

Manualetti per darsi una mano. I libretti di Camminaria non sono miniere del sapere, non occultano perle preziose di conoscenza o, addirittura, saggezza, non pretendono di presentare informazioni indispensabili. Non sono scritti per sfoggiare competenze esotiche nelle cene con gli amici in cui languono gli argomenti di discussione. Sono, invece, gocce di consapevolezza, piccole istruzioni per l'uso di alcuni dispositivi ordinari della vita umana: morire, ubriacarsi, arrabbiarsi, innamorarsi, tutte cose che noi esseri umani facciamo in continuazione; che dobbiamo fare perché sono la farina del nostro pane quotidiano. Con questi manualetti Kami lancia il suo progetto culturale: le scienze umane non sono il sapere esoterico di una setta illuminata, ma sono discipline che abbiamo iniziato a praticare migliaia di anni fa (le chiamavamo cosmologia, religione, sapienza tradizionale) per orientarci un po' meglio in quel caos a tratti ordinato che è la nostra vita. Sono strumenti su cui possiamo meditare per iniziare la giornata con il passo giusto, o per condividere una parola di conforto con qualcuno in difficoltà. Non vanno appresi, vanno incarnati; acquisiti nelle azioni quotidiane, più che compresi come sistemi di pensiero.

Per questo i manualetti di Camminaria sono il frutto di percorsi fisici, di passeggiate culturali condivise: perché il pensiero nasce dall'azione, e l'azione prende una direzione se è guidata dal pensiero. Consigliamo di leggere e meditare i libretti di Camminaria mentre si cammina o passeggia, mentre ci si sposta con il corpo da una parte all'altra dello spazio. Il pensiero allora diverrà tutt'uno con il passo, e se si tiene l'occhio aperto attorno a noi sarà più facile darsi una mano, chiedere cioè e darsi aiuto gli uni gli altri, per attraversare questo tempo misterioso, doloroso e intenso che chiamiamo vita umana.

Una nota finale: se avete bisogno di divertirvi, non leggete i Camminaria. Divertirsi vuol dire deviare dal cammino predisposto, uscire dal sentiero, non pensare alla strada che si sta facendo. In certi momenti è fondamentale divertirsi, certo, ma noi abbiamo pensato ai Camminaria come percorsi invece in cui ci si concentra proprio sulla strada, non si cambia discorso, si resta raccolti in sé stessi. Fatevi uno spritz, se volete divertirvi, e leggete invece Camminaria con attenzione, con la disposizione adatta per andare in fondo alle cose. Bellissimo restare in superficie, spesso, ma ogni tanto tocca andare a vedere la sostanza che regge il fondale di quella superficie, anche a costo di sfiorare l'abisso.

A Sandra, per il tuo recente dolore, speciale e unico
come quello di ciascuno di noi
quando si è colpiti dalla morte di una persona amata.
(pv autunno 2022)

CAMMINARIA / 1

Pietro Vereni

LA MORTE

Kami^{*}

PARVA PETUNT MANES

1ª edizione, ottobre 2022
© copyright 2022
Kami srl, Roma

Editing: Giada Giorgi
Illustrazione di copertina: Simone Cerulli
Impaginazione e grafica: Studio Agostini, Roma

Finito di stampare nell'ottobre 2022



Il Tempo e le zebre

Dobbiamo cominciare dicendo che morire è una vecchia abitudine di tutto ciò che è vivo, quindi la morte umana non è nulla di speciale, eppure quella nostra è la più folle e drammatica di tutte le morti, perché è l'unica morte che il morente conosce molto tempo prima di trovarsi faccia a faccia con il suo destino.

Il primatologo americano Robert Sapolsky ha scritto un libro che si intitola *Perché alle zebre non viene l'ulcera?* in cui racconta che gli animali possono soffrire di stress fisico acuto (quando una zebra è inseguita da un leone) o di stress fisico cronico (quando c'è una prolungata mancanza di cibo, ad esempio) ma – tranne alcuni primati, nostri parenti strettissimi – non soffrono di stress psicologico o di origine sociale. Quando una zebra viene inseguita da un leone, cioè, l'adrenalina e gli ormoni glucocorticoidi inondano il suo organismo, consentendole una risposta istantanea di fronte a un pericolo immediato: la zebra è insomma pronta a scappare o combattere per come sa, se necessario, e tutto il suo organismo è sovraccitato per consentirgli di puntare alla sopravvivenza con qualche

speranza di riuscita. Una zebra zen, impassibile di fronte a un leone all'attacco, avrebbe ben poche possibilità di trasmettere alla prole questa sua peculiare filosofia di vita. Le zebre però, anche quelle con scarsa propensione per la meditazione, non si prendono l'ulcera perché lo stress a cui si sottopone il loro fisico dura qualche minuto, il tempo che l'attacco del leone fallisca o vada a buon fine. In entrambi i casi i livelli di ormoni dello stress caleranno molto rapidamente, con l'allontanarsi del leone sconfitto o con la fine della vita della zebra.

