



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata

**Corso di laurea in
SCIENZE SOCIOLOGICHE**

**Doni e memorie dall'Aldilà:
La Commemorazione dei Defunti nella Sicilia del XXI secolo**

Relatore:

Prof. Stefano Allievi

Laureanda:

Elisa Jasmine Montalto

Matricola 1236800

Anno accademico

2022-2023

INDICE

Introduzione.....	4
-------------------	---

CAPITOLO 1:

Le concezioni della morte e le sue ritualità

1.1 Dalla preistoria all'epoca contemporanea: un excursus storico e antropologico sulla finitezza umana.....	7
1.2 Lo sguardo delle scienze sociali sulla morte.....	15

CAPITOLO 2:

La Commemorazione dei Defunti come habitus sociale

2.1 Il ricordo degli avi e la costruzione di una memoria collettiva: l'approccio socio-antropologico.....	23
2.2. La mescolanza tra paganesimo e religione cristiana: la nascita della Commemorazione dei Defunti.....	29
2.2.1 Il Giorno dei morti in Sicilia e il <i>Dia de los Muertos</i> in Messico: un confronto.....	41

CAPITOLO 3:

Il Giorno dei Morti: Il caso studio di Sutera (Caltanissetta)

3.1 Domanda di ricerca: <i>Nella Sicilia del XXI secolo, quali sono le relazioni di potere instauratesi tra le pratiche individuali e quelle collettive date dalla tradizione del 2 novembre?</i>	
3.2 Le interviste.....	51
3.3 I partecipanti.....	52
3.4 Analisi delle interviste e osservazioni finali.....	54

Conclusioni.....	72
-------------------------	-----------

Bibliografia e sitografia.....	75
---------------------------------------	-----------

INTRODUZIONE

Il contributo che questa tesi si propone di offrire si inserisce nel vasto e complesso studio, da parte delle scienze sociali, della morte: nucleo tematico tanto dibattuto, quanto enigmatico.

Una citazione tratta da una delle interviste annoverate nell'elaborato riporta: “[...] *Mi pare che gli antropologi parlino di inizio della civiltà quando proprio inizia l’attenzione ai morti...*”

Se si riflette su tale concetto, apparentemente paradossale, si evince come la genesi della comunità si associ al termine dell’esistenza dei suoi stessi membri: L’uomo conosce la morte perché viene posto dinnanzi ad essa; la vive mediante la perdita dei propri simili ed infine, la esperisce attraverso la finitezza della sua esistenza da comune organismo vivente. Usufruento di una metafora, si potrebbe addirittura asserire a un concetto di congiunzione bilaterale e congenita: è come se la vita si affacciasse alla morte e si connettesse ad essa, proprio come due vasi comunicanti la cui linfa confluisce da un recipiente all’altro, in virtù dell’interdipendenza di cui le due parti sono naturalmente dotate.

D’altronde, la vita sulla Terra fiorisce da miliardi di anni e l’uomo è una delle innumerevoli specie animate esistenti sul pianeta, tutte creature che nelle loro specificità e caratteristiche vitali, sono accomunate dalla morte.

Per ognuna di esse, in assenza di specifiche contingenze di carattere accidentale o medico, tale processo è dato da un motore ben preciso di cui l’uomo, da secoli, è consapevole: il tempo.

Attraverso un ragguaglio della letteratura antropologica è possibile verificare l’esistenza di due concezioni temporali comuni all’intera umanità: una concezione lineare ed una ciclica.

La prima si riferisce ad una percezione inserita in un tracciato delimitato e demarcato da due fronti totalmente divergenti: un inizio ed una fine.

In questa visione, coerentemente alla tematica trattata, agli albori dell’esistenza umana estrinsecati dal primo vagito del neonato, si contrapporrà il rantolo dell’anziano, prossimo alla sua morte.

In linea con questa prospettiva, si annoverano le confessioni religiose che presentano l’idea di un aldilà: ovvero una vita che trascenda la morte terrena. Nel caso del cristianesimo, infatti, si fa riferimento alla proiezione dell’uomo nell’eternità, rendendo infinita l’esistenza dello stesso.

La seconda accezione, invece, si interseca all'alternarsi delle stagioni ed emula la circolarità delle stesse, congiungendo in un unico grande cerchio l'inizio e la fine, il principio e la conclusione.

Si tratta delle credenze proprie dell'induismo e del buddismo, accomunate dalla dottrina della reincarnazione. Essa prevede infatti che, alla disgiunzione, -postuma alla morte- tra anima e materia, si susseguia una nuova vita dell'anima grazie all'acquisizione di un nuovo corpo.

Pertanto, presso le società umane, al dato universale squisitamente biologico e naturale della morte, si mescolano intensi principi di fede e simbologie culturali che hanno scandito il lascito poi ereditato dalle generazioni a venire.

Seguendo questo solco, è possibile rintracciare quella che è l'attitudine antropica al ricordo dei cari deceduti, nel quale le valenze memoriali soggettive scolpiscono i tessuti sociali, creando una dimensione commemorativa ben più ampia.

Degli estesi e variegati contributi tanatologici offerti dalle scienze sociali, in questa sede ne analizzeremo alcuni segmenti. Essi uniranno l'universale al particolare, il paganesimo al cristianesimo, l'Europa all'America Latina, fino a giungere alle porte del Giorno dei morti in un piccolo paese della Sicilia centrale; la cui realtà fa parte di una tradizione isolana nella quale la religione si fonde con il folklore e il ricordo dei cari deceduti trascende la morte; il tutto attraverso un profondo simbolismo che prevede doni e memorie dall'aldilà.

CAPITOLO 1:

Le concezioni della morte e le sue ritualità

La prospettiva della finitezza umana ha configurato nel corso dei secoli la comune consapevolezza dell'ineluttabilità della stessa; tessendo così, una profonda rete di percezioni, simbologie, ritualità e attività umane che si declinano nelle variegatae attitudini individuali e societarie circa i fattori biologicamente determinanti della morte e le modalità di trattazione e conoscenza della perdita e del lutto. (Kastenbaum; Moreman 2018)

Alla luce di ciò che è stato appena delineato, al fine di giungere all'oggetto focale di tale trattazione, è necessario avvalersi di una serie di saperi interdisciplinari in grado di far cogliere, nelle sue sfumature, il complesso prisma dato dalla letteratura scientifica concernente la morte.

Attraverso il vaglio della storia e dell'antropologia, verrà ripercorso il prometeico *fil rouge* della caducità della vita; che, nelle sue peculiarità societarie e culturali, si prefigura come l'epilogo finale al quale ogni uomo in vita avrà accesso, ma del quale non potrà mai narrare ai posteri la propria esperienza.

Ciò che però l'attore sociale può constatare è come, sotto gli urti del tempo, la morte, le sue ritualità e percezioni abbiano subito numerosi cambiamenti; ai quali si sono susseguiti trattazioni variegatae da parte di molteplici scienziati sociali.

In questo primo capitolo, dunque, risulterà preponderante analizzare le concezioni della morte e gli studi che da esse sono stati generati.

1.1 Dalla preistoria all'epoca contemporanea: un excursus storico e antropologico sulla finitezza umana

L'ancestrale relazione tra vivi e morti ed una ritualità ad essi collegata, è riconducibile, attraverso molteplici evidenze archeologiche, all'Uomo di Neanderthal.

I ritrovamenti di quell'epoca siti nelle località francesi di La Chapelle-aux-Saints, Le Moustier e La Ferrassie, associano il loro nome ad alcune grotte, le cui peculiarità permettono di delineare un'antica ritualità funeraria.

