inizio, somaticamente, prima ancora che l'evento luttuoso abbia luogo, rivoltando parti del mio corpo contro me stesso. Credo. È possibile. Non sarebbe affatto strano in una prospettiva postmodernista! I "rituali veicolano processi che si realizzano sia prima che dopo la durata della loro esecuzione" (Rosaldo 1989: 60). Lo zio Vanja sta per morire e io comincio già, prima che accada il peggio, a mettere in atto un micro-processo rituale in cui corpo e mente sono pienamente coinvolti, persino nelle azioni più inconsulte, banali. Corpo e mente si ritrovano all'unisono – per buona pace di Cartesio – in questo frangente liminare!

I rituali, nella prospettiva di Rosaldo, compresi i rituali relativi al morire, non si risolvono nella loro fase finale: coinvolgono amici e parenti prima, durante e dopo il fatto puntuale, considerato nel suo aspetto terminativo. E, per quanto mi riguarda, persino le sollecitazioni del treno, di apparente scarso rilievo di primo acchito, hanno un indubbio effetto sul soma senza che sia necessaria una loro irreggimentazione. Il dito parte da sé, per esempio, senza che io me ne renda conto, seguito dall'intera mano destra e poi dalla sinistra: sulla schiena, sui pantaloni e sulla scarpa. Mi gratto. A tratti. Mentre penso per flussi. E il treno, nel frattempo, prosegue il suo cammino. Senza sosta. Senza desistere. Attraversando buona parte della Sicilia. Mentre io sono attraversato da mille sensazioni diverse. Le mie orecchie prevalgono. Non sferraglia, non sferraglia il treno, come pensavo inizialmente; mi piace però pensarla così, questa situazione, mentre il leggero dondolio che invade il mio corpo mi ricorda i treni che prendevo, da studente, per andare in Belgio. Un ricordo fuori tema? Libere associazioni senza freno? Chi può dirlo! Ma perché non rivelarle, queste associazioni, magari liberandosi del loro sovrappeso!

Erano, allora, quasi due giorni di viaggio interminabili in treno, costretto, per timidezza o gentilezza, a chiacchierare con chiunque attaccasse bottone, sospeso nel tempo del viaggio, in due franto, con il senno rimasto indietro a Palermo, con la smania di rivedere gli amici belgi sul posto, smezzato in

due come un mazzo di carte che non vuole saperne di passare da una mano all'altra, dalla Sicilia al Belgio, da un mezzo di locomozione all'altro. Allora, come adesso, ero in bilico tra due fronti avversi: non sapevo se lasciarmi andare all'ineluttabile, guardando con fiducia al passato per ritrovare il senso quieto delle cose nel futuro; oppure ribellarmi, ostinatamente, contro il mondo intero e risiedere insoddisfatto nel vigore della furia presente. Che futuro mi aspettava? Ero un entusiasta studente Erasmus con le idee poco chiare sul mio futuro. Con pochi mezzi. Con scarso sostegno. Ero entusiasta e disorientato: un connubio che si è riproposto, nel tempo, diverse volte, nella mia vita, nei momenti in cui ho dovuto affrontare i limiti imposti dalla situazione. "I limiti ci circondano e ci condizionano da ogni lato e sotto ogni aspetto, a iniziare dagli immodificabili dati della nostra nascita (tempo, luogo, famiglia, lingua, Stato), dall'involucro stesso della nostra pelle, dagli orizzonti sensibili, intellettuali e affettivi del nostro animo per finire con il termine ultimo della morte" (Bodei 2016: 7). Nei momenti di mutamento, alcuni limiti si presentano ed esigono un intervento rituale più manifesto di altri.

Per certi aspetti, la situazione si ripresenta anche oggi, il disorientamento s'annuncia. Come farvi fronte? L'approssimarsi di un evento luttuoso richiede, sovente, un 'richiamo rituale' – sotto forma di ritorno del passato – che ne consente l'elaborazione grazie anche a una simmetrica immersione nei ricordi. L'andirivieni frenetico di ricordi fa parte integrante del rituale: che siano inconsapevolmente riportati alla luce durante un viaggio in treno o che siano il tramite attraverso cui i parenti ricreano legami di solidarietà nella stanza antistante la camera del morto, i ricordi svolgono un ruolo di primo piano nel processo rituale. Nel suo elogio a Halbwachs, Connerton sostiene – non a torto – che "pur collocando il concetto di memoria collettiva al centro della sua ricerca, [Halbwachs] non vede che le immagini del passato, e della conoscenza del passato legata al ricordo, vengono trasmesse e alimentate da atti (più o meno rituali)" (Connerton 1999: 45). I ricordi sono parte integrante dei rituali ordinari e straordinari. I ricordi sono costitutivi di un passato che torna nel presente, di un passato che tende a confondersi con i progetti futuri. I ricordi spezzano, nel bene e nel male, il flusso del divenire e impongono un salto indietro al soggetto che pensa, percepisce, agisce e soffre o, per altri aspetti, gioisce.

La domanda da porsi riguarda il corretto equilibrio da dare – da mantenere per se stessi – nell'alternarsi del movimento in avanti (equivalente alla speranza in ciò che porterà il futuro) e indietro (che situa il soggetto nella nostalgia del passato da non dimenticare). Un punto è certo. La morte di una persona cara impone uno strano posizionamento concettuale e pragmatico al soggetto, il

quale si ritrova – volente o nolente – sul crocicchio ossimorico del presente (che fa sentire tutta la sofferenza del lutto in corso o incombente) e del passato (che fa irruzione tramite i ricordi degli altri lutti, come pure dei momenti piacevoli vissuti con il parente defunto ma ormai non più condivisibili in presenza). La morte di una persona cara ha questo di eccezionale dal punto di vista della dimensione temporale e affettiva: il presente e il passato tendono a incontrarsi come non mai, eccezionalmente, come non è possibile altrimenti, in altre situazioni. La morte rimescola la dimensione temporale. La morte richiama il ricordo di altre morti e di altri tempi. La morte interroga le aspettative future di chi rimane.

17.18. Mi sembra un'eternità, ma sono passati pochi minuti da quando ho dato un'occhiata all'orologio. Che sia, anche questa, un'azione rituale di ordine ripetitivo, comunque efficace a suo modo? Il rito non sempre ricade nell'ambito del sacro e del religioso; il rito può essere altresì associato al quotidiano e all'inconsapevole: “vi sono forme di sacralità al di fuori della religione nelle quali si iscrivono molti dei nostri riti quotidiani” (Rivière 1998: 14). Io guardo l'orologio, automaticamente, senza avere piena consapevolezza delle mie azioni. Sono in treno, proiettato con tutto me stesso nel suo svolgersi svanito; non posso che fare ipotesi, plausibili o meno che siano. Non ho la giusta distanza. Che male me ne può venire, in ogni caso, se cerco connessioni, se penso in termini rituali e mi lascio andare alla sua forza? Suppongo che il mio gesto dia un ritmo ai miei pensieri grazie allo sguardo che ricade continuamente sull'orologio e, poi, si leva verso la luce che mi inonda dall'esterno del finestrino del treno. Avverto la forza del ritmo dei vari movimenti degli oggetti che mi circondano.

Avverto la sua energia anche in termini di immagini che sfrecciano dalla finestra con un ritmo forsennato. La porta del bagno, malamente socchiusa, continua ad aprirsi e chiudersi battendo un ritmo dispari. Dispari? Qualcuno, alle mie spalle, si muove con passi pesanti. Non me ne preoccupo. Non mi giro nemmeno. Il treno macina chilometri rimandando un amalgama di suoni vari con dissennata irregolarità. Ci muoviamo. Avanziamo. Verso Palermo, verso casa. A che ora arrivo? Manca tanto? Chiedendomelo non sono, forse, già proiettato in avanti, nel tempo non ancora presente, in un futuro mediato dalle circostanze? Sono proiettato in avanti, nel tempo futuro, con il senno di chi si interroga razionalmente, ma sono anche preda di libere associazioni che mi riportano spizzichi di passato. È una singolare miscela! Oscillo somaticamente, mentalmente. Oscillo tra un tempo e l'altro. Intanto che lo zio Vanja soffre

– immobile, in un letto, senza prospetto – schizza dal passato, nella mia mente, la brevissima poesia di Éluard il cui senso mi fa sentire sospeso tra il tempo e lo spazio, tra il senso di finalità di un'esistenza e il valore della misura da assegnarle: "Chilometri di secondi/Per ricercare la morte esatta" (Éluard 1974: 135). Stupisce, in questa breve poesia, il capovolgimento delle coordinate spazio-temporali oltre che concettuali: si associano secondi e chilometri, tempo e spazio, in modo straniante. La morte viene vista come una ricerca, più che come elemento da tenere a distanza. E capisco perché mi viene in mente: per lo strano coagulo di elementi che suggerisce la mia situazione. Arrivato a Palermo, potrei essere messo al corrente. Arrivato a destinazione, lo zio Vanja potrebbe non essere più tra noi.

Io, in contrappunto, in treno, mi lascio trasportare deliberatamente, mi lascio andare, lascio che sia il contesto a prendere il sopravvento sulle mie intenzioni. Non sono, in altri termini, quel che comunemente viene visto, in antropologia del linguaggio, come un soggetto agente – dotato di agentività – provvisto di una qualche "capacità umana di agire" (Ahearn 2001: 18). Non riesco a fare niente di conclusivo. Non faccio altro che oscillare tra una dimensione temporale e l'altra, tra un pensiero e l'altro. Mentre guardo dal finestrino, e le immagini si catapultano su di me come frecce della natura coalizzatasi contro la mia persona, mi piace soffermarmi a pensare questo viaggio come se fosse una proiezione nel passato: nella sicurezza del tempo trascorso e capovolto che ognuno di noi pensa, ignaro, di potere controllare. Magari fosse possibile addomesticare il tempo! La mia capacità di azione è minuscola, se non altro perché nulla è possibile contro la morte, contro il suo potere, contro il suo mistero. È pure vero che il pensiero, volto al passato, rassicura. E io passo in rassegna alcuni eventi lontani, del passato, mentre guardo dal finestrino e sono trafitto dalle immagini scomposte, dalle linee irregolari, dai colori della campagna.

Mi immagino bersaglio paziente, stranamente inattivo. Contemplativo? Tendo a tradurre le immagini che scorrono sul finestrino in una sorta di narrazione tutta mia, vissuta e rimaneggiata a mio uso personale. Non c'è da stupirsi! "L'apparenza del mondo naturale, come il livello manifestato dei nostri discorsi, è per lo più di ordine figurativo. Le figure del mondo hanno una duplice funzione: in quanto apparire della sua 'realtà', esse ci servono da referente, intra- o extra-discorsivo; in quanto figure del linguaggio, esse invece sono là per dire altre cose che se stesse" (Greimas 1985: 126). Cos'altro dicono, oltre la loro natura referente, le immagini che sfrecciano dal finestrino? Quale ordine figurativo, oltre il suo riferirsi al mondo, instaura questo schermo improvvisato di cui sono testimone? Non posso fare a meno di vedere il mondo

che sfreccia attraverso il finestrino; allo stesso tempo, immagino uno sganciarsi delle sue singole parti che, in autonomia, mi parlerebbero altrimenti. Questa è la ragione per cui amo la posizione, in parte antireferenzialista, di Greimas. Il linguaggio ci riporta al mondo, nella sua ineludibile prossimità, ma tende inoltre a parlare, a noi, attraverso figure che rimandano ad altro, richiamando e scuotendo la fantasia.