Un qualunque essere umano, invece, è in grado di mantenere in circolo livelli folli di ormoni dello stress per un tempo praticamente infinito: una crisi coniugale, una mancata promozione, un mutuo ventennale sono fattori (ovviamente culturali) di stress psicologico che non sembrano avere un finale chiaro o un declino prevedibile. Lo stesso meccanismo che ci regala l'ulcera, l'insonnia e le malattie cardiache è alla base del nostro rapporto con la morte, ed è quello di cui voglio parlarvi oggi.

Le zebre, cioè, non hanno meno paura di noi di morire, ma mentre per loro questa paura si accende e si spegne con la situazione effettiva, con la realtà di fatto (c'è, qui e ora, il leone? Stress. Non c'è il leone? No stress), noi umani abbiamo questa benedetta capacità maledetta di immaginarci le cose anche quando non sono presenti, e addirittura anche quando non esistono proprio.

La morte come oggetto della riflessione del nostro pensiero emerge in effetti solo con la nostra capacità di

pensarci, con “la coscienza di essere coscienti”, come ci ha spiegato Gerard Edelman. Non ci limitiamo cioè a pensare preoccupati “attenzione, leone in vista!” ma ci accorgiamo che siamo proprio noi ad avere quel pensiero: “oddio, ci sono io, in questo momento, in questo punto, e mi accorgo che c’è un leone in vista”. Questa *consapevolezza di sé* produce come suo inevitabile effetto collaterale una concezione generale del Tempo (cioè astratta, decontestualizzata dal momento presente), e questa concezione, di fatto, è ciò che ci distingue dal resto del mondo animale nel nostro rapporto con la morte.

Per ragioni dovute al modo assolutamente unico in cui si dispongono e si connettono le cellule che formano il nostro cervello, possiamo pensare non solo al mondo lì fuori, ma anche a noi stessi come esseri presenti e nominabili, riconoscibili come riconosciamo molte altre cose nel mondo che ci circonda. Questo dato di fatto, l’io qui e ora (*hic et nunc*, dicevano gli antichi) che coglie sé stesso, implica la possibilità di concepire quell’io anche *altrove* (non qui) e *altrunque* (non ora).

Cominciamo così, con il progredire di questa consapevolezza, a elaborare una concezione dello Spazio “astratta da noi”, vale a dire uno spazio in cui non ci siamo, una situazione alquanto difficile da concepire (lo spazio è prima di tutto percepito soggettivamente, dal punto di vista in cui ci si trova) perché deve elaborarsi senza una prospettiva, ma in modo oggettivo. Questa oggettività dello spazio (necessaria perché lo stiamo pensando senza

di noi) suscita una situazione angosciosa, quella che Ernesto De Martino chiamava “crisi della presenza”. Visto che posso immaginarmi un “altrove con me” dove io potrei stare (il mondo dei sogni, un luogo lontano visitato un tempo), posso anche immaginarmi un qui e ora “vuoto di me”. Il filosofo tedesco Martin Heidegger diceva che la condizione umana è quella di “essere gettato nel mondo”, dato che ci troviamo immersi in esso senza averlo scelto, ma qui stiamo dicendo più o meno l’opposto, che cioè come esseri umani siamo in grado di concepirci *senza-esserci* nello spazio che continuiamo a immaginare.

Ma è con la seconda dimensione (o categoria, come dicono sempre i filosofi) che il terribile sentimento della morte si affaccia in tutta la sua forza terrificante, e quella categoria è il Tempo. Puoi infatti pensare a uno spazio senza te e sentirti angosciato dalla tua assenza, ma ancora puoi concepire, nell’assenza di te, come quello spazio sopravviva, continui ad esserci.

Ma se pensi al Tempo senza di te, se pensi dunque alla tua non-Vita, e cioè, diciamolo, alla tua morte, allora l’angoscia individuale frana nel caos del vuoto assoluto. Se tu non ci sei “qui” o “lì”, ci puoi comunque essere, rispettivamente “lì” o “qui”. Ma se non ci sei “più”, diventano totalmente insensati il “prima” e il “dopo”, oltre che l’“ora”.

La coscienza di sé è coscienza del Tempo, e la coscienza della finitezza del Tempo è la consapevolezza della morte. Lo scrittore spagnolo Javier Marías ha descritto alla perfezione questo stato d’animo che circonda la consapevolezza

della nostra mortalità: “Ci sopravvive quasi tutto ciò che emaniamo o ci accompagna o causiamo, duriamo meno delle nostre intenzioni [...] Perdiamo tutto perché tutto rimane, tranne noi”. Se ascoltiamo sul serio, quest’ultima frase rimbomba proprio della fine del nostro tempo, ci ricorda perché alle zebre non può venire l’ulcera: perché nessuna zebra è in grado di pensarsi, né tantomeno di pensare a sé stessa nel fluire del tempo fino all’interruzione della sua presenza.