Tali giacigli si caratterizzano non solo per la lontananza dalle abitazioni neandertaliane, ma anche per un posizionamento dei cadaveri ben definito. Inoltre, la presenza di utensili e cibi di provenienza animale conduce alla deduzione di un sistema di credenze comprendente l'idea di un aldilà. (Leone, 2006)

Allargando la prospettiva presa in esame attraverso un ampliamento geografico dei ritrovamenti archeologici di suddetta era, possiamo tracciare un'ulteriore evidenza circa la ritualità della morte nel Paleolitico. Essa viene ricondotta alla scoperta dell'archeologo Solecki, il quale, nella località iraniana di Shandinar, ha individuato in una sepoltura la presenza di pollini, la cui spiegazione viene associata al posizionamento di fiori sopra la salma, in ottemperanza ad un intento di suffragio nei confronti di un proprio simile. (Pomeroy; Bennett; Hunt; Reynolds; Farr; Frouin; Barker; 2020)

Ciò dimostra che, sin dagli albori dell'umanità, l'implementazione di simbologie e attività umane intorno allo spettro dell'inevitabile morte dei viventi, è stata in grado porre delle profonde radici negli individui e nelle comunità a cui essi appartengono. Come sostenuto da Belcastro e Ortalli (2010): *“La morte, per l'uomo, va oltre il suo significato naturale e la tensione nei riguardi del defunto non si risolve con la constatazione della fine, ma è mediata e risolta attraverso comportamenti, pratiche e rituali che esprimono un bisogno di trascenderla”*.

Tale necessità, attraverso i secoli, ha sancito la nascita un complesso e articolato mosaico di pratiche cerimoniali, la cui natura trascendentale è facilmente individuabile nelle antiche società egizie, greche e romane.

La dimensione sacrale della morte nell'Egitto faraonico, in particolare, ha condotto l'uomo moderno alla percezione della stessa come una cultura assillata dalla prospettiva del decesso. Aspetti quali la mummificazione dei corpi, o il posizionamento nei sarcofagi di artefatti materiali adibiti a scopi ultraterreni, determinano una profonda sinergia socioculturale tra l'attività umana e la credenza religiosa dell'oltretomba, definendo così la morte come una componente imprescindibile della vita terrena. (De Ceglia 2014)

Ripercorrendo i passi della storia, una tappa fondamentale è costituita dalla popolazione ellenica. La morte presso la civiltà sopraindicata tesse le sue configurazioni per mezzo di un sistema di pratiche e credenze definibili complementari e bipartite: la prima concerne una ritualità funebre, la seconda, invece, risiede nel credo religioso che postula l'esistenza di un regno dei morti e la vita ultraterrena di coloro che lo abitano.

Secondo la visione della morte greca, il decesso fisico sancisce il trapasso verso una nuova condizione, la cui essenza viene accompagnata da norme ritualizzate, il cui compito è permettere al defunto di accedervi.

In assenza di un cerimoniale adeguato, come asserisce Umberto Eco (2014), l'individuo deceduto diviene esule tra i due mondi. A fungere da ponte tra le due realtà, è la prospettiva del ricordo, la quale è in grado di onorare la relazione tra i viventi e i defunti, assumendo così un ruolo preponderante nel legame tra le due parti.

Nel caso romano, invece, risulta saliente un'angosciata trepidazione per ciò che riguarda i momenti che si susseguono alla morte. Attraverso l'opera di Odgen (2019) viene evidenziato il timore della civiltà romana nei confronti di forze oscure in grado di insorgere a seguito del decesso. L'esorcizzazione di quest'ultime viene esemplificata per opera di un complesso cerimoniale articolato in più fasi, la cui esecuzione sancisce la morte definitiva del soggetto.

Il turbamento precedentemente delineato, trova un'ampia risonanza all'interno della trattazione antropologica relativa alla morte nell'antica Roma.

Congiuntamente ad una ricostruzione delle norme che decretavano un allontanamento geografico tra il mondo dei vivi e il luogo di tumulazione dei cadaveri, Hugh Lindsay (2000), conia il concetto di *death-pollution*. Lo studioso indica, attraverso tale nomenclatura, il forte distacco spaziale e temporale dei romani nel contatto sia con i corpi dei defunti, che con i familiari in lutto: soggetti percepiti come dei temibili untori di morte. La modalità relazionale sopraccitata subirà un profondo mutamento grazie al cristianesimo, la cui prospettiva trascendentale contemplerà la resurrezione dell'anima.

Adottando la prospettiva di Irene Barbiera (2013), il passaggio tra l'era romana e il Medioevo vede una significativa differenziazione nella percezione dei defunti. Essi, assumono una valenza sacrale; contrapposta all'idea inquinante della salma, propria dell'impero romano. Nella tarda antichità, inoltre, il contatto fisico con i defunti non solo è possibile, ma si manifesta come un elemento in grado di donare conforto ai viventi.

Gli studi circa la concezione della morte nel Medioevo sono ragguardevoli e numerosi, e come sostenuto all'interno dell'opera "*Tod im Mittelalter*" (Graevenitz, G. V.,

Patschovsky, A; Stierle, K. 1993) la morte nell'ottica medievale delinea con forza la sua onnipresenza nel tessuto societario; palesandosi anche nella produzione artistica di suddetta epoca.

Ne è un esempio l'affresco duecentesco del Duomo di Atri, in Abruzzo, denominato *"Incontro dei tre vivi e dei tre morti"*: espressione pittorica della morte mediante la dissoluzione del corpo, ormai divenuto un nudo scheletro.

Tale affresco si inserisce in un periodo storico esaminato nella celeberrima dissertazione tanatologica di Philippe Ariés (2013).

L'autore, tratteggiando le peculiarità del Primo Medioevo, ne definisce l'addomesticamento. In quest'era, la morte umana viene percepita ed affrontata come la risoluzione di un'ultima tappa, che essendo intrinsecamente parte dell'essenza degli esseri viventi, non può essere evitata.

Ariés, tuttavia, analizzando le fasi dell'epoca presa in esame, ne delinea un mutamento, la cui imputazione viene individuata nella sempre più pervasiva diffusione del cristianesimo. Con il progressivo affermarsi di tale credo, la dimensione religiosa della morte diviene preminente; e sebbene l'accettazione della caducità dell'esistenza umana rimane un tratto caratteristico di tutto il Medioevo, la paura del Giudizio Universale inizia ad aleggiare impietosa nella vita terrena dei soggetti.

Seguendo il proseguo della storia e declinandolo mediante un'ottica antropologica, è utile attenzionare quel rigoglioso periodo storico conosciuto come Rinascimento.

Attraverso un saggio del 2008, Caramaschi e Capanna Piscé sostengono che tale in epoca inizierà a prendere vita un abbozzo dell'individualità moderna. Simmel (1901), in tal senso, ascrive un allontanamento degli attori sociali nei confronti dell'impostazione sociale e culturale di stampo comunitario propria dell'epoca medioevale.

Riallacciandoci ancora una volta la ricostruzione storica dell'autore francese Ariés (2013), tale passaggio è osservabile tramite da una ritualizzazione più sobria della morte, la quale viene esperita come il solenne istante che porta al disgiungimento tra anima e corpo.

Secondo Elias (2011), inoltre, il processo di controllo degli impulsi e delle pulsioni più istintuali ha affiancato un sentimento volto alla rimozione della morte, le cui radici si diramano nell'Europa del 400' e 500'. All'individualizzazione delineata in precedenza, si intersecano, durante l'epoca sopraindicata, fenomeni quali la secolarizzazione e il sempre più marcato accreditamento della scienza.

Il 1700, in particolare, come sostenuto da Strickland e De Spelder (2007) sarà il frutto della rivoluzione scientifica dei due secoli precedenti, il cui impatto si rivelerà tanto

significativo da essere ribattezzato “l’Era dei Lumi”. Tale considerazione, inserita nel dibattito sulla morte, si configura come un elemento rimarchevole nel rapporto tra i vivi e i morenti.

Durante periodo menzionato, negli ultimi istanti di vita dei soggetti, la figura del prete viene sostituita con quella del medico, le cui conoscenze scientifiche assumono una valenza sovraordinata rispetto alla dimensione religiosa. La morte non è più accettata passivamente, ma viene combattuta grazie alle nuove armi date dal progresso scientifico.