Continuo a grattarmi, intanto, mentre mi interrogo. Metto in allerta l'epidermide. O è lei stessa che, con un'autonomia tutta sua, prende l'iniziativa e mi chiede di agire con solerzia? L'intenzione diventa processo. L'intenzione si sfalda in effetti. L'intenzione assume altra veste. Le azioni la precedono circospette, anarchiche. Lo sguardo, da parte sua, si dà un gran da fare nel cercare di cogliere l'alterità, proposta sotto forma di immagini del mondo esterno e di integrarla alle mie esigenze, all'epidermide soprattutto. Scrive Sontag, nella conclusione a un saggio sulla fotografia: "Se potrà esserci un modo migliore per permettere al mondo reale di includere in sé quello delle immagini, esso richiederà un'ecologia non soltanto delle cose reali ma anche delle immagini stesse" (Sontag 1978: 156). Ecologia delle immagini ed ecologia delle cose reali insieme? Secondo quale equilibrio? Ho l'impressione che, in treno, le parti si siano capovolte: che sia il mondo delle immagini a dovere includere quello reale, integrandolo e instaurandolo daccapo. Penso a un'ecologia del divenire-immagini del mondo che dà il via a un'ecologia del 'divenire-mondo' del mondo stesso. È un'ipotesi? Solo un'ipotesi? Io so soltanto di essere ondivago; sono – sento di essere – in divenire con il flusso delle immagini, e solo con quelle.

17.25. Le immagini si rincorrono attraverso il finestrino, i pensieri si inseguono, senza un mio intervento dirottatore. Le cose accadono. Le cose accadono indipendentemente dalla nostra volontà. Le cose accadono comunque, quali che siano le nostre intenzioni, le mie intenzioni. Bisogna, dunque, rassegnarsi al caso? No! Semmai, è un invito a tenerne conto in vista di una ridefinizione dei nostri obiettivi e dei significati da attribuire alle nostre esistenze. Si tratta di capire cosa è effettivamente importante (Kleinman 2006). Si tratta di tenere conto – nell'attribuzione dei significati – anche dell'intervento di caso e coincidenze. "Le coincidenze racchiudono l'ambiguità dell'esistenza umana, poiché se è vero che la vita sarebbe insopportabile se non avesse significato, è anche più vero che non abbiamo nessun modo per sapere con certezza se i significati che le attribuiamo sono veri o falsi, benefici o nocivi" (Jackson 2021: 188). Resta il fatto che, comunque sia, caso e coincidenze

contribuiscono a dare significato alla vita.

È una coincidenza che io sia in questo treno e non in un altro. È una coincidenza che il quadro clinico di zio Vanja si sia aggravato proprio mentre io torno a Palermo da Catania. È una coincidenza che io sia attraversato dagli influssi irregolari del contesto in cui mi trovo. Sono attraversato dalle immagini. Sono attraversato dall'immaginazione mobile, fluttuante. Al sopraggiungere di un guizzo più audace, dall'esterno del finestrino, mi viene magicamente in mente un elemento del rituale suggerito da Nathan. Secondo lo studioso, "si tratta di una caratteristica essenziale del rituale: creare uno schermo sul quale si proietta la presunta problematica del soggetto" (Nathan 1988: 8). Lui parla dei guayaki e del loro rituale cannibalico: i parenti stretti del morto non possono mangiare la carne del defunto e devono 'accontentarsi' di guardare lo svolgimento del pasto al quale possono, invece, prendere parte pienamente gli altri guayaki. Il dominio della regola regge il rituale, quale che sia il campo specifico: parentela, sessualità o cura. Ai parenti stretti non resta che attenersi alla regola e assistere al rituale: una sorta di proiezione nella quale si susseguono immagini inclusive della loro stessa proiezione di soggetti in lutto trasformati in osservatori passivi.

Io non sono guayaki. Mi chiedo, però, se il lento morire di un parente non mi assegni, senza saperlo, a un qualche spazio figurativo d'altro tipo: a uno schermo simbolico in cui io mi posso riflettere e guardare dall'esterno. A quale proiezione, o schermo equivalente, penso di stare assistendo, in questo momento, dal treno? A quale proiezione mi rimandano le immagini del passato che salgono non richieste alla coscienza? Non ho risposte nell'immediato. Ma qualcosa affiora nella mia mente, di suo, forse per riportare a bilancio l'essenziale e l'inessenziale sul quale si gioca sovente il morire. Un'altra libera associazione? Si tratta di Sacks. Si tratta di una perdita. Sacks lamenta la perdita di una zia: ne parla come del venir meno di "una presenza costante nella [sua] vita" (Sacks 2015: 21). La costanza rassicura. La costanza è forma di continuità che dà sicurezza. Ne parla, Sacks, come "semplicemente zia Birdie, una componente essenziale della famiglia" (Sacks, Ivi). Cosa è veramente essenziale e cosa non lo è, più in generale, nell'esistenza di un individuo? Perché diamo per scontate alcune presenze costanti, nel fluire della nostra vita, finché un evento irrompe nella continuità persistente del vivere e ce lo ricorda con forza?

La morte, più di ogni altra cosa, ce lo ricorda: producendo discontinuità, interrompendo attraversamenti. Ho l'impressione, alla lunga, che questi ricordi che affiorano nella mia mente costituiscano una sorta di schermo in cui si proiettano immagini che hanno a che vedere con la morte e con

la vita. I ricordi, più che traccia di un passato che torna a galla per sé, in alcuni contesti possono rappresentare un filo narrativo in cui immagini in sequenze si improvvisano schermo su cui riflettere il presente in relazione comparativa con il passato che si vorrebbe recuperare e con il futuro che si vorrebbe addomesticare. Per quanto riguarda la morte, anche se vista come una forma di discontinuità con la vita, una sorta di nulla che attende il morente, non necessariamente produce disperazione o stati d'animo contrastanti.

17.45. In *Gratitudine*, Sacks, da non credente, racconta l'ultimo periodo della sua vita, quando sapeva già di dover morire, si trovava faccia a faccia con la morte e aveva deciso di fare un bilancio della sua vita passata per capire quale senso di compimento darle. Più in generale, la fine si accompagna spesso, in molti, alla ricerca di un senso di compimento che coincide con quelle finalità che ci si era preposti di ottenere e che sono, poi, state effettivamente realizzate. La morte imminente – se si rimane lucidi – è, per l'appunto, un venire alle prese con quelle considerazioni che richiamano le nozioni centrali di inizio e fine riconsiderate nei loro aspetti congiuntamente individuali e sociali. Nel caso più specifico di Sacks, è come se egli acquisisse il quadro dell'insieme grazie a una sorta di lontananza che si instaura con la propria vita ormai a termine. È grazie a uno 'sguardo da lontano' che riesce a vedere la propria vita nel suo insieme interconnesso: "Negli ultimi giorni sono riuscito a considerare la mia vita come da una grande altezza, quasi fosse una sorta di paesaggio, e con una percezione sempre più profonda della connessione fra tutte le sue parti" (Sacks 2016: 27).

La cosa che può stupire, leggendo *Gratitudine*, è che Sacks non si arrabbia per la fine prossima; Sacks non ha, pensando alla morte, sentimenti di rivolta stizzita o di astio esacerbato verso nessuno. Semmai, è grato di aver vissuto una vita piena e soddisfacente: una vita in cui dice di avere ricevuto e dato tanto. È pronto ad andarsene; è in pace con se stesso e con il proprio passato visto e percepito con un senso di profonda gratitudine. Ha vissuto fino a ottant'anni senza danni fisici o mentali, con un lavoro che ha sempre amato molto e non ritiene, dunque, di doversi lamentare. Deve solo scegliere come trascorrere gli ultimi mesi della sua vita, senza sprecare il tempo rimasto a sua disposizione. Ha, infatti, grande consapevolezza del fatto che non ha tempo da dedicare all'inessenziale, ma deve, semmai, concentrarsi sulle cose che sono di maggiore interesse: gli amici, gli affetti, la scrittura, il nuoto. La questione ha anche un risvolto temporale d'ordine più concettuale: il futuro si restringe, diventando quasi inesistente, mentre il presente prende tutto il

primo piano; il dovere della pianificazione si annulla e il rilievo viene assunto dal piacere dell'atto in sé, compiuto nel presente, nella prossimità dell'agire. Si ritrova, suo malgrado, nel divenire che lo proietta nel presente: un presente senza futuro. Per Sacks, ormai nell'ultima fase della vita, la morte non è qualcosa di lontano e astratto, ma una realtà concreta e tangibile. Ciò non toglie spazio, comunque, ai bei ricordi, alla piacevole irruzione del passato.

Una bella rievocazione, nel suo libro, riguarda lo Shabbat ebraico. Sacks è omosessuale, mai veramente accettato dai genitori, e questo aspetto ha avuto, in passato, una influenza notevole sulla sua vita e sulla decisione di andare a vivere negli Stati Uniti, lontano da casa, dalla famiglia e dalle pratiche religiose intolleranti nei confronti della sua inclinazione sessuale. In seguito, tuttavia, anni dopo, si recherà con il suo compagno, in occasione della festa di una cara parente, in Israele; l'accoglienza che i suoi parenti gli riserveranno lo riporterà, con la memoria, ai bei tempi dell'adolescenza in cui lo Shabbat era un modo per festeggiare la socialità, per stare insieme con gli altri parenti e amici in pausa dal lavoro – in una sorta di parentesi temporale in cui era consentito spogliarsi della propria identità usuale – e felicemente dedicarsi alla famiglia, al piacere di fare visita, ai passatempi preferiti.

In Israele, dopo anni, finalmente Sacks si sente accettato, fa pace con se stesso e con il suo passato, va indietro con la memoria ed esprime alcune considerazioni relative alle sue scelte esistenziali: “La pace dello Shabbat, di un mondo che si ferma, di un tempo fuori dal tempo, era palpabile, pervadeva ogni cosa, e mi ritrovai impregnato di un umore meditabondo, qualcosa di simile alla nostalgia, mentre mi chiedevo come sarebbe stato se... come sarebbe stato se A e B e C fossero andati in un modo diverso? Che tipo di persona avrei potuto essere? Che genere di vita avrei potuto vivere?” (Sacks 2016: 53). Volgere il proprio sguardo indietro, alla propria vita vissuta, è anche un modo per meglio mettere a fuoco alternative che si sono presentate in passato e non sono state selezionate. Volgere lo sguardo indietro è anche un modo per riposizionarsi nel presente rispetto a scelte giuste o sbagliate. Vale per Sacks, vale anche per me. Io mi chiedo se non siano proprio le narrazioni di morti altrui – o di morti prossime – a costituire il mio schermo riflesso: lo schermo – quello di cui parla Nathan – che ho istintivamente adottato per affrontare un evento luttuoso, lo schermo che mi scorre davanti mescolando immagini e storie mie e di altre persone coinvolte nell'atto finale del terminare la loro vita. Vedremo, man mano che la scrittura prenderà posto e le idee si chiariranno!