Epicuro, in breve, ci trattava da animali quando pronunciò il suo famoso aforisma: “La morte non è niente per noi, dal momento che, quando noi ci siamo, la morte non c’è, e quando essa sopravviene noi non ci siamo più”. Ha ragione, Epicuro, ma ha anche torto, perché sottovoluta che oltre alla morte vera ed effettiva (che ovviamente c’è solo quando sparisce per sempre la nostra coscienza di essere-qui-ora) c’è la morte che possiamo immaginare, c’è il fantasma della morte, oppure c’è la morte degli altri che può darci la sostanza della sua forza e presenza. Per l’animale, in effetti, la morte appare solo come realtà nuda e cruda (e allora scompare l’animale, morendo) o al massimo si affaccia rapidamente come pericolo immediato, il tempo di una sgroppata tra un leone e una zebra e, comunque vada, sarà tutto finito. Noi invece possiamo sempre ricordare la morte di una persona cara, o immaginare la nostra morte come evento fintamente immediato: avete presente quel dolore al braccio, l’altro giorno? Infarto, cos’altro poteva essere? E quella volta che la testa vi scoppiava dal dolore

ed eravate sicuri che si trattasse di un ictus? Ma il più delle volte, anche se non siamo colpiti da un lutto o dalla nostra ipocondria, la morte se ne sta sempre lì, sullo sfondo di tutto quel che facciamo.

L'eroe è immortale (in un certo senso)

L'antropologo britannico Arthur Maurice Hocart ricordava che presso molte popolazioni allora dette "primitive" la morte è celebrata come una festa, perché segnerebbe il passaggio a una forma superiore di vita e, quindi, il superamento della morte terrena. Commenta il suo collega americano Ernest Becker: "la maggior parte di noi occidentali moderni fatica a credere ancora a queste cose, il che rende la paura della morte una parte così significativa della nostra conformazione psicologica". In pratica, ci dice Becker, l'aver adottato una visione razionale del mondo non rende affatto più semplice gestire il nostro rapporto con la morte. Per noi, che cerchiamo di comprendere il senso della morte qui, nella nostra epoca, nella nostra società, la questione non è affatto secondaria.

Aver sviluppato un modello di conoscenza razionale e scientifico (inteso come sapere centrato sui rapporti di causa ed effetto tra fenomeni) ha prodotto quel che Max Weber chiamava il "disincantamento del mondo", vale a dire l'indebolirsi del "senso" del mondo, del suo significato morale, che nel mondo tradizionale si annida oltre le cause

e gli effetti che lo costituiscono. Ma questa perdita di senso non riguarda solo il mondo che viviamo, che sperimentiamo e che conosciamo direttamente, dato che colpisce anche tutto ciò che avrebbe potuto, fino ad allora, collocarsi oltre la vita, producendo dunque anche il disincantamento della morte. La perdita totale di senso della morte non può che far aumentare la nostra paura di fronte a questo evento inevitabile.

La paura della morte, quindi, nel momento in cui diventa paura di una realtà “disincantata”, che non si può facilmente riempire con un senso ulteriore, ma che resta invece terribilmente impassibile di fronte alle nostre richieste di significato, tende a occupare tutto lo spazio delle nostre vite, non avendo quasi più la possibilità di essere incanalata in qualcosa di positivo.

Prima del disincantamento, quella paura poteva produrre tre tipi di reazione:

1. L'eroismo: vale a dire un progetto di immortalità tradotto nella fama, nella capacità di essere riconosciuto come modello. L'eroe come modello è colui che ha un obiettivo, che persegue uno scopo, la cui vita ha una finalità. Se ha *un* fine, quella vita non può avere *una* fine insensata.

2. L'edonismo: cioè una fuga da quella paura rifugiandosi nella forza delle percezioni sensoriali, con lo stordimento dei sensi che sta a indicare la volontà di scappare da quella paura. Mi ubriaco, in tutti i sensi, vale a dire che “bevo per dimenticare” la mia mortalità e la paura che ciò mi suscita.

3. L'assillo: vale a dire tuffarsi a capofitto negli impegni della quotidianità, anche banali, anche triviali, purché siano abbastanza numerosi e intensi da coprire la paura della morte con una patina rumorosa di cose importanti, troppo importanti da fare per lasciare spazio al sentimento di terrore che nascondono. Ho troppo da fare per pensare a una cosa come la morte, figuriamoci: guarda che pila di pratiche c'è da sbrigare, sulla mia scrivania!

Nel mondo disincantato che attraversiamo, c'è ancora spazio per l'edonismo e l'assillo, ma la possibilità per una condizione eroica si è forse ridotta. La paura della morte, dunque, è un universale animale che gli esseri umani hanno vissuto sempre in modo speciale, grazie (o a causa) della loro capacità di collocarsi nel Tempo, e nel mondo secolarizzato viene contrastata soprattutto come rimozione, cioè stordendo i nostri sensi o distraendoli all'eccesso con impegni banali. Poco spazio è però lasciato alla sublimazione di quel sentimento, al suo trasferimento cioè su un piano ulteriore dell'esistenza. Vediamo un po' da vicino come funziona questo meccanismo, che potremmo chiamare la necessità dell'eroismo.