La laicità del XVIII secolo delinea una svolta anche nella legislazione testamentaria: i beni del defunto verranno ripartiti tra i suoi familiari e non diverranno possedimenti della Chiesa.

Inoltre, il suffragio dei parenti deceduti sarà esplicito attraverso la nascita delle tombe di famiglia: memoriali in grado di donare l’immortalità a coloro che hanno terminato la vita terrena. (Ariés, 2013).

A partire però dal 1760, la paura del riapparirà, declinandosi nel timore di ciò che Ariés definisce “morte apparente”: la sepoltura in vita dei soggetti creduti esanimi.

Si tratta di un’angoscia che permeerà le coscienze ottocentesche.

In un saggio di Václav Grubhoffer (2012), lo studioso esplicita i due elementi cardine ereditati dall’Illuminismo: l’accertamento decesso dei corpi e la dannosità degli stessi in relazione alla qualità dell’aria. In tal senso, già nel 700’, al fine di prevenire l’insorgenza di patologie in grado di ledere la salute collettiva, ha origine la cosiddetta *polizia medica*: un organo avvalorato dalla presenza di illustri luminari della medicina, in grado di ottemperare all’obiettivo del benessere comunitario. Esso, nei primi dell’Ottocento verrà implementato mediante la costruzione di cimiteri esterni alle città, come quelli di Père-Luchaise, Montparnasse e Montmartre (Vovelle, 2000).

Analizzando l’età vittoriana è possibile attestare una preminente paura della morte. Esemplicativa, in tal senso è la proliferazione delle fotografie post mortem. Come affermato dalla studiosa di letteratura vittoriana Nancy M. West (1996); *«le persone erano più disposte a pagare qualche dollaro per un dagherrotipo che ricordava la morte di una persona cara, piuttosto che per commemorare un matrimonio o una nascita»*.

Sebbene le condizioni di vita del XIX secolo subiranno un importante miglioramento, il *mal du siècle* attecchirà nel tessuto socio-culturale, prosperando grazie alle sue caratteristiche distintive: l’onnipresenza della malinconia e il timore del proprio e dell’altrui decesso. (Praz, 1948)

La morte diviene quindi dolorosa, genera una sofferenza nel distacco tra gli individui. (Ariès, 2013)

Il lutto, in particolare, è vissuto intensamente dalla famiglia del morente, la quale rimane al capezzale del soggetto in fin di vita, rendendo così la morte del congiunto un fatto privato.

Il cordoglio, inoltre, palesa la sua rilevanza grazie alla commercializzazione della ritualità funebre. Il settore subisce una professionalizzazione, la quale permette alla famiglia di esperire privatamente il dolore della perdita, sollevando così i soggetti sopraindicati dall'onere organizzativo delle esequie.

Altra peculiarità di suddetta epoca viene imputata all'omaggio e al ricordo del defunto: una modalità commemorativa concretizzata mediante la sempre più frequente costruzione di mausolei privati, volti al conforto dei consanguinei.

La concezione dei cimiteri viene dunque slegata dall'angosciante prospettiva settecentesca, il cui distanziamento spaziale lascia posto ad un inglobamento degli stessi all'interno del tessuto urbano. (Ariès, 2013).

Approdando ad un'epoca più recente, la trattazione della morte si riverbererà sui secoli XX e XXI.

Un importante cambiamento verificatosi nel 1900 è dato da un rovesciamento della prospettiva della mortalità dell'uomo. Nel saggio di Menichini denominato "*American way of death- La morte e il lutto in Occidente*" (2018), tali tematiche vengono affrontate mediante le prospettive analitiche di Ariès e Gorer.

Quest'ultimo nel 1955 conia l'esemplificativa espressione "*pornografia della morte*", con la quale l'autore sancisce la nascita dell'ultimo tabù: il trapasso degli uomini. La morte, adottando tale ottica, assume le vesti di un'oscenità da nascondere ed esorcizzare.

D'altronde, se focalizziamo l'attenzione sulle caratteristiche dello scorso secolo, è possibile constatare come il progresso medico raggiunto abbia reso inusuali i decessi all'interno delle mura domestiche e in che modo, l'incrinatura della credenza religiosa dell'aldilà, abbia contribuito alla creazione di una percezione evitante della morte.

Avvalorando il punto di vista di Gorer e addentrandoci nella sua attività di indagine, è importante citare gli approfondimenti scientifici di tale autore circa la ritualizzazione del lutto negli anni 50 e 60 del XX secolo. In particolare, l'elaborazione della perdita è oggetto di studio nella sua opera del 1965 "*Death, Grief, and Mourning. A Study of Contemporary Society*".

Gorer, nel suo volume, evidenzia la mancanza di supporto dei familiari in lutto, i quali vengono isolati nella propria sofferenza. Le conseguenze di tale situazione comportano una

difficoltà di reinserimento nel tessuto sociale e un ampliamento temporale del dolore causato dalla perdita.

Confluendo invece nella prospettiva di Ariés (2013), la “morte rovesciata”, propria del 1900, viene articolata mediante una triade di fattori sociali e culturali operanti sinergicamente.

Il primo elemento da attenzionare riguarda la consapevolezza del soggetto in fin di vita dell'imminente decesso. Durante i primi del 900' non solo il morente è conscio della sua condizione fisica, ma l'intera impalcatura spazio-temporale della comunità d'appartenenza risente della morte di un suo membro. A partire dalla metà del secolo, il moribondo è invece inconsapevole ed isolato all'interno di un ospedale.

La degenza del malato in fin di vita in una struttura specifica, diviene, dunque, una categoria egemone nel legame con la morte. È la medicina ad erigersi *conditio sine qua non* dell'accertamento dei decessi e dei criteri clinici sottostanti la sua definizione.

Da ciò emerge una rimozione della morte espletata grazie ad una separazione spaziale dal moribondo. A tale constatazione, Ariés, -coerentemente al pensiero goreriano-, illustra un diniego del cordoglio. Ogni avvisaglia del lutto viene occultata: la sofferenza è rilegata ad un solitario compianto personale, al quale ne segue una dissimulazione delle consuetudini esteriori.

L'ultima tappa di questo excursus è costituita dal XXI secolo.

Le configurazioni tanatologiche nella società degli anni 2000' si diramano in articolazioni interdipendenti che spaziano dalla deontologia medica, alla legislazione, fino a giungere a spinosi dibattiti etici in seno alle coscienze individuali. Un esempio emblematico è generato dalla disputa relativa all'accanimento terapeutico; che, affrontando la delicata tematica del fine vita mediante un'ottica multilaterale, genera valutazioni applicabili su diversi piani, sia specialistici che profani. (Caramaschi, G; Capanna Piscé, G; 2008)

Sebbene la tematica appena enucleata non verrà approfondita, essa induce un'utile riflessione: Qual è il confine tra l'esigenza di un'implementazione dell'azione medica orientata all'estensione della finestra temporale dei viventi, e quella data dall'agonizzante prolungamento di un'esistenza priva di speranze di miglioria?

Citando il sociologo Allievi (2014): *“Il dilemma insomma è quello espresso sinteticamente da una alternativa diventata un emblematico modo di dire: “più tempo alla vita o più vita al tempo”?*

Questo ultimo elemento, inserito in un contesto più ampio, manifesta con forza una caratteristica focale del XXI secolo: la notevole espansione temporale della vita umana.

La speranza di vita al giorno d'oggi, infatti, vede un andamento crescente.

I dati Istat del 2012 rivelano che sul territorio nazionale la longevità dei soggetti sia aumentata di 25-30 anni in un secolo e si attesti a più di 79 anni per gli uomini e 84 per le donne.

Il progresso scientifico in ambito medico, ha indubbiamente contribuito all'epilogo sopraindicato; sebbene esso si inserisca in un tessuto societario impregnato all'evitamento e al proibizionismo comunicativo della morte e delle sue declinazioni societarie. (Allievi, 2014)

L'inquietante spettro della mortalità umana ha tuttavia affollato inaspettatamente le coscienze odierne a seguito della pandemia da Covid-19, diffusasi a partire da gennaio 2020.