Quel che spero sia chiaro è che “io non scrivo in qualità di guida a cui affidarsi, una guida che mette in ordine i collegamenti esistenti tra le categorie teoriche e il mondo reale, ma nella veste di chi espone punti di impatto,

curiosità e incontro” (Stewart 2007: 5). Potrei scrivere per cercare di capire a fondo e spiegare, a me stesso e ad altri, tutto: tutto il possibile, tutto ciò che ha a che fare con la realtà esterna e lo scorrere della vita, con il tempo passato che torna e quello futuro che si prospetta. Potrei provare a farlo. Potrei scrivere con questo intento. Intendo, invece, proiettarmi nella situazione che sto vivendo senza mettere avanti rapporti di causa ed effetto presupposti. Intendo entrare nel gioco del divenire senza prenderne troppo le distanze, lasciando parlare la narrazione nel suo sgorgare in prossimità dello scorrere degli eventi.

18.30. Mia moglie viene a prendermi alla stazione ferroviaria di Palermo. Il treno mi sorprende con il suo dolce arrivo. Io sono perso nei miei irrisolti pensieri. Sono ancora sotto l’influsso delle immagini sfreccianti, tutto preso dalla mia immaginazione. Non mi spiace la sensazione del ritorno a casa. Ha un sapore quasi sacro, fuor dall’ordinario. Sono lontani i tempi di Tallinn, le partenze per lunghi mesi, l’alternarsi del caldo soffocante sulla pelle in Sicilia e del freddo appiccicato sul naso gocciolante in Estonia. L’aria è tiepida, oggi, a Palermo. I passeggeri si riversano sul molo a frotte, si proiettano fuori dalle vetture come sciami d’api in cerca di polline inesistente. Hanno tutti fretta. Ma dove vanno? Che destino li attende? In cosa credono? Come vivono? Io esito. Do un’occhiata, dal finestrino, alla folla in fermento. Poi, mi alzo di scatto, afferro la valigetta, mi lancio fuori – per dirlo in chiave metaforica – come uno sputo sfatto sul molo schifato.

So già che le notizie non saranno buone. Lo zio Vanja è agli sgoccioli. La fine è prossima. Nel cumulo sparso dei pensieri, mi passa per la mente una poesia di Montale: “Forse un mattino andando in un’aria di vetro,/arida, rivolgendomi, vedrò compirsi il miracolo:/il nulla alle mie spalle, il vuoto dietro/di me, con un terrore di ubriaco./Poi come s’uno schermo, s’accamperanno di gitto/alberi case colli per l’inganno consueto./Ma sarà troppo tardi; ed io me ne andrò zitto/tra gli uomini che non si voltano, col mio segreto” (Montale 1984: 51). Rimando ossessivamente a mente la poesia, rifletto un istante sul suo significato, mi allontano dal vagone. Mi destreggio tra la folla, mi chiedo sbigottito: c’è un qualche collegamento con lo schermo di cui parla Nathan? Sono, le mie, libere associazioni? O c’è altro? Lo schermo di cui parla Montale rappresenta l’illusione del vero e la fragile inconsistenza delle cose, vana e ingannevole; lo schermo di cui parla Nathan consentirebbe, invece, una presa di distanza da se stessi e riporterebbe alla trasformazione del soggetto del fare in soggetto del vedere (che, così, può sottoporsi al rituale collettivo). Inoltre, nel treno, si era creato, attraverso la finestra, una sorta di schermo immaginario che si

confondeva con il reale da me intravisto a sprazzi. Fantasticavo? Cercavo vie d'uscita?

Ciò che è certo è che siamo sempre, nell'arco della nostra vita, in presenza di qualche schermo, vero o immaginario. Siamo proiettati nel mondo, nella sua prossimità, in quanto soggetti osservatori che non possono sottrarsi al profluvio incessante di immagini proposto dalle varie circostanze in cui siamo attori. Siamo nel mondo incorniciati da qualche finestra, porta, riquadro o forma dell'orizzonte che ci consente di vedere ciò che è al suo interno secondo alcune modalità e non altre. Osserviamo il mondo e ne siamo, al contempo, incorniciati. Evito, intanto che penso alle circostanze e alle cornici, qualche passeggero. Inciampo su una valigia. Scavalco un cagnolino. Salto il guinzaglio che mi si para davanti. Ho una fitta improvvisa al polpaccio. Come mai? Arresto il fluire dell'azione, tergiverso nelle mie risoluzioni. E se ci scrivessi? Scrivere sul dolore, sul morire, senza prendere tempo? Sul treno, ho preso tanti appunti. Come potrei veicolare, però, il senso del morire di un parente che intacca il mio stesso senso del vivere ordinario? Non avrei la distanza necessaria. Non potrei certamente scrivere con calma, godendomi il mio solito sperimentalismo camuffato dalla leggerezza delle parole o i passaggi autoriflessivi che recuperano l'emergere del soggetto in transito: quel soggetto in transito che io vorrei essere senza colpo ferire. Sono fin troppo vulnerabile. Sono fuori assetto stabile. Dovrei, forse, decidermi ad adottare più apertamente la vulnerabilità come schermo rispecchiante di azioni e pensieri: per riflettermi, per avere un rimando – deformante – a me stesso nel mondo che mi circonda e mi stempera. Ma non è forse una delle funzioni dello schermo – di cui parla Nathan – quella di rimandare a se stessi, criticamente, mentre si pensa di osservare altro e altri?

Pensare alla morte e scriverci allo stesso tempo è come vedersi riflessi in uno specchio che, simultaneamente, lascia filtrare il movimento degli altri individui e degli oggetti tutt'intorno a sé. Questo specchio può persino assumere – è il mio caso – i tratti riflessi di un'auto-etnografia in cui un soggetto racconta ciò che sente e pensa nella prossimità della morte di un parente caro. Alcuni quesiti si pongono in ogni caso, quale che sia la mia decisione a riguardo: raccontare la morte è legittimo? Fino a che punto lo è? Nessuno ha mai avuto esperienza della morte e lo ha raccontato. Con quali certezze, allora, parlare della morte? Non è meglio parlare di vita in fondo? Tutti dovremmo sapere cos'è la vita: ne siamo al corrente vivendo. O no?

Parlare di morte non deve stupire, tuttavia, più di tanto: ha una sua legittimità in quanto vita e morte sono strettamente collegate; l'una riporta verso l'altra. Parlarne in chiave auto-etnografica, per quanto triste possa essere, ha una sua

pertinenza: il rimando congiuntamente d'ordine culturale ed esistenziale che tiene conto del caso e della pianificazione. Nonostante non si possa parlare di vera e propria auto-etnografia, Morin fa qualcosa del genere, quando dice che, scrivendo il suo libro sulla morte, ha cercato “di trovare una scappatoia alla tragedia della morte” (Morin 2002: 341). Gli intrecci di programmazione futura e casualità costituiscono l'essenza del vivere. Nell'approssimarsi della morte, la programmazione di un'esistenza si azzera e si è costretti a cedere al casuale presentarsi della morte: “l'uomo vive nel caso: egli ha in sé il caso, anzi è fatto per incontrare il caso e combatterlo, addomesticarlo, sfuggirgli, rendendo fecondo giocare con esso, per subirne il rischio e cogliere la buona sorte [...] La morte è in primo luogo il rischio permanente, l'alea che insorge a ogni cambiamento del mondo e a ogni progresso della vita” (Morin 2002: 351). Combattere il caso è un po' come combattere la morte: l'uno e l'altra sono, se non altro di primo acchito, incomprensibili, inevitabili. Ragion di più, però, per studiarli in chiave auto-etnografica, senza ingaggiare un combattimento all'ultimo sangue, semmai scivolando nel loro divenire, tenendo conto dei loro vari e possibili intrecci.

18.45. Un problema si pone in ogni caso: come veicolare il vissuto? Secondo quale forma di scrittura è possibile farlo? Dovrei, forse, concepire questo scritto alla maniera di T. S. Eliot: come una rapsodia incentrata sulla dimensione temporale i cui correlativi oggettivi, parlando da sé, mi aiuterebbero a dare espressione a sentimenti mortificati, malamente formulati. Eliot ha avanzato, a suo tempo, l'ipotesi di una poesia fondata sui correlativi oggettivi, cioè su una serie di oggetti o contesti o avvenimenti che, rimandando a una emozione o uno stato d'animo specifico, costituirebbero l'impalcatura di una poesia e il suo orientamento narrativo, cognitivo ed emotivo (Eliot 1920). Ne è esempio la famosa composizione *Rapsodia su una notte di vento*. In questa poesia, Eliot racconta di un individuo che fa una passeggiata nel buio della notte solitaria e descrive alcuni oggetti che si collegano alle sue emozioni in chiave surreale, finché, a un certo punto, decide di tornare a casa e di mettersi a letto pronto ad affrontare, trascorse le restanti ore, una nuova giornata. L'apparente futilità del tema principale – passeggiare nella notte, forse a causa di insonnia – nasconde importanti problemi di ordine metafisico ed esistenziale quali la percezione del tempo, lo scollamento del soggetto dal vissuto ordinario, il dialogo surreale con gli oggetti, la manifestazione del mondo in modalità distorta e paradossale.

Più che veicolare un senso di impossibilità del vivere o una visione distorta della realtà, però, io vorrei pensare alla morte come modalità per tornare alla

vita e apprezzarne maggiormente le gioie. Potrebbe essere, il mio, un inno alla vita, un inno a vivere meglio, come d'altronde afferma uno dei fondatori della tanatologia: "Conoscere meglio la morte vuol dire ammettere la sua necessità per il rinnovamento della vita" (Thomas 1976: 567). "Ci vieni?" dice intanto mia moglie, strappandomi ai miei fluttuanti propositi. E aggiunge: "io devo passare a prendere i miei genitori e tu, se non vuoi vedere lo zio, puoi aspettarmi giù qualche minuto". Non ho indugi, nonostante voglia tenermi in disparte, essere invisibile a me stesso e agli altri: voglio rivedere lo zio Vanja. Vorrei pure, in contrappunto, essere invisibile in queste situazioni. È uno dei miei – solo miei? – modi di reagire di fronte alla morte: rendermi invisibile, annullarmi alla presenza degli altri, rinchiudermi nel dolore, accusare le fitte della sofferenza in solitudine. Eppure, i rituali, soprattutto quelli relativi alla morte, richiedono una grande partecipazione collettiva e solidale.