Il terrore della morte spinge gli animali a una sorta di egoismo ancestrale, è un meccanismo adattivo inevitabile per cui ogni animale combatterà come può i predatori, non avrà pietà di una vittima potenziale se gli serve per sopravvivere, scapperà a spron battuto se non è in grado di difendersi. "Primo, non prenderle" oppure "chi mena per primo mena due volte", come si dice, e questo vale davvero

per ogni forma vivente, spinta a questo egoismo primigenio dalla sua stessa natura. Ma noi umani, grazie al linguaggio e dunque alla raffinatezza del nostro pensiero simbolico, non ci accontentiamo di sfuggire alla morte, e pretendiamo di “vincerla”, di dimostrarci ad essa superiori. Non ci basta pensare che la nostra vita *non sia priva* di senso e finisca più o meno casualmente, come potrebbe bastare a un fagiano o a un cinghiale; noi pretendiamo che tutta la nostra vita sia *piena* di senso, e che finisca coronando in modo degno quel nostro procedere nel Tempo. Questo desiderio, di risolvere sul piano dei simboli quel che non possiamo gestire sul piano delle forze della natura, prende la forma del narcisismo esistenziale, per cui andiamo alla ricerca costante di conferme che ci dicano che noi *contiamo qualcosa*, anzi, che *noi contiamo moltissimo*, che la nostra significatività à addirittura di ordine cosmico, che noi possiamo tradurre quel caos (disordine assoluto) in cosmos (ordine assoluto) se ci collochiamo al centro delle nostre vite come sistemi complessi di interrelazioni. Se la morte è la fine del senso, pretendiamo almeno che non sia l’assenza totale di senso, e per questo ci aspettiamo una qualità eroica nelle nostre vite, come rappresentazione della negazione della morte intesa a questo modo.

La domanda è allora inevitabile: quanto siamo, individualmente e socialmente, consapevoli di questa nostra fame di eroismo? Poco, ci dice Ernest Becker, dato che “divenire consapevoli di quel che facciamo per guadagnarci questo stato d’animo eroico è il più serio problema di

autoanalisi delle nostre vite”. La paura della morte, insomma, è così profonda che faticiamo moltissimo a prenderne piena consapevolezza. Un modo per avvicinarci a questo sentimento è pensare ai morti in modo meno automatico di quel che non facciamo di solito, magari cominciando a pensare a come i morti ci pensano.

Farsi pensare dai morti

Dobbiamo quindi passare dall'idea della morte, terribile ma alquanto astratta, al mondo reale delle persone morte, con le loro facce, le loro storie in vita, che possiamo proiettare nell'aldilà per cercare di immaginarci che combinano. Se la morte ci angoscia nella sua indicibilità (se non c'è più Spazio né Tempo, che dire veramente della morte?) i morti ci possono accompagnare narrativamente. Non che quel che possiamo pensare di loro sia sempre positivo (tutt'altro, i morti possono essere anche spaventosi) ma possiamo comunque raccontarne qualche cosa, persino immaginare che siano loro a pensare a noi, almeno quanto noi pensiamo a loro. Così ha raccontato questa fantasia il poeta Billy Collins:

I morti guardano sempre in giù, verso di noi, si dice,
mentre ci mettiamo le scarpe o prepariamo un panino,
guardano in giù
attraverso le navi dal fondo di vetro del paradiso,
mentre remano lentamente attraverso l'eternità.
Guardano le cime delle nostre teste che si muovono giù sulla
terra,

e quando ci sdraiamo in un campo o sul divano,
magari storditi dal ronzio di un caldo pomeriggio,
pensano che anche noi li stiamo guardando,
e allora sollevano i remi
e tacciono e aspettano,
come dei genitori,
fino a quando chiudiamo gli occhi.

I morti come genitori è un'immagine a cui non sappiamo rinunciare, in qualunque cultura. I morti in effetti sono la metafora perfetta dei genitori: distanti, ma potenzialmente premurosi. Molto più grandi e potenti di noi, e ambigui in questo loro potere. Incutono timore, oltre a generare affetto, e si trasformano in antenati, che possiamo facilmente divinizzare, cioè trapiantare su un piano diverso della realtà.

Non serve essere credenti per farci questa domanda: cosa si aspettano i morti da noi? La nostra capacità di immaginare rende l'ombra dei morti assolutamente realistica, per cui parlare con i morti è una cosa molto comune, vederli nei sogni, continuare a dialogare con loro a distanza di anni è una pratica assolutamente normale. La frattura della morte, attraverso il ricordo dei morti e il nostro contatto con loro, si fa meno terribile, meno invalicabile.

Questo ovviamente può essere anche pericoloso, dato che i morti ci possono ossessionare al punto di farci perdere il contatto con la nostra vita di sopravvissuti alla loro scomparsa. La lingua inglese mantiene il senso di questa permanenza eccessiva dei morti nel verbo "to haunt" che significa abitare,

ma nel senso di “uno spirito (ghost) che abita un posto”, che *non se ne vuole andare*. *Haunted* è quindi una casa abitata dagli spiriti, ma è anche una persona ossessionata (cioè abitata nel senso di occupata, infestata) da qualcosa di potenzialmente pericoloso, come uno spirito, come un morto.