Nel suo volume "Un sociologo nella Zona Rossa", Lorenzo Migliorati (2020), ne ha sintetizzato alcuni aspetti salienti, sostenendo che: *"Questa esplosione di morte ha prodotto il duplice risultato di averci costretti ad esibire la morte, a portarla fuori dalle stanze (di casa, dell'ospedale, di una RSA) in cui, privatamente, la gestiamo nella nostra società contemporanea e ad esibirla pubblicamente. Ma contemporaneamente, ci ha anche costretti a prendere atto di non averla potuta gestire collettivamente, di ammansirla mediante adeguati rituali. Siamo stati, in altri termini, privati della possibilità di tornare a ricondurre la morte alla sua dimensione simbolica, travolti, come eravamo, dalla necessità di gestirne la componente biologica"*.

L'autore enfatizza l'importanza della ritualità funebre, la quale rappresenta una pietra miliare nel legame tra il mondo terreno e la morte.

Allontanandoci dalla prospettiva pandemica, le cui complesse implicazioni necessiterebbero uno spazio ben più ampio, la relazione umana con la morte nel XXI secolo verrà sinteticamente affrontata mediante una prospettiva innovativa del suffragio.

L'avanzamento tecnologico, in tal senso, ha contribuito significativamente a far germogliare modalità commemorative peculiari dell'epoca contemporanea.

Il filosofo Sisto (2018) ne ha analizzato le configurazioni, focalizzando i suoi studi sulla relazione tra la morte e la digitalizzazione. Per opera di quest'ultima, social, chat e siti web si trasfigurano in lapidi virtuali. Come sostenuto da Cristiano Maciel e Vinicius Carvalho Pereira (2013) le informazioni su un soggetto, a seguito del suo decesso, persistono sul web. I fruitori dei servizi digitali, ricercandole, generano un'interazione postuma: i dati divengono pezzi di un *puzzle* in grado di ricostruire, virtualmente, vari aspetti dell'esistenza terrena di un individuo deceduto.

La morte assume, pertanto, le vesti di un elemento biologico e sociologico atemporale, la cui essenza, -indiscussa protagonista di svariati retaggi socioculturali-, si ramifica nei sentieri polimorfi della storia ivi ricostruita.

La coscienza umana della morte ha dato origine a fenomeni tanto disparati quanto affascinanti, ai quali lo sguardo delle scienze sociali, tutt'ora, non smette di volgersi con minuziosa attenzione.

La lente d'osservazione del tanatologico *fil rouge* che ha ripercorso la storia, si sposterà, adesso, alle trattazioni sociologiche e antropologiche che hanno animato il dibattito sul tema.

1.3 Lo sguardo delle scienze sociali sulla morte

Il nucleo tematico della morte è stato accademicamente sviscerato da molteplici prospettive, dalle quali è stato generato un bagaglio di conoscenze estremamente vasto e multidisciplinare.

Nella visione heideggeriana della morte, espletata all'interno dell'opera *Essere e Tempo* (2006), il filosofo ricalca la valenza multifocale della stessa: un fenomeno non solo medico e biologico, bensì ontologico.

Allacciandoci al dibattito filosofico sul tema, Nicola Abbagnano (2013) analizza le traiettorie esistenziali del decesso, articolandole mediante una differenziazione tripartita.

In primo luogo, la morte viene tratteggiata principio di una nuova esistenza, garantita grazie all'immortalità dell'anima.

Si tratta di una visione condivisa dagli antichi autori greci Platone e Plotino, -nelle rispettive opere il *"Fedone"* e le *"Enneadi"* -per poi convergere nella trattazione del pensatore tedesco Arthur Schopenhauer, evidenziata nel volume *"Il Mondo come volontà e rappresentazione"*.

Di contro, secondo autori quali Marco Aurelio e Leibniz, essa viene interpretata come un fattore che sancisce il termine dell'esistenza. (*"Ricordi"*; *"Monadologia"*)

Tali prospettive, trovano la loro collocazione in un'ottica volta alla ciclicità della finitezza; la terza teorizzazione, invece, si slaccia da tale dimensione, inserendola in maniera onnicomprensiva nella vita degli individui. È il caso di Dilthey ne *"L'esperienza vissuta e poesia"*, di Heidegger *"Essere e Tempo"* e, in un'angolazione differente, nella celebre opera *"Somma Teologica"* di San Tommaso.

La morte, in questo caso, si collega alla religiosità cristiana e diviene la pena umana da espiare a seguito del peccato originale commesso da Adamo ed Eva.

Le teorizzazioni filosofiche enunciate, si configurano come alcuni dei tasselli che costituiscono le traiettorie umane sulla caducità della vita.

Come sostenuto con forza da Edgar Morin (2002): *«La morte è l'avvenimento più naturalmente biologico ma anche il più culturale, quello da cui nascono la maggior parte dei miti, dei riti e delle religioni»*.

Spellman, nel suo volume *"Breve storia sulla morte"* (2015) evidenzia una marcata valenza del cordoglio nelle culture popolari passate; un anello di congiunzione del binomio costituito dal decesso umano e le sue trattazioni comunitarie.

Il legame tra questi due aspetti viene avvalorato da Mirto (2007, *La morte nel mondo greco: da Omero all'età classica*), la quale ritiene che la morte sia una lesione collettiva, il cui risanamento è da curare in seno alla comunità stessa.

Tale prospettiva presenta una congruenza con la teorizzazione di Durkheim (2007) relativa al suicidio come un fatto sociale. L'atto estremo è, di fatto, imputabile anche al deficit relazionale dei soggetti concernente l'integrazione degli stessi nella comunità cui essi appartengono.

Coerentemente alla prospettiva analitica del suo maestro, l'antropologo Robert Hertz (1907), convoglia la dimensione sociale della morte nello studio dei cerimoniali funebri. A seguito del decesso di un suo membro, l'ordine societario subisce una profonda frattura, la cui restaurazione è attuata mediante la ritualità funebre. Essa, adempie simultaneamente a compiti plurimi; permettendo, ad esempio, di tamponare il profondo dolore della perdita e rimembrare il defunto, nell'imminenza della separazione spaziale dai viventi.

Mediante la prospettiva di Hertz (1907) emerge un importante elemento sul quale soffermarsi. È stato evidenziato come il tessuto societario subisca una spaccatura a seguito del decesso di un soggetto, al quale sussegue un riassetto dell'ordine precedente espletato non solo mediante la ritualità funebre, ma anche grazie ad una riassegnazione dello status e dei possedimenti del defunto.

La morte, crea dunque uno sconvolgimento dell'assetto comunitario esistente.

L'opera "*I riti di passaggio*" di Arnold Van Gennep (1909) fornisce una teorizzazione puntuale circa le modalità con le quali la società si interfaccia al cambiamento.

L'incessante fluire del reale, sintetizzato da Eraclito mediante la locuzione *πάντα ῥεῖ*, (*Panta rei*) produce mutamenti che, -adottando la prospettiva di Van Gennep-, vengono socialmente scanditi da tappe, plasmate e celebrate grazie ai riti di passaggio.

Citando il sociologo Davide Sterchele (2007): "*Attraverso i riti di passaggio, [...], il cambiamento viene riconosciuto dall'individuo e dalla collettività come dotato di senso [...]. Il rito "dice" agli individui e alla società che è avvenuto un passaggio da una condizione di stabilità e ordine ad un'altra (diversa) condizione di stabilità e ordine.*"

I riti pre-liminari, riti liminari e riti post liminari si configurano come le tre fasi che convalidano i processi di rottura dell'ordine esistente, di sospensione e di riaggregazione in una nuova forma; passaggi che si susseguono nell'esperienza di ciascun attore sociale.