Una delle finalità del rituale consiste proprio nell'accompagnare – insieme agli altri, con amici e parenti – il morto verso un aldilà, oltre la soglia, conferendogli 'socialità', facendolo sentire meno solo. Qualche parente, tuttavia, resiste, se ne sta in disparte e preferisce l'amarezza della solitudine, della distanza. E io sono uno di quelli! Ma anche per il morente non è semplice. Il dissidio emerge. I sentimenti sono contrastanti. Scrive Noll: "Da quando si è sparsa la voce che ho un cancro, molti conoscenti mi scrivono e mi telefonano, vogliono vedermi ancora una volta da vivo, e penso non pensino affatto che forse io non voglia vederli; partono dal presupposto convenzionale che colui che è prossimo a morire voglia rivedere il maggior numero possibile di conoscenti" (Noll 1985: 178). Siamo così sicuri che farà piacere allo zio Vanja vedere me e mia moglie? Lui sta per morire. Lui sa che potrebbe essere la nostra ultima visita. Ma non possiamo essere certi che sia un suo desiderio vederci. Che farei io al suo posto? Vorrei mostrarmi agli altri, chiunque esso sia, in un letto di morte? Vorrei mostrarmi nella diversità dolorosamente provvista dalla prossimità della morte?

19.15. Parcheggiamo sotto casa. Due passi appena e siamo davanti il portone. Saliamo in ascensore. Rinuncio alla mia solita rampa di scala a piedi. Mi aggiusto il codino, metto le mani in tasca. Tocco la fibbia della mia cintura e faccio il gesto di sintonizzarmi come se fossi una radio gracchiante. Tiro indietro la lingua, la rimetto al suo posto. Continuo così per un po', ma non so nemmeno perché faccio tutto questo. Un modo insolito per darmi un tono di fronte all'inatteso? Non so come presentarmi al cospetto della morte imminente? Qualcuno arriva, intanto, alla porta. Ma non ricordo più

chi viene ad aprire. Importa? Entriamo in casa. Ci dirigono verso la cucina. C'è qualche parente. Si parla del più e del meno. Si parla mestamente. Si conversa. Si attende. Cos'altro si potrebbe fare? Stare in silenzio? Lo preferirei.

Ricordo quella volta che sono andato, con un paio di amici, a vedere Silvia per rincuorarla per la morte della sorella. Ho dato una sbirciatina alla sorella nella bara e mi sono andato a sedere, nell'altra stanza, accanto a Silvia. Lei mi ha offerto qualcosa da bere. Io l'ho messa al corrente dei fatti più recenti finché, non so come, mi sono messo a raccontarle un episodio divertente. Siamo scoppiati tutti a ridere. Lei piangeva, rideva. Com'è mai possibile che questa strana miscela abbia luogo in un simile contesto? La morte! Perché, in fondo, una delle funzioni del rituale – e raccontare un episodio divertente ne fa parte integrante – è proprio questa: mescolare ragioni e sentimenti, sensi e controsensi, serio e ilare, al fine di cominciare già, con il morto ancora in casa, l'elaborazione del lutto, mostrando solidarietà e vicinanza, chiamando a raccolta la comunità. In ascensore, mia moglie mi aveva detto: “non c'era motivo di tenerlo in ospedale, ormai è meglio che stia con i suoi cari”. Per morire in pace? Si può veramente morire in pace? La morte pacifica non è un ossimoro bell'e buono? E il rituale stesso, approntato in caso di morte, non è forse un ossimoro anch'esso? Per elaborare il lutto è necessario ricomporre, in una sorta di sintassi performativa, temi opposti quali bene e male, aldilà e al di qua, ragione e sentimento, vivere e morire.

Per prendere le distanze dalla situazione, io cerco frettolosamente, nella mia mente, la traduzione in francese di “essere agli sgoccioli”. In francese si potrebbe dire: *être au bout du rouleau*. È il mio modo – pensare alla traduzione – di spostarmi altrove con i miei pensieri? Traduco, verosimilmente, per fingere a me stesso che la dimensione cognitiva prenda il sopravvento e il resto vada in secondo piano: gli affetti, la tristezza, il dolore, l'ansia. Dissimulo. Traduco per far credere a me stesso che mi impegno in un semplice passatempo: come se l'ordinario, riaffermandosi, ricomponesse il discrimine posto tra il bene e il male.

19.21. In cucina, mentre si parla di parenti lontani e di morti recenti, tutto stretto in un angolo, rincantucciato in me stesso, io impegno la mente obbligandola a lavorare in un'altra direzione, a prendere le distanze, come se fosse la mente di un altro e non la mia. Niente di strano in tutto questo! In Occidente, crediamo di essere tutt'uno con la nostra mente. Invece, nella pratica zen, la mente viene considerata uno dei tanti elementi del nostro ego che tende, però, molto spesso, a sfuggire al nostro controllo e ci orienta al di

fuori delle nostre stesse intenzioni. In sostanza, molto spesso la mente diventa un ostacolo alla realizzazione di sé, tanto cara nelle pratiche della meditazione orientale. In un contesto luttuoso, io cerco di prendere le distanze dalla mia stessa mente che torna, nonostante tutto, capricciosamente, a battere sul mio stato d'animo dolente. Io penso ad altro. Mi impegno. Mi metto a tradurre alcune espressioni in altre lingue. Essere agli sgoccioli? Traduco in spagnolo, in inglese, in francese. Poi, torno nuovamente sulla scena, torno a me stesso.

Il tempo dello zio Vanja è venuto lentamente meno, si è esaurito. È agli sgoccioli. Siamo esseri a tempo! Lo dimentichiamo spesso. Dimentichiamo che, ogni giorno vissuto, è un approssimarsi inevitabile alla morte. Ce lo ricordiamo quando succede qualcosa di nocivo che interrompe l'apparente continuità del vivere: un incidente, una crisi, la morte prossima o già avvenuta di una persona cara. Così è per me se non altro! Da qualche anno, io vivo con la presenza della morte dentro di me. Mia madre ha il morbo di Alzheimer e la rapida progressione della malattia mi rende consapevole del fatto che il tempo stringe inesorabilmente. Diversamente da altre malattie terminali, l'Alzheimer, crea un circolo denso di sofferenza nei parenti che non vedono soltanto la persona cara patire le conseguenze della malattia, ma sono inoltre costretti a prendere coscienza del fatto che l'identità si sbriciola e il passato si perde. La situazione in cui mi trovo – figlio scarsamente riconosciuto dalla madre senza identità – mi fa riflettere sul senso da assegnare alla morte e al modo in cui essa fa capolino nelle nostre vite in modi molteplici.

La morte può assumere diverse forme. “Per esempio, la *morte fisica*, che si manifesta attraverso il livellamento conseguente all'entropia e mostra su vasta scala la fragilità dell'universo. Per il cristiano tradizionalista è altrettanto orribile la *morte spirituale*, ossia la morte dell'anima che si trova nella condizione di peccato mortale, destinata ai tormenti dell'Inferno. Ugualmente angosciante è la *morte psichica* del malato di mente: quella del depresso, [...] del catatonico bloccato nella propria immobilità, dello schizofrenico completamente chiuso nel suo autismo. Infine, c'è la *morte sociale*, infamante ma purtroppo diffusa: l'allontanamento, il ricovero in strutture psichiatriche, l'ostracismo, il pensionamento o il collocamento in un ospizio” (Thomas 2006: 27). Nel caso di mia madre, noi fratelli siamo stati costretti a prendere questa decisione: collocare mia madre, a nostre spese, in una casa-famiglia per anziani e malati di Alzheimer. Non l'abbiamo considerata una morte sociale.

Vivere in una casa-famiglia non è un vero allontanamento: ha consentito a noi fratelli, semmai, di potere continuare a vederla e a lavorare senza doverci preoccupare di ciò che di pericoloso avrebbe potuto fare se fosse invece stata, in casa, da sola. Mia madre vive, adesso, in compagnia e sotto la sorveglianza

di persone specializzate che si possono prendere cura di lei in nostra assenza. Detto ciò, mi sento in colpa. È come se fossi responsabile di qualcosa la cui causa non riesco a trovare. Non so più a chi chiedere del mio passato. Non so più con chi gioirne. Non avrò più conferme. Il senso stesso della mia identità, con la morte di mia madre, è in pericolo. Il senso di identità proviene in gran parte dal riconoscimento che ricaviamo, in ritorno dallo sguardo altrui. Lo sguardo di mia madre andava di pari passo con il recupero del passato che lei mi consentiva interagendo.

19.27. Intanto le immagini scorrono nella mia mente, prendono il posto di quelle del treno, si asserragliano al mio interno. Ma ho la viva impressione di non essere io a richiamarle alla mente: è come se avessero una loro autonomia. Questa sequela di immagini non è che un espediente – così lo percepisco – per alleggerire la mia dimensione emotiva, per smussarla dall'eccesso di asperità indesiderate. Me ne rendo bene conto, adesso, alla lunga, mentre mi appoggio al muro della cucina, con le braccia conserte, e osservo la 'circolazione' della chiacchiera tra i vari parenti, tutto intorno al tavolo, nella stanza. Si inganna il tempo parlando, raccontandosi aneddoti del passato, attendendo l'accadimento. Si rimane in attesa? In *Dell'imperfezione*, Greimas considera l'attesa una sorta di motore esistenziale, una molla narrativa che anticipa l'azione, l'alimenta e costituisce, perfino, la dimensione autonoma dell'esperire, "oggetto di presa estetica *per sé*", indipendente dalla programmazione del fare (Greimas 1988: 31). Ma come si riconfigura praticamente – mi chiedo – questa idea di attesa per un moribondo, per qualcuno che sa di essere agli sgoccioli e di non avere più il piacere di potere programmare? Come si riconfigura questa attesa per i parenti? Che vuol dire aspettare di morire? Dovrei essere in punto di morte per averne esperienza diretta e potere rispondere a queste domande con certezza: dovrei essere sul punto di andare oltre la soglia della vita.

Io posso soltanto essere a conoscenza dell'attesa in quanto parente del moribondo: al di qua dell'esperienza, risiedendo nella vita che mi resta fortunatamente da vivere. Intanto, mentre penso all'intreccio di attendere e morire, una voce proveniente dall'altra stanza ci dice che dobbiamo avere ancora un po' di pazienza: stanno lavando lo zio Vanja e non hanno ancora finito. Io e mia moglie attendiamo in cucina, con altri parenti, contribuendo anche noi alla chiacchiera di tanto in tanto. 'Ripassiamo', a turno, le morti recenti e meno recenti, le sofferenze proprie e altrui, le medicine efficaci e meno efficaci, gli interventi risolutivi dei dottori.