I morti sono allora anche una metafora delle nostre ossessioni, e un giocatore d'azzardo può essere *haunted* dal gioco come da uno spirito maligno, abitato da altri, sfrattato da sé. Questo possono fare i morti, possono darci lo sfratto da noi stessi, farsi largo, spaparanzarsi lì dove invece dovremmo stare noi.

Per questo li ripaghiamo con la stessa moneta, e li sfrattiamo dai loro corpi appena ne sono usciti. Il corpo dei morti non è loro proprietà, pretendiamo che sia cosa nostra, che possiamo disporre noi vivi. Che, anzi, *dobbiamo* disporre noi. L'antropologo Nigel Barley dice proprio che “I morti non possiedono i propri corpi”, perché i vivi ne sembrano ossessionati (*haunted?*). Da centinaia di migliaia di anni gli umani (anche quando erano ancora ominidi, non uomini) si preoccupano dei corpi dei morti, li preparano, li lavano, li adornano, ma anche li condiscono, e addirittura se li mangiano. E tutto questo indaffararsi coi morti, averci a che fare, è sempre una questione pubblica, non si riduce al dolore dei singoli o dei familiari. Si muore, e per forza tutto il gruppo si stringe lì attorno al morto, come se morire fosse un trucco che gli umani hanno inventato per tenere assieme i vivi, per compensare coi legami residui, resi più intensi, la perdita del legame con la persona che è morta.

Eppure, se anche questo ci sembra ovvio, d'altro canto ci suona stonato. La modernità, in verità, può essere raccontata come il percorso verso la "solitudine del morente", come l'ha chiamata Norbert Elias. Diventando moderni (se mai lo siamo diventati) abbiamo accettato di pensarci come individui progressivamente separati dagli altri, indipendenti ma anche distinti al punto da crederci autosufficienti. Tutto il sistema legato alla cura di quel soggetto individuale e individuato ha cominciato a farsi oggettivo negli ospizi e negli ospedali, che raccolgono pazienti singoli, e sono molto restii ad accettare le visite delle loro famiglie, sottoposte a orari precisi, scanditi dall'attesa di quel "visitee!" stentoreo dell'infermiere di turno, che annuncia che quella piccola finestra di affetti familiari si deve rapidamente chiudere. Ammalarsi, invecchiare, morire, sono diventate azioni da compiere sempre più da soli, ciascuno per conto suo, come altre funzioni corporee, gestite dalla modernità nell'intimità del privato dei bagni, delle camere, degli spazi meno visibili delle case.

Tutte le funzioni vitali (riprodursi, mangiare, pulirsi, e prendersi cura dei fragili) si sono privatizzate negli spazi domestici, ma la morte, che era una frequentatrice abituale delle case, più rapidamente di altre è stata spostata negli ospedali. La premessa formale di questo passaggio è stata la necessità di affrontare la malattia con gli strumenti più aggiornati della medicina, ma in verità questa premessa si è spesso tradotta nella convinzione sociale che morire in ospedale fosse la condizione normale, la garanzia che dav-

vero “tutto è stato tentato”. Come individui moderni, sempre più singoli nei nostri doveri e diritti, la vita di ciascuno ha cominciato a contare individualmente, e la sopravvivenza è stata sentita come essenziale per il singolo, non per il sistema di affetti cui appartiene. Morire da soli, uno degli incubi profondi della nostra specie – perché rende impossibile qualunque significatività condivisa della morte – è diventato il modo statisticamente più frequente di morire, negli ospedali, dato che, soprattutto per i cronici e gli anziani, la morte avviene spesso in condizioni oggettive di massima assistenza, ma senza la possibilità di registrare le condizioni soggettive del morente. Delle persone morte in ospedale abbiamo quasi sempre tutti i parametri vitali registrati (temperatura, pressione, battito eccetera) ma di quanti di loro sappiamo come si sentivano, come stavano, cosa passava loro per la mente in quei momenti finali? Morire da soli non significa morire senza nessuno attorno, ma morire senza nessuno che possa dirti una parola di conforto *sapendo chi sei*, conoscendo la tua storia. Morire da soli è morire in mezzo a una folla di estranei, per quanto indaffarati a fare del loro meglio per tenerti in vita.

Comunque la possiamo pensare sulle restrizioni del lockdown durante le fasi iniziali della pandemia di Covid-19, nel 2020, le tremende notizie delle morti solitarie negli ospedali hanno segnato l’animo di ciascuno di noi. Anzi, forse coloro che più hanno accettato la necessità delle restrizioni, che più si sono resi disponibili al sacrificio individuale pensando al bene collettivo, hanno subito, con un

senso ancora più profondo di disperazione, il dolore di vedere gli anziani letteralmente portati via nelle ambulanze. Cosa contava davvero di più, in quei giorni: la salvaguardia e il ripristino dei corpi individuali o anche il tentativo di preservare la compattezza del corpo sociale, consentendo ai parenti di stringersi attorno ai loro morti? Portare gli anziani in ospedale vietando ai loro cari di stargli accanto in quei momenti così tragicamente *significativi* delle loro vite tanto vicine alla morte è stata una oggettiva sconfitta dell'umanità della nostra specie. Morire, abbiamo detto prima, sembra quasi un espediente che le società utilizzano per rafforzarsi: attorno al corpo della persona morta si devono ricomporre i dissidi, ci si deve per forza saldare come gruppo.