I riti di passaggio sono molteplici e tra essi si annovera la morte ed il suo conseguente cerimoniale. Attenzionando i funerali, Van Gennep evidenzia la complessità degli stessi, dovuta alle elaborazioni societarie relative alla morte e alle sue strutture organizzative.

Sebbene gli elementi prominenti di questa ritualità possano apparire i riti di separazione tra le due parti, i riti di reintegrazione emergono con forza sia per il soggetto deceduto che per coloro che vivono il lutto.

A seguito di una fase intermedia, -che definisce il passaggio dal profano al sacro-, viene sancito l'accesso dei defunti nell'aldilà e l'incorporazione delle nuove configurazioni in grembo alla società dei vivi.

Malinowski (2018), trattando la tematica delle pratiche commemorative, ne osserva un paradosso: gli individui desiderano mantenere i contatti con i defunti, ma allo stesso presentano una repulsione per i processi di mutamento e putrefazione del cadavere. I cerimoniali funebri armonizzano i due obiettivi opposti: sono in grado di saldare il rapporto tra viventi e morti, spezzandone, allo stesso tempo, i contatti fisici; fonte di ribrezzo a seguito del processo di civilizzazione della società. (Elias, 2011)

È ragguardevole, dunque, il legame tra i due mondi; la cui impalcatura deputa alla religione il compito di spiegare escatologicamente la morte.

Come evidenziato dallo psicologo Jonathan Jong (2018), il credo religioso, assume una dimensione centrale nel rapporto con la morte. Infatti, attraverso il simbolismo dell'aldilà, si sanciscono le appartenenze a sistemi valoriali in grado di eludere l'ansia della finitezza dell'esistenza umana.

L'elaborazione dei concetti di anima e di oltretomba hanno origini molto antiche.

Delineando il concetto di anima, è possibile rintracciarne l'origine presso il pensiero di Socrate e Platone, i quali contrappongono il corpo all'anima: dimora di finitezza la prima, sede dell'immortalità la seconda. (*Il Fedone o sull'anima*, 2015)

Le speculazioni sopraindicate hanno rappresentato la genesi delle multidimensionali teorizzazioni occidentali concernenti il rapporto tra uomo e anima. Ne sono un esempio San Tommaso (Simonetti, 2007) e Cartesio (*Discorso sul metodo*, 2014).

L'aldilà, d'altro canto, ha simboleggiato lo sfondo religioso di pratiche socioculturali distintive di diverse popolazioni; come nel caso della società egizia ed ellenica. (De Ceglia; Eco)

Sulla base di quanto espletato finora, è lampante il forte legame tra la fede religiosa e le implicazioni ancorate alla conoscenza del proprio *memento mori*.

In territorio d'oltremare, durante lo scorso secolo, Ernest Becker (1973) ha attuato una serie di studi inerenti alla comprensione delle accezioni societarie connesse alla morte, convogliate poi nella celebre "Teoria della Gestione del Terrore" (TMT; 1986), attribuita a Greenberg, Pyszczynski e Solomon.

Come fondamento di tale teorizzazione, giace un aspetto ritenuto cruciale da Becker. Secondo l'antropologo americano, il carattere innato della morte ha connotato un meccanismo inconscio, volto alla difesa della paura primordiale della morte; il quale viene attuato mediante il sostegno e la protezione dei propri valori culturali: fonte di autostima e metro di adesione ad un dato gruppo sociale.

Le visioni culturali sopraccitate costituiscono l'ossatura della propria percezione del reale, insieme alle aspettative e aspirazioni di un'elusione della morte; due modalità esperite sia in un'ottica sia individuale che comunitaria.

Un esempio di questa dinamica è dato dall'auspicio collettivo in un mondo ultraterreno, o la fede individuale in forze sovranaturali che innalzano il proprio fato ad un principio divino.

Le componenti socioculturali si presentano come entità predominanti, poiché le concettualizzazioni culturali della realtà tutelano i singoli dall'ansia esistenziale della morte.

Strettamente intrecciata alla TMT vi è l'ipotesi della *Mortality Salience* (MS), o in italiano, la Salienza della Morte, che teorizza la seguente prospettiva: qualora il soggetto venga minacciato dallo scenario del decesso, si verificherà un'accentuazione valoriale della propria visione culturale d'appartenenza.

Il concatenamento tra religione e società si articola in traiettorie che ne configurano implicazioni differenziate. Volgendo la nostra prospettiva analitica verso un'altra dimensione, verrà introdotto un componente di grande salienza.

Il binomio sopraccitato ha suscitato l'attenzione del sociologo Max Weber (2006), che - teorizzando lo sgretolamento del trascendentale nella società moderna, - ne ha attribuito le cause ai processi di razionalizzazione dell'intelletto umano, in relazione alle preponderanti miglie tecniche-scientifiche.

Il sociologo, vissuto a cavallo del XIX e l'inizio del XX secolo, sostiene che l'uomo occidentale abbia declassato le strutture dottrinali a favore dei criteri di razionalità propri del metodo scientifico; consacrando la nascita del concetto del *disincanto del mondo*: la decodifica non più spirituale del cosmo; la cui comprensione è adibita alla scienza, ormai istituitasi demiurgo della tangibilità del reale.

Rifacendosi alla Presentazione di Luciano Pellicani in "*La Scienza come Professione*" (2006); volume di Max Weber, nelle epoche precedenti la fede umana orientava la sua esistenza verso una sorte ultraterrena, il cui carattere onnicomprensivo abbracciava le

coscienze delle popolazioni mondiali; cullandole nella confortevole certezza del medesimo ed universale fato.

Lo smantellamento de “l’incanto del mondo” ha fortemente incrinato le sensibilità collettive, generando così afflizione e palesando l’incapacità della scienza di risolvere quello che Pellicani chiama “*enigma del mondo*”.

La scienza si erge, in questo modo, sui dolenti e frantumati ciottoli della Fede.

Il sociologo Walter (2008), in tal senso, sostiene che lo sgretolamento dell’impalcatura religiosa sia una conseguenza della secolarizzazione; fenomeno comprendente la medicalizzazione della morte. Tale elemento è facilmente verificabile nella società contemporanea. Infatti, i cadaveri vengono accuratamente scandagliati per mezzo delle conoscenze mediche, le cui eventuali lacune, -in grado di inficiare la definizione delle cause del decesso-, sono fonte di grande costernazione per una popolazione laica fortemente scolarizzata all’attestazione medica della morte. (Arney e Bergen 1984; Prior 1989)

Ma il legame tra morte e medicina, secondo Walter (2008), non è a compartimento stagno. Egli ritiene che esso possa essere strettamente intrecciato alla sfera personale del singolo.

Le implicazioni della morte di una persona amata; quali ad esempio la sofferenza, l’innescamento di peculiari dinamiche all’interno del proprio nucleo familiare, oppure le tribolazioni individuali concernenti la spiritualità, ne sono l’evidenza.

La morte, dunque, investe le coscienze dei soggetti, troneggiando nella vita intima degli stessi e subendo, invece, un fenomeno squisitamente moderno: il suo oscuramento dallo sguardo societario. (Mellor e Shilling 1993)

Le teorizzazioni concernenti il diniego pubblico della mortalità umana affondano le loro radici negli anni Cinquanta del secolo scorso. Essi sono ascrivibili a Geoffrey Gorer (1955): fautore della metaforica tesi riguardante la pornografia della morte, in grado di scalzare il secolare e scabroso tabù del sesso.

Al filosofo e sociologo francese Edgar Morin (2002), invece, si può attribuire il ruolo di antesignano dell’insita *amortalità* dell’uomo moderno; caratteristica saliente in grembo alla cultura occidentale.

Morin, in particolare, ritiene che l’uomo nutra in sé una natura animale che lo conduca a trascurare l’idea della sua mortalità; tentando di eluderla mediante la sua indaffarata vita quotidiana, che gli permette di fingersi eterno, e dunque, *amortale*.