Io, per mia parte, non posso fare a meno di pensare ad alcuni casi etnografici

pertinenti. In *Final Negotiations*, per esempio, Ellis racconta la sua storia d'amore mettendo in rilievo l'intreccio di vita e morte che aveva riguardato la malattia del proprio compagno. Ciò che Ellis sottolinea particolarmente, nel suo libro, è che l'idea del 'finire' è complessa e strategica: richiede negoziazioni che non sono mai veramente finali, non finiscono mai, perché – nonostante i libri ne traspongono alcune finalità in modo apparentemente definitivo – “le memorie dei dettagli inespresi e i percorsi di storie alternative, tuttavia, permangono” (Ellis 1995: 337). La memoria dei nostri cari permane, nonostante sia molto difficile esprimere – a parole o in forma scritta – tutta la profondità dei dettagli che hanno accompagnato – quella che chiamiamo – la fine.

E che vuol dire, d'altronde, finire? Non è, forse, la memoria un altro modo per prolungare l'esistenza dei defunti al di là della loro effettiva fine biologica? Nel frattempo, mentre il mio pensiero vaga alla ricerca di un senso univoco da attribuire al finire, qualcuno ci dice che possiamo entrare nella stanza dove si trova lo zio Vanja. Hanno finito di lavarlo. È pronto per riceverci, anche se, non potendo parlare, suppongo che potremo soltanto limitarci a stare in silenzio, con lui, nella stanza. Percorro lentamente il corridoio, prendo tempo, mi lascio scavalcare da mia moglie. Arrivo nei pressi della stanza da letto e decido di rimanere sulla soglia. Sono sulla soglia non soltanto fisicamente, ma anche mentalmente, simbolicamente. Mia moglie, più risoluta, si dirige verso lo zio Vanja. Gli prende la mano. Lui la stringe e dice qualcosa che non capisco bene. Più che altro farfuglia qualcosa. Una delle sue figlie traduce, per noi, volgendosi fisicamente verso mia moglie: “è contento di vederti, ti stringe la mano, quale onore!”. Io, da parte mia, sospetto che sia l'ultima volta che vedo lo zio in vita. Mi chiedo, perplesso, se lo zio non ha la forza di salutare tutti come si deve e si riserva di farlo, risparmiando le energie, solo con quelli a cui vuol significare tutto il suo affetto. Sulla soglia della porta, più che altro, io sentivo un rantolo somnesso, prolungato. Rimaniamo, qualche minuto, io e Licia. Poi, andiamo via.

Mentre ci dirigiamo verso la porta di casa, mi torna continuamente in mente l'immagine dello zio Vanja su un fianco, con la benda su un occhio, tremante, che si lamenta per il dolore. Non era certamente questa l'immagine finale che volevo avere dello zio Vanja. Ma è anche vero – benché sia duro accettarlo – che, per quanto sofferta, questa immagine mi interroga sul senso del finire. Cosa vuol dire veramente finire? E che rapporto si instaura tra la morte – scadenza finale del vivere – con altre forme del finire meno traumatiche – per esempio, fine malattia e guarigione – ma altrettanto importanti nelle dinamiche culturali?

20.10. Mi precipito giù per le scale con balzi e slanci in avanti. Arrivo giù, attendo mia moglie. Ripenso alle sofferenze dello zio Vanja. Ripenso ai suoi lamenti. Ripenso alla fine ormai prossima. È meglio morire improvvisamente, senza colpo ferire, oppure andarsene “avendo la possibilità di lasciare in ordine le proprie cose, contribuire a pianificare il proprio funerale, condividere e rivivere i ricordi, dire addio, perdonare ed essere perdonati e dire le cose che andrebbero dette” (Heath 2008: 33)? Heath sembra propendere per questa seconda ipotesi. Io preferirei decisamente morire di botto. Mi piace l’idea che la morte possa essere ‘ammansita’ attraverso la pianificazione, ma non vorrei soffrire nel processo. La pianificazione, in ogni caso, non ha soltanto una funzione ordinatrice di tipo economico, ma è anche strumento del rituale. Le forme più ritualizzate del morire possono avere questa funzione: decretare la vittoria dell’umano sulla morte. Tra i dinka, per esempio, il Maestro d’Arpione, appartenente al clan sacerdotale, al compimento della sua vita decide di morire: sceglie quindi il luogo e il tempo. Viene posto nella tomba e, per sua volontà, viene soffocato. Lienhardt spiega che questo atto “è strettamente collegato a una vasta serie di associazioni che hanno tutte a che vedere con il trionfo sociale sulla morte e sui fattori che la producono nella terra dei dinka” (Lienhardt 1961: 317).

Quello che, in Occidente, potrebbe essere considerato l’assassinio, abominevole e a sangue freddo, di un vecchio senza forze, tra i dinka è invece un atto rituale che consente di trasmettere, ritualmente, il soffio vitale dal maestro al discepolo. La morte naturale viene, in questo modo, soggiogata e respinta grazie all’atto di volontà di un singolo individuo. Si potrebbe dire, senza esagerare, che, nel caso dei dinka, si muore per la società e contro la morte. In Occidente, questo legame stretto tra individuo e società – nonché tra maestro e discepolo – è meno forte, forse addirittura assente in molti casi. “Molti riti e comportamenti da noi appena citati non sono più riscontrabili nel mondo occidentale odierno: possessione, reincarnazione, culto degli antenati..., e ciò restringe sensibilmente la gamma delle relazioni vivi-defunti” (Thomas 1976: 549). Ciò induce a riflettere su Noi e gli Altri in chiave comparativa – e sulle diverse forme di ritualità che accompagnano la morte e la vita – non soltanto in una prospettiva di approfondimento della storia delle discipline socio-antropologiche, ma anche al fine di meglio comprendere quelle forme di compensazione che sono instaurate, nel tempo, per marcare questa forma di ineliminabile discontinuità esistente tra la vita e la morte.

23.45. È quasi mezzanotte. Mi metto al computer. Mi metto a scrivere. So già che passerò la notte in bianco. Non ho un briciolo di sonno. Tanto vale

– mi dico – impegnare i miei pensieri, colorarli di note scritte, affrancatrici dalle emozioni vissute. Decido di trasformare il vissuto in testo. Decido di tradurre le mie sensazioni in logiche possibili della narrazione scritta. Decido di trasformare gli appunti presi in treno in una vera e propria etnografia. Scrivo. Faccio qualche pausa. Prendo un caffè. Sono sicuro di andare nella giusta direzione? Che importa! Scrivo. Rileggo e riscrivo. Da antropologo? Scrivo per conoscere me stesso. Scrivo, al contempo, per fare emergere le prospettive culturali che mi orientano. “L’antropologo conosce le prospettive culturali usando lui stesso prospettive che sono tuttavia culturali” (Miceli 1990: 131). Scrivo riflessivamente, cercando di attenermi ai miei flussi cognitivi ed emotivi, lasciando trasparire i loro movimenti traballanti. Scrivo transitivamente facendo riferimento alla letteratura sull’argomento, prendendo le distanze da me stesso. Intenzionalmente, mi dibatto tra la prossimità e la distanza. Tiro fuori dagli scaffali della mia libreria i testi più significativi, per me, sul momento, sul tema della morte: rimandare ad altri testi, pensando in termini ‘scientifici’ è sicuramente un modo per prendere le distanze. L’ideale sarebbe, dal mio punto di vista, scrivere un testo enunciato in prima persona in cui i movimenti riflessivi rimandino instancabilmente a questioni teoriche più ampie.

L’ideale sarebbe associare le riflessioni sul morire e sul vivere in un intreccio inestricabile. Si può concepire la vita come qualcosa in sé, un’entità con un significato – coincidente a volte con la sua stessa ricerca *in itinere* – che non risiede al di fuori di una sua definizione e pratica; in alternativa, si può concepire la vita in relazione al suo – presupposto – antonimo quale è la morte e pensare il suo significato nell’intreccio di rimandi che ne deriva. In questo secondo caso, ci sono due opzioni per lo studioso: si può gettare sull’articolazione vita-morte uno sguardo comparativo, d’insieme, che tende a cogliere i tratti più generali delle varie culture oppure, al contrario, ci si può dedicare a etnografie che approfondiscono questioni interne a una singola cultura.

Quale che sia la prospettiva, comparativa o etnografica, si può inoltre decidere di rimanere ‘a casa propria’ e lavorare sulla cultura di appartenenza oppure andare lontano, in contesti più esotizzanti e stranianti. La decisione relativa agli orientamenti teorici e metodologici da privilegiare spetta allo studioso, nella consapevolezza delle gravide implicazioni epistemologiche che questa scelta comporta. Io so già che privilegerò la connessione tra la vita e la morte in un contesto non esotizzante. So già che produrrò una auto-etnografia. Desidero partire dal mio stesso coinvolgimento. Desidero svuotarmi e riempirmi di me stesso e degli altri, dei contesti e dei testi che mi

tornano in mente per libere associazioni.

23.58. Quale che sia la prospettiva adottata, resta il fatto che un'indagine sulla morte difficilmente rimane all'interno di un solo settore del sapere: indagare sulla morte significa percorrere i diversi intrecci di cui si compone una cultura al suo interno e, persino, al suo esterno. Un esempio è fornito da una ricerca di Lock in cui l'autrice compara gli approcci alla morte – e alla vita – degli americani e dei giapponesi (Lock 2002). In Canada e negli Stati Uniti, viene comunemente accettato che a una persona, dichiarata morta cerebralmente, venga espantato un organo al fine di un trapianto. Se dichiarata morta cerebralmente, nonostante altre parti del corpo siano ancora in funzione, la persona viene effettivamente considerata morta e un organo può, legalmente, venire espantato. In Giappone, invece, questa definizione di morte cerebrale ha sollevato forti critiche – nonostante una commissione nominata allo scopo abbia dato parere favorevole all'espianto – perché i giapponesi pensano, in genere, che la morte cerebrale non sia una vera e propria morte. L'idea, in Giappone, è che la morte necessiti di rituali appropriati e ben espletati – protratti nel tempo – affinché possa essere considerata tale: l'espianto di un organo in caso di morte cerebrale non consente questo lungo processo richiesto culturalmente.

In definitiva, i giapponesi considerano la morte, più che un fatto puntuale, un vero e proprio processo elaborato attraverso rituali appropriati. Questo rifiuto della morte cerebrale – delle sue conseguenze – da parte dei giapponesi rimanda a diversi elementi, interessanti da prendere in conto da un punto di vista antropologico. Per i giapponesi, la testa non è la sede della soggettività e umanità: è il corpo, tutt'intero, che gioca una parte importante nell'attribuzione di questi tratti all'individuo. E il corpo, nel suo insieme, è importante sia per il morto in sé, in quanto unità integrata, sia per i parenti che devono affrontare i rituali mortuari e l'elaborazione del lutto. La morte non viene considerata un evento puntuale – il trapasso in una sola volta – ma un processo che abbisogna di una dimensione temporale adeguata. La conseguenza è che la concezione culturale della morte entra in contrasto, in Giappone, con le considerazioni mediche e legali. Si può affermare, alla luce di questo esempio tratto da Lock (Lock 1997), che la definizione medico-legale di morte non sempre è da considerare migliore di una concezione più ampiamente culturale; anzi, si potrebbero capovolgere i termini della questione affermando che persino la definizione medico-legale non è che una definizione, tra le tante, della morte e che questa definizione dipende dall'impianto culturale in cui è stata formulata.