Lo sappiamo che tante volte questo non succede, che le famiglie si dividono, che i rancori trovano via libera, che le gelosie prendono il sopravvento spezzando i legami tra chi è rimasto, invece di rinsaldarli. Ma tutti, anche i più cinici di noi, sentono quei conflitti tra i vivi liberati dalla morte come una sconfitta irreparabile della nostra umanità. Proprio perché la morte di una persona cara è una frattura tecnicamente insanabile (che cosa mai potrà *davvero* compensarla, per noi sopravvissuti?), oltre che inevitabile, incarna l'idea più profonda di male. Di fronte al male, gli esseri umani hanno tentato molte strategie di resistenza, e tutte si presentano in forma collettiva: la morte è il banco di prova della tenuta sociale della nostra umanità. Se il nostro compito ultimo, come umani, è quello di non aggiungere male ulteriore e superfluo a quel che la vita già ci garantisce, la

nostra risposta alla morte *non deve* creare dissapori tra noi sopravvissuti, ma deve piuttosto farci unire a coorte, per combattere più compatti il comune nemico. Questo sentimento del ruolo socializzante della morte è nell'ordine naturale delle cose umane.

Lo psicologo Jordan Peterson ho sostenuto che uno degli obiettivi che dovremmo porci nella vita è quello di essere la persona più forte al funerale di nostro padre, quella più in grado di dare conforto e sostegno agli altri. Con questo, intendeva dire proprio che la morte può essere sempre, per tutti gli umani, in tutti i tempi, una proposta di solidarietà tra i vivi, e se diventa un'occasione di conflitto o di frattura, tutti si rendono conto che stanno aggiungendo del male ulteriore, e quindi gratuito, al male inevitabile della morte.

Non sto dicendo che si sarebbero dovuti consentire i funerali pubblici durante i lockdown, mi rendo conto che in quei giorni non c'erano alternative possibili, almeno in alcune parti del paese, ma seppellire i morti senza il conforto dei propri cari è, per definizione, un'azione *disumana*, e con altrettanta franchezza dobbiamo riconoscere che questo aspetto (la perdita di umanità di fronte alle sepolture senza parenti e amici a presenziare) non è stato adeguatamente considerato, visto che i divieti sono stati imposti al fine di salvaguardare la società come *esclusiva sommatoria di corpi sani*, da preservare più integra possibile; non come *collettiva struttura di senso* della fine mortale di quegli stessi corpi, struttura morale fragilissima, che ha subito colpi durissimi proprio a seguito di quegli stessi divieti.

Trascurare la significatività della morte, per prestare attenzione quasi solo al dato biologico dei “parametri” è un errore che, sul piano sociale, può rivelarsi fatale, proprio perché ciascuno di noi, in quanto umano, riconosce il terribile peso simbolico che la fine di una vita cara porta con sé per chi sopravvive.

Pensiamo a quel che dicevamo più sopra, al fatto che “i morti non possiedono i propri corpi”, che una volta esaurito il principio vitale, il corpo del defunto diventa proprietà inalienabile dei suoi cari. Non è una norma stabilita da qualche religione istituzionale, perché questo rapporto con il corpo dei defunti, oltre ad essere antichissimo, sopravvive intatto nelle istituzioni più laiche di tutti. Quegli stessi ospedali che separano il corpo del morente dai suoi cari (a volte in modi che ci sembrano addirittura crudeli) sono ben felici di restituire ai parenti i corpi di tutti, anche delle persone sconosciute. Ci abbiamo messo un bel po’, ma la scienza medica moderna tollera a fatica l’eventualità di maneggiare resti umani senza progettare il ritorno di quelle spoglie ai “legittimi proprietari”, vale a dire ai più prossimi parenti e congiunti.

Un istituto come il “Laboratorio Labanof” dell’Università degli Studi di Milano, da quasi trent’anni si preoccupa proprio di restituire non solo un nome ai resti di persone irriconoscibili per diversi motivi, ma soprattutto di restituire quei resti a chi li sta cercando (come nel caso dell’identificazione delle vittime dei disastri di massa) ma anche a chi non li sta cercando (come nel caso di resti uma-

ni scheletrizzati, carbonizzati o decomposti che non vengono reclamati da nessuno) quali che siano i motivi di quella mancata richiesta. Nel Laboratorio Labanof ci sono scatole di resti mai reclamati, ma nessuno dei ricercatori si sognerebbe di fare “una bella pulizia” sbarazzandosi di quelle scatole, perché tutti sanno che quei frammenti, in quanto umani, non sono nella disponibilità degli estranei, ma devono essere preservati nell’eventualità, per quanto remota, che qualche congiunto venga prima o poi a reclamarli.

Anche dopo morti, il legame con i vivi non si perde, e anzi diventa ancora più intenso per quanto riguarda le “spoglie mortali” del defunto. È un modo, questo, per confermare che non si è da soli, di fronte alla morte, se il trapasso è accompagnato da una cura adeguata di quel che materialmente rimane.