Conformemente a tale assunto, l'uomo moderno, -sebbene scolarizzato ad un rapporto con la morte-, ricorre meccanismi psicologici volti al rifiuto della propria finitudine. (Freud, 1915)

Approfondendo la teorizzazione del padre della psicoanalisi, ogni individuo esperisce due spinte interiori contrastanti, matrici di comportamenti violenti. L'uomo, infatti, è in bilico tra un impulso alla vita e un altro alla morte, dalla cui unione scaturisce un'aggressività che, per motivazioni di auto-salvaguardia, viene manifestata estrinsecamente. (Becker, 1973)

Lo psicologo Gregory Zilboorg (1943), invece, ricollega l'umano terrore della morte all'istinto dell'autoconservazione della specie.

Se ciascun soggetto fosse travolto dal perenne timore di perdere la propria vita, l'umanità sarebbe incapace di ottemperare anche alle più elementari attività antropiche.

La rimozione inconscia della morte è un meccanismo necessario affinché il singolo possa adempiere fluidamente alle proprie incombenze quotidiane.

Tuttavia, tale processo psichico non è esente da sforzi cognitivi; la cui concretizzazione partorisce una contrapposizione di fenomeni antitetici: l'ubiquità della morte come motore primordiale dell'istinto di autoconservazione, opposta all'ubicazione di suddetto meccanismo nei profondi meandri dell'inconscio umano.

L'avvaloramento dell'esistenza di una necessità biologica di controllare l'ansia della morte rilegandola nell'inconscio, è condivisa dallo studioso Ernest Becker (1997).

Alle considerazioni psicologiche, l'autore aggiunge un'analisi concernente gli effetti socialmente generati dal terrore di questo epilogo, la cui ineludibilità è congenita in qualsiasi specie vivente.

La pervasività di questo terrore umano, -facilmente definibile primordiale-, trova terreno fertile in grembo alla società che, per sfuggirvi, instaura configurazioni socio-culturali volte a nobilitare l'uomo, orientandolo verso scopi supremi intrisi di virtù e bramosia umana.

L'autore ritiene che fenomeni quali le sanguinose imprese colonizzatrici, l'edificazione di mastodontici santuari e la realizzazione di prestigiosi traguardi individuali e collettivi, in realtà siano funzioni orientate al raggiungimento dell'agognata immortalità.

Gli scontri fra culture diverse, in tal senso, celano un dissimulato simbolismo religioso che, -mediante credenze differenti, - nutre il medesimo obiettivo: la demolizione della mortalità.

Le Guerre Sante ne sono un chiaro esempio.

Esse rappresentano il suolo di battaglia tra due prospetti differenziati di eternità, il cui reale scopo è l'appagamento di un bisogno equipollente ed universale.

Avviene così che l'uomo, -avente bisogno di autostima-, nega la propria caducità, autoproclamandosi eroe, ma, allo stesso tempo, propugnatore di malvagità.

Il mondo diviene, in questo modo, palcoscenico delle insicurezze umane e delle dinamiche descritte; nonché oggetto di purificazione, mediante ritualità sociali imputabili al welfare.

Becker, infine, considerando tali risvolti, evidenzia l'assenza di un rimedio prodigioso, ma avanza una mozione duale di eroismo.

L'autore auspica che la società trasmuti il suo devastante potenziale in una lotta orientata ad entità impersonali dannose per la specie umana; quali il contrasto a condizioni di vita caratterizzate da stenti, patologie o danneggiamenti dovuti a calamità ambientali.

Quanto al singolo, Becker suggerisce che esso si eriga Bastian contrario delle rappresentazioni uniformate dalla collettività in tema di eroismo e, -ancorandosi al disincanto-, accetti audacemente il suo destino da creatura terrena; in quanto essere finito e transitorio.

La consapevolezza della mortalità ha pertanto costituito la genesi di complessi meccanismi cognitivi ed articolate diramazioni socio-culturali, dei quali i percorsi finora perlustrati hanno portato alla luce alcuni aspetti.

Sulla scia dell'analisi appena effettuata, il seguente capitolo avrà come *Leitmotiv* il ricordo dei defunti: sorgente di altrettante impalcature societarie sulle quali volgeremo il nostro sguardo.

CAPITOLO 2:

La Commemorazione dei Defunti come *habitus sociale*

Gli studi precedentemente analizzati hanno illustrato il carattere ontologico della morte e le sue declinazioni socio-culturali. Esse si costituiscono mediante specifiche percezioni e ritualità, il cui scopo è ascrivibile nell'attitudine umana all'addomesticamento di una sorte tanto immutabile quanto connaturata in tutte le creature.

Il decesso di un individuo, pertanto, va al di là di una mera constatazione biologica e, - come approfondito in precedenza-, i cerimoniali funebri ne sono l'esempio lampante.

Ma cosa avviene nella vorticosità della società dei vivi a seguito della tumulazione di un cadavere?

Il *panta rei* della vita è tanto pervasivo da far piombare nell'oblio la memoria dei propri congiunti ormai deceduti?

La risposta a questo quesito, come già anticipato, è negativa.

Una forma poetica di tale responso può essere rintracciata nell'opera *Dei Sepolcri* di Ugo Foscolo (2009).

Infatti, in una citazione tratta dal carne sopraccitato si legge: "*Celeste è questa corrispondenza di amorosi sensi, celeste dote è negli umani.*" (vv. 29-31)

In questi versi, lo scrittore ricalca l'inossidabile legame tra i morti e i viventi: una relazione che vede un'elusione della morte, nella veste di una definitiva separazione tra le due parti.

Ma se, -come ascrivito dalla studiosa Mirto (2007) -, la morte è una lesione collettiva, il cui risanamento è da curare in seno alla comunità stessa; cosa avviene nel tessuto societario in relazione al suffragio dei propri defunti?

Questo interrogativo rappresenterà il punto focale di questo capitolo, la cui analisi verterà sulla costruzione della memoria collettiva in materia di antenati.

In questa sede, ripercorrendo i sentieri religiosi della storia occidentale, verranno rintracciati la nascita e gli snodi socio-culturali della ritualità cristiana del 2 Novembre, conosciuta come commemorazione dei defunti.

In un secondo momento, tale ritualità verrà studiata nel contesto regionale siciliano, la cui tradizione presenterà alcuni connotati che orienteranno suddetta analisi verso un confronto culturale con il *Dia de los Muertos* messicano.

2.1 Il ricordo degli avi e la costruzione di una memoria collettiva: l'approccio socio-antropologico

Prima di indirizzarci verso una prospettiva analitica improntata sullo studio dell'oggetto focale di questa trattazione, è necessario compiere un passo indietro ed enfatizzare un fattore rilevabile in un breve incipit; un elemento in grado di ricalcare percezione della corporeità dei defunti in relazione alla psiche dei viventi.

La constatazione della morte altrui per mezzo della vista di una salma, ancora la sua genesi su un fondamentale paradosso psicologico, basato sulla duplice e dicotomica compresenza tra materialità del corpo e assenza della vita.

Ma sebbene la morte sancisca il destino dei cadaveri, -ormai in balia della modificazione dei propri connotati, e al conseguente timore umano di un contatto diretto-; il sentimento di ripugnanza verso la fisicità del cadavere non intacca la sua dimensione simbolica.

L'esistenza, nelle coscienze umane, del paradossale binomio tra assenza e presenza, non cessa di persistere a seguito del decesso, ma sfocia, altresì, in ciò che Thomas (1976) delinea come “*vuoto dell'altro*” e in quello che Fernando Pessoa (*Imminenza dell'ignoto*, 1972), rintraccia nell'incancellabile rimembranza del defunto nella memoria dei propri congiunti.

In particolare, la pervasività di questo fattore trova locazione nel peculiare sentimento umano, generato dalla malinconia causata dalla morte di un individuo.

Quest'ultima, presenta un legame con il concetto Freudiano di “*unheimlich*” (sinistro, inquietante), la cui traduzione nell'ambito psicoanalitico è associata ad un sentimento fortemente alienante.