In Canada e negli Stati Uniti, come si è detto, la sede dell'umanità e soggettività di un individuo risiede nel cervello e la dichiarazione di morte cerebrale diventa una conseguenza legittima, innocua, che non crea nessun problema. Morto il cervello, muore simbolicamente l'individuo! Le cose, come si è visto, vanno diversamente in Giappone proprio perché la morte è vista come un processo che coinvolge il corpo dell'individuo nel suo insieme e non come partizione di singoli organi. L'insistenza sulla morte in quanto fatto culturale che necessita di un adeguato processo rituale e temporale affinché i vivi e i morti possano essere in pace, non è una novità tuttavia. Gli studi di Van Gennep (Van Gennep 1981) e Hertz (Hertz 1978) hanno messo in rilievo questo aspetto: nel caso di Van Gennep, elaborando una struttura tripartita del rito di passaggio valida anche per il defunto e i parenti; nel caso di Hertz, studiando le doppie esequie e mostrando quanto importante queste siano per il processo di elaborazione del lutto e dei relativi rituali mortuari compiuti nel tempo.

Secondo i due autori, la morte viene presa in conto, nelle varie culture, in quanto processo complesso che coinvolge sia i vivi sia i morti nelle loro reciproche relazioni. L'accettazione della perdita passa attraverso il necessario rituale, il quale richiede un certo tempo: "Noi non riusciamo a pensare alla morte come tale tutta in una volta; la persona fa ancora troppo parte della nostra sostanza, abbiamo messo troppo di noi stessa in essa; la partecipazione a una stessa vita sociale crea dei legami che non si *spezzano* in un giorno" (Hertz 1978: 90, mio corsivo). Ci vuole tempo, ribadisce Hertz, per spezzare i legami creati tra i vivi e i morti nell'arco di un'esistenza. L'interrogazione diviene, allora, a questo punto, la seguente: fino a che punto bisogna spezzare i legami con il defunto, eventualmente dimenticandolo? Fino a che punto bisogna invece mantenere qualche legame per rimanere in contatto con il defunto dopo la sua morte? In sostanza, una volta elaborato il lutto, che tipo di relazione si instaura – se si instaura – con il defunto?

01.29. Questo snodo è particolarmente delicato e bisogna fare attenzione a come interpretarlo in funzione della varietà delle culture. Si prenda l'esempio dei Manuš francesi, i quali tendono a distruggere ciò che era di proprietà del parente morto e fanno bene attenzione a non evocare la sua memoria, persino a non pronunciarne più il nome (Williams 1997). Sarebbe, dal loro comportamento, che intendano spezzare, anzitempo, qualsiasi legame stabilito tra il defunto e i propri cari. Invece, in molte culture, la morte di un individuo è solitamente accompagnata dalla costruzione della memoria

dell'individuo il quale, non essendo più in vita, viene ricordato da parenti e amici parlandone, riportando alla memoria la sua vita oppure conservando con cura e affezione alcuni oggetti che gli sono appartenuti.

La memoria dell'individuo morto si trasmette, infatti, anche attraverso i suoi oggetti che, più di ogni altra cosa, sembrerebbero consentire una continuità di rapporto materiale con i vivi. La memoria diventa, così, in modi disparati, uno strumento diretto a mantenere un legame con il defunto. Per i Manuš, invece, si innesca il processo contrario. Alla morte di un loro caro, stabiliscono un vuoto attorno al morto distruggendo ciò che gli apparteneva, imponendosi un ferreo silenzio, evitando qualsiasi accenno alla sua memoria. Ma c'è una ragione d'ordine culturale per questo: “Esiste certamente una memoria manuš ma è una memoria che non fa discorso, una memoria che non mira all'esplorazione del passato e all'accumulazione di conoscenze. Il rispetto, *ēra*, è tra i Manuš la figura che prende ciò che chiamiamo la memoria. È per rispetto che i morti non sono evocati o lo sono soltanto con precauzioni estreme” (Williams 1997: 13).

Un altro elemento della cultura manuš, che può risultare straniante a chi pensa alla morte in termini di passaggio simbolico collegato alla memoria, riguarda il rituale. Williams è attento a evitare persino la parola ‘rituale’ nel suo scritto perché, effettivamente, gli atti dei Manuš relativi alla morte e all'elaborazione del lutto non sembrano rientrare nel classico rito di passaggio e nemmeno nell'usuale casistica appartenente al rito in generale: “Bruciati, distrutti o venduti, nessun gesto rituale, nessuna parola particolare accompagna la scomparsa degli oggetti cari” (Williams 1997: 5).

L'ipotesi interpretativa di Williams è che esiste comunque, nella cultura manuš, una coerenza interna per quanto riguarda anche questo aspetto: i Manuš valorizzano il rispetto – nei confronti dei loro defunti – amplificando un vuoto e facendo risuonare un'assenza che deve cercare di mostrarsi il meno possibile attraverso segni visibili o riti. In definitiva, per quanto strano possa sembrare agli occhi di un occidentale d'altra cultura, i Manuš mantengono un legame con i propri morti attraverso una strategia del non-detto e del silenzio che sembra andare in senso contrario rispetto a quella più usuale, spezzando il contatto, camuffando il rito. È proprio questa amplificazione del silenzio e del non-detto che, tra i Manuš, rafforza il legame tra i vivi e i morti.

Più in generale, alla luce degli esempi tratti da Lock e Williams, si può dire che la dimensione temporale – ricostituita attraverso atti rituali o performativi fondati sul non-detto – sia una componente necessaria affinché il dolore derivante dalla perdita della persona cara possa essere smussato e, allo stesso tempo, venga a costituirsi un legame duraturo tra i vivi e i morti. I rituali relativi alla morte sono un altro modo per ripensare il rapporto con il tempo

e le sue risposdenze con il vivere non più inteso in successione o nella sua dimensione unicamente lineare. I rituali ripensano il tempo – lo rimescolano e lo riconfigurano – ma hanno anche un'altra funzione: riconvertono, in altro modo, il rapporto dei vivi con i morti; obbligano i vivi a instaurare un qualche rapporto con i morti. I rituali aiutano a instaurare, nell'elaborazione del lutto, la giusta distanza tra i vivi e i morti: né troppo vicini (perché altrimenti si soffrirebbe troppo per la perdita), né troppo lontani (perché i morti rischierebbero di essere dimenticati).

La giusta distanza instaurata dai vivi con i morti dipende dall'orientamento culturale ma, anche, dall'investimento soggettivo e dal tipo di continuità o discontinuità che si desidera individualmente. L'istanziamento particolare del rituale, nella sua formulazione e pratica specifica, dipende dalla cultura, oltre che dal sentire individuale, ed è inoltre strettamente correlata ad altre nozioni quali 'morte', 'vita', 'significato', 'comunicazione', 'tempo', 'memoria', 'rispetto', 'corpo', etc. Queste nozioni costituiscono un intreccio che dovrebbe essere preso in conto nel suo insieme per capire come meglio definire insieme la vita e la morte, nonché la cultura e, persino, la formulazione stessa del rituale.

Riepilogando, il passaggio dalla vita alla morte richiede una specifica ritualizzazione rappresentata da un attraversamento concreto (la pratica materiale del rituale che mette in primo piano, tra le altre cose, il corpo) e da un più astratto attraversamento (riguardante i diversi concetti intrecciati dalla cultura di appartenenza dell'individuo). In questo duplice attraversamento, un ruolo importante è rappresentato dal valore acquisito dalla maggiore o minore continuità stabilita (o da stabilire), nel tempo, dai vivi con i morti. La dinamica temporale e la disposizione dei vivi nei confronti dei morti assurgono a ruolo di primo piano. Se il rituale consente di ammansire – dopo un certo lasso di tempo – il dolore per la perdita della persona cara (creando una discontinuità e una distanza), è anche vero che l'altro volto del rituale è rappresentato dalla sua capacità di costruire comunque un legame – nel breve o nel lungo tempo – attraverso la memoria o persino il dialogo con i morti (creando una continuità e una prossimità). Quali dei due aspetti prevale o, comunque, dovrebbe prevalere? La discontinuità o la continuità tra i vivi e i morti? Si deve tendere a dimenticare i morti per evitare di soffrire troppo o si deve cercare di mantenere, il più possibile, un legame con loro, persino instaurando un dialogo fondato su un tipo di razionalità diversa da quella più comunemente accettata quale è quella fondata sull'elaborazione del lutto? Decisamente in favore di questa seconda ipotesi è Despret (Despret 2017), secondo cui è possibile stabilire un vero e proprio dialogo con i morti.

02.29. Despret critica coloro i quali pensano il lutto in termini di salvaguardia psicologica del vivente: una sorta di autoterapia, applicata a chi resta, il cui scopo sarebbe l'allontanamento del defunto dalla propria vita. L'idea sarebbe – secondo i partigiani dell'autoterapia criticati da Despret – che “i morti non hanno altra esistenza che nella memoria dei viventi, [e che la teoria del lutto] ingiunge a questi ultimi di tagliare i legami con gli scomparsi” (Despret 2017: 11). Uno degli esempi più interessanti – riportati da Despret – riguarda il caso di un commediografo francese, Patrick Chesnais, il quale, avendo perduto il figlio in un incidente, comincia a lasciargli dei messaggi in segreteria e, in seguito, a scrivergli delle lettere come se fosse ancora in vita (Chesnais 2011). Chesnais giustifica i suoi messaggi e le sue lettere – scritte a una persona defunta – dicendo che, in questo modo, avrebbe assicurato a suo figlio ancora un'esistenza: non parla di se stesso in quanto sopravvissuto il cui scopo è dimenticare, ma del rapporto che ha ancora – che vuole continuare a mantenere – con il figlio attraverso i suoi messaggi.

Despret lamenta il fatto che il comportamento di Chesnais sia stato interpretato come un modo per affrontare il lutto e potere sopravvivere al dolore per la scomparsa del figlio. Questa interpretazione è in linea con l'ipotesi che, una volta morta una persona cara, colui il quale rimane in vita deve elaborare il lutto al fine di ‘mettere a distanza’ il proprio caro e potere tornare alla vita piena avendo, finalmente, superato il dolore provato inizialmente: lo scotto da pagare è, tuttavia, l'oblio del defunto o, comunque sia, una sorta di memoria passiva. L'ipotesi di Despret è, invece, molto diversa e ha una validità generale, confermata dalla sua ricerca condotta con i vivi e sul loro modo di instaurare un rapporto con i morti. Secondo la studiosa (e le persone da lei intervistate) si tratta di dare alle persone morte un prolungamento della presenza, dialogando con loro, prevedendo altri incarichi per loro: “Gli incarichi che assumono i morti sono certamente molto vari [...] essi vanno dal semplice fatto di dare al vivente il sentimento della sua presenza, fino a manifestazioni più attive come quando il morto invia un segno, dispensa un consiglio in un sogno, fa sentire che ci sono delle cose da fare o anche da non fare, fornisce una soluzione a dei problemi che si presentano, incoraggia, consola o sostiene, o ancora invita colui che resta a riprendere a vivere” (Despret 2017: 13). Questo modo di vedere il rapporto con i morti, secondo Despret, va oltre la comune categorizzazione duale che intrappola il morto nella non-esistenza o in una esistenza immateriale generatrice di allucinazioni e ricordi.