È davvero un altro mondo?

Ma tutto quel che abbiamo detto, finora, non rende giustizia al fatto che questi due mondi, quelli dei vivi, il mondo che attraversiamo, e quello dei morti, il mondo “dei più”, di coloro che abbiamo conosciuto o che sono venuti molte generazioni prima di noi, il mondo verso cui tutti inesorabilmente ci dirigiamo, sono in realtà due mondi assai meno separati di quanto ci appare quando misuriamo la distanza tra vivi e morti utilizzando solo la nostra (di vivi) paura della morte come unità di misura.

Intendo dire che i vivi e i morti sono completamente separati nella loro natura, certo, ma questo è comunque un dato passeggero, nel senso che anche loro sono stati come noi, e noi tutti saremo come loro. Non è solo un gioco di parole, un'inevitabilità banale della direzione inesorabile del Tempo, se diciamo che c'è una continuità tra i nostri mondi. Disponiamo, in effetti, di due prove evidenti per sostenere che il nostro mondo e quello dei morti sono alquanto ravvicinati, e anzi per larga parte sovrapposti.

C'è, prima di tutto, il fatto che “perdiamo tutto, perché tutto rimane”, come ci diceva all'inizio Javier Marías, solo

perché quel “rimanere” delle cose nel mondo è stato anche il perdere di qualcun altro, di chi quelle cose le ha prodotte, o possedute prima di noi. Quando morirò, l’orologio che porto al polso sarà per me perduto, ma prima di me l’aveva perduto mio nonno, che me l’ha lasciato. Gran parte degli spazi che abitiamo ci precedono, oppure sono stati comunque realizzati da persone che non ci sono più. I mobili di casa, molti oggetti fisici e soprattutto gli edifici, sono il frutto del lavoro dei morti, che erano ovviamente vivi, allora, ma che ancora ci circondano con le loro creazioni dopo tanto tempo dalla loro dipartita. In qualunque città “storica” questa consapevolezza è molto chiara, ma anche le città relativamente nuove del continente americano dispongono di qualche spessore che le nobilita agli occhi di chi le abita. Possiamo anzi dire che la realtà o autenticità di un luogo, il suo essere distante da quelli che Marc Augé ci ha insegnato a chiamare “non luoghi”, è proprio la capacità di esibire una dimensione storica, vale a dire un rapporto con i morti che quel posto hanno abitato o almeno vissuto prima di noi.

E poi, il secondo elemento che prova la continuità tra i nostri mondi, è un sentimento che facilmente attribuiamo ai morti, e che vorrei sintetizzare nell’espressione “memoria del futuro”, che provo a esemplificare a partire dalla persona a me più cara tra quelle trapassate.

Mia madre è morta prima che io diventassi padre, e quindi non è mai stata, da viva, la nonna dei miei tre figli. Eppure, tutti e tre sanno chi sia “la nonna Lucia”, ne hanno visto qualche foto, e ne hanno visitato la tomba. A loro ho

raccontato qualche episodio della sua vita, e questo suo essere “nonna” oggi, a molti anni dalla morte, si può interpretare come la mia voglia, di padre, che i miei figli si ricordino di lei ma anche, in forma più sottile, l’assurdo desiderio di un figlio che spera che sua madre si ricordi dei nipoti anche se sono nati dopo la sua morte.

Ci sono catene di morti e vivi che possono espandersi normalmente per cinque o sei generazioni, tre a salire, tre a scendere. Mia nonna, nata proprio agli inizi del Novecento, mi raccontava anche storie dei suoi nonni, nati probabilmente attorno agli anni Quaranta dell’Ottocento, e quelle storie della campagna veneta che ho sentito direttamente dalla sua voce posso raccontarle non solo ai miei figli, ma anche ai loro figli, quando arriveranno, magari anche tra vent’anni, attorno agli anni quaranta del Ventunesimo secolo. Ciascuno di noi, quindi è un ponte tra i morti e i non ancora nati, lungo un arco che può oltrepassare i due secoli se si estende ai racconti di testimoni diretti. Se limitiamo il ponte all’effettiva conoscenza personale, ho conosciuto uomini e donne nati negli ultimi decenni dell’Ottocento, e non è escluso che, a Dio piacendo, io possa conoscere qualcuno che sarà nato quasi alla metà di questo secolo, facendo una connessione di almeno 170 anni di contatti tra umani attraverso la mia mediazione.

Il mondo che viviamo è quindi pieno di antenati. Non solo nei cimiteri, non solo nei mausolei o incarnati nei cimeli di famiglia e nei momenti dello Stato. Tutto lo spazio che ci circonda è stato, in massima parte, attraversato

da altri uomini e altre donne. La rapidità dell'innovazione tecnologica, soprattutto elettronica, ci ha fatto un poco smarrire questa consapevolezza, per cui sembra quasi che ad ogni nuovo modello di smartphone, o con l'uscita dell'ennesima app che rivoluziona il mondo dei social, tutto il tempo si azzeri, il passato scompare e i fortunati che riescono ad aggiornarsi siano gli unici a vivere il presente nella sua pienezza, lasciandosi alle spalle un passato decrepito fatto di sconfitti dalla storia.