Andrea Drusini (2009), mediante una ricostruzione etimologica, propone un'analisi che ricollega i pluridimensionali tasselli che compongono tale teoria psicologica alle tanatologiche impalcature culturali.

L'alienante sensazione sopraindicata ha infatti origine dal vocabolo: “*extraneus*”, la cui spiegazione è ricollegabile ad una percezione di lontananza nei confronti di un elemento o un soggetto, che a causa di un'espulsione, non fa più parte della realtà alla quale si appartiene.

Drusini, in particolare, ritiene che sia questo epilogo a rappresentare la sorgente di un forte sentimento di mancanza e, -riprendendone l'etimologia-, ne rintraccia la genesi in “*mancus*”; vocabolo matrice di un duplice significato:

Infatti, se la prima accezione concerne un deficit dipeso dalla carenza di qualcosa, la seconda, chiama in causa la moneta d'oro: pegno greco consegnato ai propri defunti al fine di accedere all'Aldilà.

Da questi elementi, si evince marcatamente la valenza emotiva e simbolica innescata dalla morte di un familiare.

D'altronde, come evidenziato da Daniele Nigris (2009), la conoscenza in prima persona di un congiunto ormai deceduto, porta con sé la presenza di connotati emozionali estremamente articolati, che nelle proprie peculiarità, si caratterizzano per essere elementi significativi e durevoli per coloro che li esperiscono.

La specie umana, difatti, coesiste all'interno di un tessuto sociale improntato sulla conoscenza, -diretta o mediata-, di una rete più o meno fitta di legami familiari, i quali vengono avvalorati e scanditi per opera di un modello relazionale basato dalla nozione di antecessori e discendenti.

La principale differenziazione tra queste due tipologie di consanguineità, risiede, -come appena evidenziato-, sul carattere esperienziale o interposto di tale conoscenza; il quale influisce marcatamente sulla concettualizzazione identitaria tra parenti e progenitori.

Per ciò che concerne quest'ultimi, le narrazioni altrui costituiscono un fattore di grande rilievo, in quanto permettono di edificare un ponte intergenerazionale; ricostruendo e tramandando le storie di vita dei propri predecessori, fino a giungere alle remote vicissitudini dei propri avi.

Esse, - in quanto mediate da resoconti esterni-, sono spesso imprecise, poiché affievolite dal perpetuarsi di descrizioni ereditate dalle generazioni precedenti; il cui proseguo enfatizza gradualmente un incremento della lontananza memoriale dalle discendenze più arcaiche.

Pertanto, i connotati fisici o caratteriali identificativi dei predecessori, scavalcano le percezioni individuali scaturite dal contatto diretto, e si tramutano in simbologie intensamente convalidate nei memoriali dei ceppi familiari maggiormente recenti.

L'intermediazione scaturita dalle narrazioni dei viventi ricopre, dunque, un ruolo di spicco nel simbolismo genealogico tramandato all'interno delle diverse stirpi familiari; tanto da costituire una sorta di cerniera di socializzazione tra il passato e il presente di un medesimo ramo parentale.

Tale dinamica può essere ampliata ad un macrocontesto, osservabile prendendo in esame i processi societari che si pongono in essere come suffragi dei defunti (Nigris, 2009); fenomeni culturali originati da ciò che viene definita memoria di gruppo (Ciappelli, 2003).

Ciappelli, in particolare, analizza la teorizzazione di Assmann (La memoria culturale: Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche, 1997); secondo il quale la memoria culturale si prefigura come una ramificazione ed estensione della memoria soggettiva e gruppalmente a settori eterogenei: oggetti di evoluzioni, traslazioni e adattamenti ai significati originari che ne hanno permesso la nascita.

La memoria, è infatti un concetto polivalente, i cui sviluppi coinvolgono le differenti modalità esperienziali, differibili vicendevolmente e pertanto catalogabili in: memoria mimetica, memoria delle cose e memoria comunicativa.

Gli individui, infatti, implementano il proprio sapere non solo mediante le peculiari modalità linguistiche che contraddistinguono il Sé e l'Altro, ma anche attraverso l'emulazione di direttive o indicazioni provenienti dal mondo esterno, dal quale essi esperiscono sensorialmente gli spazi e i beni materiali che ne fanno parte.

In tal senso, -asserisce Assmann (1997) - la compenetrazione tra le dimensioni cognitive sopraindicate valica il confine della razionalità, essa deborda nella memoria culturale.

Come ritenuto dall'autore de "La memoria culturale" (1997): *"Questo avviene quando la semplice ripetizione di un gesto diventa rito, quando gli oggetti diventano simboli, quando il linguaggio, la comunicazione, la scrittura acquistano un senso che va al di là della loro utilità pratica."*

Il contributo di Assmann trova le sue radici nei lavori di Maurice Halbwachs "Les cadres sociaux de la mémoire" (1925) e "La mémoire collective". (postumo, del 1950); i cui punti focali stabiliscono che la memoria del singolo sia parte di una cornice comunitaria, nella quale il passato viene preservato per mezzo di valutazioni e scelte interpretative in grado di fungere sia da collante che da elemento identitario di una data collettività.

Più in particolare, è proprio la memoria culturale ad essere l'esemplificazione del collettivo stesso; in quanto mediatrice di bisogni odierni rintracciabili e ancorati in un'epoca ormai trascorsa.

Come appena sostenuto, il ricordo dell'individuo si inserisce in un contesto collettivo; fonte, a sua volta, di diverse ricordanze ascrivibili al medesimo gruppo sociale.

Dunque, la memoria sociale viene generata per mezzo di un processo di scontro e sintesi tra molteplici memorie collettive.

Il concetto di memoria, nelle sue diramazioni, ha finora manifestato una grande rilevanza nelle dinamiche descritte. In tal senso, è possibile effettuare un collegamento con il sociologo Schulz; correlando la percezione del contesto sociale del singolo alla pluralità cui esso appartiene. (Spera, 2007).

Schulz ritiene che l'esperienza di vita dei cosiddetti alter; ovvero la presenza nel reale di soggetti che percepiscono e decifrano il mondo, venga espressa per opera di tre modalità.

La prima di esse è data dai *marchi*: meccanismi di tipo mnemonico che permettono di ricollegare l'istante del presente ad un evento passato. Vi sono inoltre i *segni*: mezzi di mediazione tra fattori esteriori ad elementi interiori preesistenti. La terza ed ultima modalità è data dai *simboli*: intrecci e connessioni tra istanze proprie del soggetto non percepibili tangibilmente, ma relazionate al contesto reale.

Tali modalità convivono in ciò che viene denominato "mondo della vita quotidiana": un contesto costituito da coesistenze, le cui regolazioni organizzative sono anteriori al vissuto di un dato soggetto. Ogni rappresentazione del reale è mediata da vissuti antecedenti, dai quali viene ricavata una griglia interpretativa del mondo circostante.

All'interno di esso, il concetto di "*Lebenswert*" (che vale la pena di essere vissuto), assume una grande rilevanza, in quanto la sua spiegazione sociologica richiama le sicurezze derivate dal contatto con la propria famiglia.

Non stupisce, infatti, che Halbwachs enfatizzi l'importanza del tessuto familiare e sostenga che vi sia una forte influenza di essa nella costruzione della memoria collettiva.

Le rimembranze familiari, infatti, secondo Assmann (La memoria culturale, 1997), presentano un valore morale tale da essere percepite come lezioni di saggezza; quasi fossero dei veri e propri moniti e valori sui quali si fonda la condotta del gruppo.

La ricostruzione memoriale di un ceppo familiare, tuttavia non è forma di rappresentazione circoscritta esclusivamente alle proprie linee parentali; ma si colloca in un contesto societario ben più ampio.

Nel caso del Medioevo, ad esempio, la percezione del ceto di una data stirpe subisce un processo di definizione grazie alle conoscenze collettive relative alla discendenza stessa.