Ciò spinge Despret a intraprendere – e a continuare – la sua ricerca in modo meno convenzionale: si sbarazza dei pregiudizi e delle categorie ricevute; abbandona ogni volontà di spiegazione a tutti i costi; cerca di entrare nel racconto

delle persone con un atteggiamento dialogico e non soltanto interpretativo. È importante, nella sua prospettiva, ascoltare i racconti, rispettandoli, senza mettere avanti una qualche volontà di spiegazione preliminare, eventualmente fondata su un solo tipo di razionalità, come quella, per esempio, esclusivamente connessa all'elaborazione del lutto. Innegabilmente, le persone intervistate da Despret intendono mantenere un dialogo con i loro morti: il loro modo di concepire il lutto non ha niente a che vedere con l'elaborazione più tradizionale del lutto; forse, non si può nemmeno parlare di lutto vero e proprio, ma di instaurazione di una 'continuità dialogica' con le persone non più in vita.

La questione da porsi, a conti fatti, è se si tratta di un cambio di paradigma culturale o se questa tendenza esisteva già all'interno della cultura occidentale ed è stata rivelata più pienamente dalla ricerca controcorrente di Despret. L'altra questione da porsi è se l'elaborazione del lutto comporta, in ogni caso, una presa di distanza dai propri morti. Si potrebbe dire che, forse, esiste una terza via rispetto a (i) quelli che pensano all'elaborazione del lutto come a una sorta di auto-terapia che mette, alla lunga, il vivente a distanza con il defunto o a (ii) coloro i quali – le persone intervistate da Despret – pensano che sia possibile dare un plus d'esistenza ai propri morti instaurando con loro un dialogo. Questa terza via è quella intrapresa da (iii) coloro i quali, pur avviando un dialogo con i propri defunti, elaborano il lutto non tanto per stabilire una distanza tra loro e i defunti quanto per smussare il dolore provocato dalla loro scomparsa.

03.00. Queste diverse prospettive da me prese in conto, proprio perché variamente fondate sull'esperienza e la ricezione simpatetica dell'altro, mi incoraggiano a perseguire il mio intento iniziale: scrivere in chiave auto-etnografica, parlando in prima persona, aprendomi al dialogo interiore, producendo un continuo va-e-vieni tra pratica e teoria. Decido, così, di attenermi agli appunti presi sul momento, di seguire il corso dell'esperienza che ho vissuto in treno mentre arrivavo a Palermo. Terrò sullo sfondo le questioni d'ordine puramente teorico senza, tuttavia, rinunciarci. Terrò a mente il valore esemplificativo delle etnografie di cui ho parlato, radicandomi, soprattutto, nel flusso del mio esperire...

09.00. Il sole è già alto. La notte si è dileguata. Come per magia, il nuovo giorno si è manifestato ai miei occhi e al mio cuore in pena. Quello che leggete, cari lettori, è il risultato di una notte che ho trascorso, insonne, a trascrivere

sensazioni e idee, pezzi di pannelli antropologici e auto-etnografici. Ho intenzionalmente annegato l'analisi antropologica più teorica nella narrazione etnografica di stampo più fenomenologico allo scopo di rivelare a me stesso, nonché ai potenziali lettori, alcuni passaggi ritualizzati del vivere e del morire. Cosa ho inteso fare trascrivendo frammenti di un evento che riguarda la mia sfera di vita vissuta in prima persona?

Si potrebbe dire, più semplicemente e direttamente, che ho narrato in chiave auto-etnografica al fine di sottoporre a catarsi un momento di mia personale sofferenza. Non posso asserire il contrario, ma c'è altro. L'alleggerimento della sofferenza grazie alla scrittura è andato di pari passo con la riflessione sugli incastri esistenti tra la dimensione cognitiva e quella emotiva, oltre che sull'effetto avuto sulla mia persona dai vari schermi-immagine in cui mi sono imbattuto nel tragitto che mi ha portato da Catania a Palermo. Il viaggio in treno è stato l'occasione per riflettere su alcuni rituali d'ordine cognitivo e somatico riguardanti la morte e il morire. Il viaggio in treno ha dato il via alla meditazione su alcuni concetti centrali in antropologia – rituale, immagine-immaginazione, oggettivazione-soggettivazione, elaborazione del lutto, vivere e morire, etc. – mescolandoli, risituandoli all'interno della narrazione etnografica che ha preso luogo nell'arco di poche ore. Il mio tentativo è consistito, in sottofondo, nel sottrarre al soggetto osservatore – me stesso – il suo ruolo di fondamento originario, riproponendolo invece, più efficacemente, come funzione di interazioni con i contesti d'uso, con i flussi di pensiero e con la stessa dimensione temporale.

Il risultato è un'auto-etnografia in cui le diverse dimensioni emotive, sensoriali e cognitive del soggetto osservatore sono state sottoposte alla lente di alcuni concetti antropologici debitamente rimaneggiati in una prospettiva interdisciplinare che risente delle mie letture filosofiche e semiotiche. Ho adottato, a questo fine, una forma di scrittura decentrante e riposizionante, volutamente ammiccante ad autori diversi quali Deleuze, Rosaldo, Barthes ed Eliot. Nonostante l'indubbia importanza acquisita nel trasporre concetti e percetti, la scrittura non è fine a se stessa, se non altro nel mio caso: mi è stata di aiuto, soprattutto, al fine di meglio mettere a fuoco la nozione di identità considerata, da me, più che una cristallizzazione univoca e originaria dell'essere, una modulazione specifica del modo di "afferrare i punti di inserzione, i modi di funzionamento e le dipendenze del soggetto" situato su spazi consentiti dal reale e dall'immaginario (Foucault 1971: 20).

La strategia da me adottata di scrittura (decentrante) e di pensiero (per flussi) mi ha consentito, inoltre, di mettere in rilievo il va-e-vieni stabilitosi tra l'osservazione-partecipante e il senso dell'esistenza intesa in divenire. Più

che sulla morte in sé, infatti, ho cercato di riposizionare la mia riflessione sul morire come processo. Più che sul rituale già dato in sé – preliminarmente formalizzato e focalizzato – ho riflettuto sul suo darsi come intreccio di cognizione, emozione e sensorialità passato al setaccio degli schermi – immaginari e reali – posti in essere nel corso del mio viaggio in treno e al mio arrivo a Palermo: lo schermo provvisto dal finestrino del treno, lo schermo teorico-pratico di cui parla Nathan, lo schermo di cui parla Montale nella sua poesia, lo schermo del morire a cui ho assistito dalla soglia della stanza da letto dello zio Vanja.

La notizia – sofferta – è che lo zio Vanja è morto, stanotte, alle tre in punto. Il processo del vivere si è, per lui, arrestato. Non credo che andrò al funerale. Non ho voglia di vedere la sua bara andare sottoterra e restarci, per sempre, in attesa che il suo corpo, negli anni, si degradi lentamente. L'atto finale, la sepoltura, dovrà fare a meno di me. Andrò a vedere un film. Stasera. Domani sera. Per ricordare lo zio Vanja come voglio. Per frapporre fra la sua immagine in un letto di morte e l'immagine che avrei della bara sul freddo suolo un altro schermo: quello del cinema.

Per il resto, non vorrei dire altro. Preciso soltanto che ogni frammento di testo da me scritto, rappresentato da un orario preciso, si incentra sulla discussione di una o più questioni che ho voluto affrontare e che non intendo riepilogare, qui, in conclusione. Ciò che ribadisco, invece, è che un'etnografia – a maggior ragione un'auto-etnografia – dice sempre qualcosa di più di quello che il suo autore intendeva dire all'origine. Questo è – al di là dell'efficace resa del dettaglio – il vero pregio di un'etnografia: proporre intrecci di voci non necessariamente consonanti e non intenzionalmente sviluppate in un solo e unico senso.

Bibliografia

- Adorno T. W., *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1954 (1951)
- Agamben G., *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino, 1982
- Ahearn L. M., “Agentività”, in *Culture e discorso. Un lessico per le scienze umane*, a cura di A. Duranti, trad. di A. Perri e S. Di Loreto, Meltemi, Roma, 2001 (2001), 18-23
- Augé M., *Un etnologo al bistrot*, trad. di M. Gregorio, Raffaello Cortina, Milano, 2015 (2015)
- Barthes R., *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, trad. di R. Guidieri, Torino Einaudi, 1980 (1980)
- Bateson G., *Una sacra unità. Altri passi verso un'ecologia della mente*, a cura di R. E. Donaldson, trad. di G. Longo, Adelphi, Milano, 1997 (1991)
- Behar R., *The vulnerable observer. Anthropology that breaks your heart*, Beacon Press, Boston, 1997
- Benedict R., *Modelli di cultura*, trad. di E. Spagnol, Feltrinelli, Milano, 1960 (1934)
- Bodei R., *Limite*, Il Mulino, Bologna, 2016
- Boas F., *Kwakiutl Ethnography*, University of Chicago Press, Chicago, 1966
- Bruner J., *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita*, trad. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari, 2002

- Chesnais P., *Il est où Ferdinand?: Journal d'un père orphelin*, J'ai lu, Paris, 2011

- Connerton P., *Come le società ricordano*, trad. di G. Berno, Armando, Roma, 1999 (1989)

- de Certeau M., *L'invenzione del quotidiano*, trad. di M. Baccianini, Edizioni Lavoro, Roma, 2001 (1980)

- Deleuze G., *Logica del senso*, trad. di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano, 1975a (1969)

- Deleuze G., "Nota dell'autore per l'edizione italiana", in *Logica del senso*, trad. di M. de Stefanis, trad. della nota di A. Verdiglione, Feltrinelli, Milano, 1975b (1969), 293-295

- Deleuze G., Guattari F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Parigi, 1991

- Deleuze G., Parnet C., *Conversazioni*, trad. di G. Comolli e R. Kirchmayr, Ombre corte, 1998 (1996)

- Despret V., *Non dimenticare i morti. I racconti di quelli che restano*, trad. di G. D'Angelo, postfazione e cura di R. Cascone, Nuova Ipsa, Palermo, 2017 (2015)

- Devereux G., *Saggi di etnopsicanalisi complementarista*, trad. di M. G. Meriggi, Bompiani, Milano, 1975 (1972)

- Douglas M., *Implicit Meanings*, Routledge, London and New York, 1975

- Duranti A., Goodwin C., "Rethinking Context: an Introduction", in Duranti A., Goodwin C., eds., *Rethinking Context. Language as interactive phenomenon*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, 1-42