In realtà, sappiamo che non è affatto così, e il sociologo Asher Colombo ci ha ricordato da poco che morire non solo è una vecchia abitudine che non vogliamo proprio perdere, ma anche prendersi cura dei morti, nei modi più diversi, sembra una pratica ancora molto presente nel nostro paese. Attiviamo forme di ricordo, di commemorazione, nei luoghi deputati alla sepoltura ma anche in ambienti meno attesi. Praticiamo riti consueti, ma abbiamo anche l'inventiva per crearne di nuovi.

In tutti i modi, insomma, ci diciamo che i due mondi non solo si guardano di continuo, ma costantemente si passano informazioni, sentimenti, stati d'animo.

Possiamo sentirli, i morti parlare, e possiamo sempre parlare con i morti. Non solo da qualche decennio disponiamo di strumenti raffinati che mantengono la traccia visibile delle persone che non ci sono più, ma da molti secoli abbiamo la scrittura, una tecnologia molto rudimentale ma straordinariamente efficace nel riprodurre le parole dei morti. Il linguaggio, in effetti, è la prova più evidente della

continuità dei nostri mondi. A parte pochi artisti, e un numero ancora più ristretto di scienziati, noi parliamo usando senza particolare creatività il linguaggio che abbiamo ereditato dalle persone venute prima di noi, vale a dire dai morti. Le parole che usiamo sono, praticamente tutte, parole ereditate, che portiamo alle labbra o che rimastichiamo nel pensiero spesso inconsapevoli della loro storia, di come siano passate attraverso le generazioni di bocca in bocca, di penna in penna, dai morti ai vivi, e giù ancora dai nuovi morti ai nuovi vivi, e giù di nuovo, a tutti quelli che ancora devono venire e che, speriamo con un filo di tremore, sapranno ancora usare le parole che noi lasceremo loro in eredità, avendole a nostra volta ricevute dal passato.

C'è una poesia di Tiziano Scarpa che raffigura in modo perfetto questo sentimento di rispetto per il linguaggio che abbiamo ereditato, e penso che riportarla qui sia il modo migliore per congedarci:

Nel cimitero della mia città

1.

Nel cimitero della mia città

vengo a fare una cosa.

In tuta, con le scarpe da ginnastica

corro lungo i vialetti.

Senza farmi vedere

corro sopra le lapidi.

Le parole sono tombe. Le tombe

sono parole. Io

corro sulle parole
inventate dai morti.

2.

Io so che le parole
contengono i desideri dei morti.
So che ci piaccia o no
ci tocca realizzarli.
Lo stiamo già facendo.
Lo facciamo da sempre.
Io attraverso la frase,
la impregno di me stesso.
Io ricevo dai morti
il sapore del mondo.

3.

Nel cimitero della mia città
vengo a rubare i fiori.
Non li darò a una donna.
Non sono per nessuno.
Con gli occhi bassi, li offro
alla parola amore
che ho imparato dai morti.

Fonti

Qualunque testo, per quanto senza alcuna pretesa di essere “saggio” o “volume”, è un dialogo implicito con altri testi, con le parole di altri. È quindi giusto riconoscere i debiti, anche quando sono solo briciole rubate a una tavola ben altrimenti imbandita.

Augé M., *Disneyland e altri non luoghi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.

Barley N., *Grave matters. A lively history of death around the world*, New York, H. Holt, 1997.

Becker E., *The denial of Death*, New York, Free Press, 1997.

Carobolante F., Corrias D., Nucci G., Passerini R., *Labanof*, podcast Rai, <https://www.raiplaysound.it/programmi/labanof>

Collins B., *Sailing alone around the room: new and selected poems*, New York, Random House, 2001.

Colombo A., (a cura di) *Morire all'italiana. Pratiche, riti, credenza*, Bologna, il Mulino, 2022.

De Martino E., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, a cura di M. Massenzio, Torino, Einaudi, 2022.

Edelman G.M., *Seconda natura. Scienza del cervello e conoscenza*, Milano, Cortina, 2007.

Elias N., *La solitudine del morente*, Bologna, il Mulino, 2019.

Epicuro, *Lettera sulla felicità*, traduzione di Angelo Pellegrino, Milano, Stampa alternativa, 1992.

- Heidegger M., *Essere e Tempo*, Milano, Longanesi, 2014.
- Mariás J., *Nera schiena del tempo*, Torino, Einaudi, 2019.
- Hocart A.M., *Imagination and proof. Selected essays of A.M. Hocart*, Tucson, Arizona UP, 1987.
- Peterson, J. B., *Maps of meaning. The architecture of belief*, New York, Routledge, 1999.
- Sapolsky R., *Perché alle zebre non viene l'ulcera? La più istruttiva e divertente guida allo stress e alle malattie che produce. Con tutte le soluzioni per vincerlo*, Milano, Orme, 2006.
- Scarpa T., *Le nuvole e i soldi*, Torino, Einaudi, 2018.