- Duranti A., *Etnografia del parlare quotidiano*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1997
- Eliot T. S., *The sacred wood*, Methuen & Co., Londra, 1920
- Ellis C., *Final Negotiations. A story of love, loss, and chronic illness*, Temple University Press, Philadelphia, 1995
- Elias N., *La solitudine del morente*, trad. di M. Keller, Il Mulino, Bologna, 1985 (1982)
- Éluard P., *Poesie*, a cura di S. Del Missier, Newton, Roma, 1974 (1934)
- Fassin D., *Le vite ineguali. Quanto vale un essere umano*, trad. di L. Alunni, Feltrinelli, Milano, 2019 (2017)
- Frankl V. E., *Sul senso della vita*, trad. di E. Sciarra, Mondadori, Milano, 2022 (2019)
- Foucault Michel, “Che cos’è un autore”, in *Scritti letterari*, trad. e cura di C. Milanese, Feltrinelli, Milano, 1971 (1969), 1-21
- Geertz C., *Interpretazione di culture*, trad. di E. Bona, Il Mulino, Bologna, 1987 (1973)
- Geertz C., “Il modo in cui oggi noi pensiamo: verso una etnografia del pensiero moderno”, in *Antropologia interpretativa*, trad. di L. Leonini, Il Mulino, Bologna, 1988 (1983), 187-208
- Geertz C., *Opere e vite. L’antropologo come autore*, trad. di S. Tavella, Il Mulino, Bologna, 1990 (1988)
- Godelier M., “La mort et la vie au-delà de la mort”, in *La pratique de*

l'anthropologie du décentrement à l'engagement, entretien présenté par M. Lussault, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 2016, 79-91

- Goodwin C., “Visione”, in *Culture e discorso. Un lessico per le scienze umane*, a cura di A. Duranti, trad. di A. Perri e S. Di Loreto, Meltemi, Roma, 2001 (2001), 401-406
- Goodwin C., *Il senso del vedere*, trad. di A. Perri, Meltemi, Roma, 2003
- Greimas A. J., *Del senso 2. Narrativa, modalità, passioni*, trad. di P. Magli e M. P. Pozzato, Bompiani, Milano, 1985 (1983)
- Greimas A. J., *Dell'imperfezione*, trad. di G. Marrone, Sellerio, Palermo, 1988 (1987)
- Heath I., *Modi di morire*, trad. e cura di M. Nadotti, Bollati Boringhieri, Torino, 2008 (2007)
- Hertz R., *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, introduzione di P. Angelini, trad. di P. Angelini e C. Damiani, Savelli, Roma, 1978 (1907)
- Jackson M., *Path Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*, Indiana University Press, Bloomington, 1989
- Jackson M., *At Home in the World*, Duke University Press, Durham and London, 1995
- Jackson M., *Coincidences. Synchronicity, Verisimilitude, and Storytelling*, University of California Press, Oakland, California, 2021
- Jankélévitch V., *La morte*, trad. di V. Zini, a cura di E. Lisciani Petrinì, Einaudi, Torino, 2009 (1977)

- Kleinman A., *What really matters. Living a moral life amidst uncertainty and danger*, Oxford University Press, Oxford, 2006

- Lévi-Strauss C., “Introduzione all’opera di Marcel Mauss”, in Mauss Marcel, *Teoria generale della magia e altri saggi*, trad. di F. Zannino, Einaudi, Torino, 1965 (1950), XV-LIV

- Lévi-Strauss C., *Tristi tropici*, trad. di B. Garufi, Il Saggiatore, Milano, 1960 (1955)

- Lévi-Strauss C., Éribon D., *Da vicino e da lontano*, trad. di M. Cellerino, Rizzoli, Milano, 1988 (1988)

- Lévi-Strauss C., “Tutto alla rovescia”, in *Siamo tutti cannibali*, trad. di R. Ferrara, Il Mulino, Bologna, 2015 (2013), 9-14

- Lienhardt R. G., *Divinity and experience: the religion of the Dinka*, Clarendon Press, Oxford, 1961

- Lock M., “Displacing Suffering: The Reconstruction of Death in North America and Japan”, in *Social Suffering*, A. Kleinman, V. Das, M. Lock, eds., The University of California Press, Berkeley, 1997, 207-244

- Lock M., *Twice Dead: Organ Transplants and the Reinvention of Death*, University of California Press, Berkeley, 2002

- Lotman J. M., *La cultura e l’esplosione. Prevedibilità e imprevedibilità*, trad. di C. Valentino, Feltrinelli, Milano, 1993 (1993)

- Malinowski B., *Argonauti del Pacifico occidentale*, vol. I, trad. di M. Ariotti, Bollati Boringhieri, Torino, 2004 (1922)

- Malinowski B., *Magic, Science and Religion*, Doubleday & Company, Garden City, NY, 1925

- Marcus G. E., Fischer M. J., *Antropologia come critica culturale*, trad. di C. Mussolini, Anabasi, Milano, 1994 (1986)

- Mauss M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, trad. di F. Zannino, Einaudi, Torino, 1965 (1950)

- Merleau-Ponty M., *Conversazioni*, trad. di F. Ferrari, a cura di S. Ménasé, SE, Milano, 2002 (1948)

- Miceli S., *Orizzonti incrociati. Il problema epistemologico in antropologia*, Sellerio, Palermo, 1990

- Montale E., *Ossi di seppia*, Oscar Mondadori, Milano, 1984 (1948)

- Morin E., *L'uomo e la morte*, trad. di A. Perri e L. Pacelli, Meltemi, Roma, 2002 (1970)

- Nathan T., a cura di, “Rituels de deuil, travail du deuil”, in *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, La pensée sauvage, 1988, 7-10

- Noll P., *Sul morire e la morte*, Arnoldo Mondadori, trad. di M. Bistolfi, Milano, 1985 (1984)

- Perec G., “Approcci di cosa”, in *L'infra-ordinario*, trad. di R. Delbono, Quodlibet, Macerata, 2023 (1973), 7-10

- Piette A., *Le temps du deuil. Essai d'anthropologie existentielle*, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Paris, 2005

- Raffles H., *Insectopedia*, Vintage Books, Random House, New York, 2010

- Rivière C., *I riti profani*, trad. di G. Gianturco, Armando, Roma, 1998 (1995)

- Rosaldo R., *Cultura e verità*, trad. di A. Perri, Meltemi, Roma, 2001 (1989)
- Sacks O., *In movimento*, trad. di I. C. Blum, Adelphi, Milano, 2015 (2015)
- Sacks O., *Gratitudine*, trad. di Isabella C. Blum, Adelphi, Milano, 2016 (2015)
- Sacks O., *Il fiume della coscienza*, trad. di I. C. Blum, Adelphi, Milano, 2018 (2017)
- Sontag S., *Sulla fotografia*, trad. di E. Capriolo, Einaudi, Torino, 1978 (1973)
- Stewart K., *Ordinary Affects*, Duke University Press, Durham, 2007
- Thomas L.-V., *Antropologia della morte*, trad. di A. Bressana, R. Molinari e D. Piccioli, Garzanti, Milano, 1976 (1975)
- Thomas L.-V., *Morte e potere*, trad. di G. Perrini Lindau, Torino, 2006 (1978)
- Thomas L. V., *La mort en question. Traces de mort, mort des traces*, L'Harmattan, Paris, 1991
- Van Gennep A., *I riti di passaggio*, trad. di M. L. Remotti, Bollati Boringhieri, Torino, 1981 (1909)
- Walens S., *Feasting with Cannibals: An Essay on Kwakiutl Cosmology*, Princeton University Press, Princeton, 1981
- Whorf B. L., *Linguaggio pensiero e realtà*, trad. di F. Ciafaloni, Bollati Boringhieri, Torino, 1970 (1956)

- Williams P., *Noi non ne parliamo. I vivi e i morti tra i Manuš*, trad. di F. Viti, Cisu, Roma. 1997 (1993)
- Wittgenstein L., *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Torino, Einaudi, 1967 (1953)
- Wolf E. R., *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1999

Stefano Montes insegna antropologia del linguaggio, antropologia del cibo e antropologia dei processi migratori all'università di Palermo. Ha insegnato, in passato, nelle università di Catania, Tartu, Tallinn e al Collège International de Philosophie (CIPh) di Parigi. I suoi attuali temi di interesse principale riguardano i rapporti instaurati tra linguaggi e culture, tra forme letterarie e forme etnografiche, tra spazi del visuale e del concettuale, tra epistemologie semiotiche ed antropologiche. Ama passeggiare, viaggiare e trasformare il vissuto quotidiano in testo etnografico. Si serve della fotografia come strumento di traduzione etnografica del mondo, delle interazioni interiori e interindividuali.

Scrivo una etnografia sul lutto, adottando uno sguardo ravvicinato sul mio vissuto e sull'amalgama di processi cognitivi, emotivi e somatici che lo caratterizzano. Attraverso nozioni attraversando me stesso e i legami sociali che ho incontrato nel mio cammino di soggetto tra altri soggetti. Un viaggio in treno è l'occasione per riflettere sui micro-rituali d'ordine cognitivo e somatico che riguardano il "periodo di passaggio" da uno status all'altro del soggetto: dal morire alla morte di un parente caro. Mi interrogo in prima persona, di conseguenza, sull'intreccio stretto stabilito tra vivere e morire. Le emozioni si manifestano e si intrecciano alle riflessioni prodotte in chiave antropologica. Mi lascio andare al loro intreccio, nonostante il mio tentativo sia diretto alla sottrazione del ruolo di fondamento originario in apparenza posseduto dal soggetto osservatore: un soggetto da me riproposto, più efficacemente, come funzione di interazioni e contesti d'uso. Al di là di un'idea di identità cristallizzata e univoca, mi concentro sulle pratiche plurali del soggetto inteso come modalità di inserzione e di funzionamento tra gli altri soggetti e spazi consentiti dal reale e dall'immaginario. Più che sulla morte, in definitiva, rifletto sul morire come processo in divenire; più che sul rituale teoricamente circoscritto, rifletto sul suo darsi come coacervo inestricabile di cognizione, emozione e sensorialità passato al setaccio degli schermi – immaginari e reali – posti in essere durante il processo stesso. In ultima analisi, la morte come rappresentazione – definizione cara a Hertz e Van Gennep – cede il passo a un punto di vista che pone l'attenzione sui processi stessi. In questa prospettiva, questa autoetnografia può essere considerata, a ragione, un affondo epistemologico sulla questione relativa alla rappresentazione e al lavoro svolto dall'antropologo in un mondo in cui i ruoli sono sempre più miscelati. Si può ben dire, dunque, in contrappunto, che questa autoetnografia è anche una immersione nel dettaglio dell'esperienza vissuta, nel dialogo stabilito tra scrittura e dimensione processuale, tra immagine in contesto e trasposizione in testo, tra etnografia delle soglie ed etnografia del divenire.



Il Sileno
Edizioni

ISBN 979-12-80064-70-7