Ciò dimostra che la capacità di riesumare la storia trascorsa, narrarla nel presente e inserirla in un quadro di simbologie e valenze morali sia in grado di divenire oggetto di un collegamento memoriale e identitario tra la famiglia e gruppo sociale di appartenenza.

Al fine di approfondire suddetta dinamica memoriale, -la quale oscilla tra due poli; uno interiore alla famiglia e l'altro esteriore-, è necessario riavvolgere il nastro storico della nostra penisola, fino a giungere alle porte dell'antica società romana.

Essa si caratterizza, infatti, per la presenza di un forte legame con i propri avi.

In tal senso, si attesta che all'interno delle domus romane dei ceti più abbienti abbiano trovato locazione raffigurazioni di cera dei progenitori di una data stirpe, il cui encomio è

stato manifestato per mezzo di una peculiare sistemazione spaziale delle stesse e grazie alla presenza di incisioni concernenti la memoria di quest'ultimi.

Le affinità parentali hanno trovato come modalità di preservazione gli "stemmata": antichi alberi genealogici costituiti da nastri in grado di ricomporre le ramificazioni dei ceppi familiari di riferimento.

La presenza di suddette rappresentazioni ha delineato l'esplicitazione di una forma di omaggio e referenza nei confronti dei defunti appartenenti proprio lignaggio e, allo stesso tempo, ha permesso la raffigurazione tangibile della propria casata durante alcune rilevanti celebrazioni comprendenti cortei patrizi in onore dei congiunti deceduti.

La dimensione adorante della discendenza è un elemento molto pronunciato nella civiltà descritta. Infatti, le celebrazioni di cui si è discusso presentano una doppia valenza simbolica: si asserisce ad una forma di suffragio e una vita ultraterrena del defunto, esternando, simultaneamente, la coesione del gruppo familiare per mezzo della propria dinastia.

Il dualismo concernente la memoria degli individui deceduti viene manifestato anche nelle iscrizioni sepolcrali: ossequi nei confronti dei congiunti deceduti e dichiarazione estrinseca dello status parentale. (Ciappelli, 2003)

Secondo Assmann (1997), in tal senso, il suffragio dei defunti presenta un'altra forma di dualismo, data dalla sua essenza sia retrospettiva che prospettiva.

È retrospettiva in virtù della primordiale solidità gruppale data dalla perpetuazione del ricordo dei propri membri a seguito della loro morte; modalità propugnata mediante i diversi contributi elargiti dai singoli con il semplice scopo di impedire, -in prima persona- l'oblio dei defunti.

Il ricordo prospettivo, invece, riguarda un aspetto differente: ovvero la bramosia umana concernente il rendere indelebile la propria memoria.

Talvolta, -come nel caso egizio- la compenetrazione di queste due diramazioni delinea una circolarità relazionale tra vivi e morti; perdurando il suffragio dei defunti e, auspicando – in una prospettiva memoriale autoreferenziale-, la misericordia della futura società dei viventi.

In ogni caso, allargando la nostra prospettiva d'analisi verso una dimensione più generale, è importante sottolineare che: *“La commemorazione dei morti è comunicativa in quanto rappresenta una forma umana universale, ed è culturale nella misura in cui forma i suoi portatori, le sue istituzioni e i suoi riti specifici.”* (Assmann, 1997)

L'universalità e la specificità divengono, in questo modo, due facce della stessa medaglia: due prerogative salienti mediante le quali le diverse società si interfacciano culturalmente al ricordo dei morti.

Per ciò che concerne l'elemento che più in avanti costituirà sia il contesto che il fulcro di suddetta trattazione, le modalità memoriali precedentemente analizzate; -ovvero la rimembranza della discendenza e il suffragio dei morti-, saranno tanto pervasive da costituire l'eredità trasmessa dall'era romana al periodo medioevale.

In particolare, esse fonderanno le loro traiettorie in un intricato dedalo storico, sociale e culturale che relazionerà il Culto degli antenati alla commemorazione dei defunti.

2.2. La mescolanza tra paganesimo e religione cristiana: la nascita della Commemorazione dei Defunti

Nel paragrafo precedente si è discusso dell'importanza del ricordo degli antenati presso le diverse società.

Questa analisi ha evidenziato la necessità collettiva offrire suffragi ai propri congiunti ormai defunti; ottemperando questo bisogno mediante modalità divergenti che palesano le tipicità dei rituali e credenze: fattori impregnati dalle prerogative culturali e istituzionali emblematici di una data popolazione.

Basanisi (2017), rivolgendo il suo sguardo verso un macrocontesto, pone la sua attenzione sulle diverse ramificazioni derivanti dallo stesso ceppo terminologico e fattuale definito culto degli antenati.

Tale vocabolo ingloba al suo interno i diversi cerimoniali e dottrine connessi a consanguinei deceduti.

In tan senso, adorazioni individuali, consuetudini memoriali relative ad una medesima genealogia, ritualità cicliche quali commemorazioni annuali rivolte ai singoli o alla comunità, hanno come comune denominatore la rievocazione della propria casata e, dunque, si ricongiungono all'interno dell'esemplificativa locuzione denominata culto degli antenati.

La consanguineità, in particolare, rappresenta l'asse portante, nonché la *conditio sine qua non* dell'appartenenza al suddetto culto ivi preso in esame.

Infatti, secondo la visione di Herbert Spencer (*The Principles of Sociology, 1877*), la deificazione degli avi costituisce la sorgente primordiale dalla quale tutti i credi religiosi hanno tratto la medesima linfa vitale; l'elemento cardine che ricollega le variegata dottrine esistenti ad una genesi universale.

La dimensione spirituale all'interno del culto degli antenati è infatti estremamente rimarchevole e presenta, inoltre, un forte concatenamento tra il mondano e il soprannaturale. Il culto degli antenati funge, infatti, da anello di congiunzione tra le credenze mistiche concernenti l'anima e le modalità di dominio terreno basate sul lascito dei predecessori e sui passaggi di status postumi alla morte di un familiare.

Da un punto di vista legato all'assetto sociale, è importante evidenziare la rilevanza, per tale culto, di propugnare l'esistente egemonia dei membri più anziani, al fine di impedire la propagazione, nel tessuto sociale, di spinte progressiste ed innovatrici.

Per ciò che concerne l'aspetto trascendentale, il culto degli antenati non viene annoverato tra le religioni a sé stanti; piuttosto, le sue specificità vengono repute prassi e consuetudini facenti parte di una data credenza o dottrina religiosa.

Ad avvalorare tale tesi, vi è la quasi totale assenza di un ordine clericale deputato allo svolgimento di suddette usanze, la cui concretizzazione avviene per opera di un collettivo familiare ben distinto che detiene la caratteristica dell'esclusività dei membri e l'estromissione di affiliati esterni.

Sovente, il culto degli antenati è inserito in un complesso reticolo dottrinale e le sue peculiarità sono identificabili nelle differenti modalità percettive del sacro e del sovraumano.

In tal senso, il culto sopraindicato presenta un alone di ardua definizione specialistica, causato dalle particolarità sociali e culturali che ne mutano sensibilmente i connotati.

In alcune culture, i progenitori posseggono un valore mistico equipollente ad enti divini, le cui facoltà supreme sono in grado di influenzare le sorti della società dei vivi.

In altre, invece, tali entità, -qualora sollecitate dai componenti del medesimo ceppo dinastico-, dispongono di doni mistici e propiziatori nei confronti della loro discendenza; l'unica stirpe alla quale possono concedere benevolenza, respingendo, ad esempio, contingenze contrassegnate da malasorte o avversità.

La ciclicità e periodicità nello svolgimento di suddetti riti da parte di un collettivo accomunato da legami di sangue, si prefigura come una prerogativa fondante del culto degli antenati; al cui coinvolgimento attivo dei gruppi parentali corrispondono sentimenti di devozione, deferenza, condiscendenza e talvolta paura.

Infatti, sebbene lo scorrere inesorabile del tempo conferisca agli antenati defunti delle forme sfumate, incerte e indistinte all'interno della pluralità spirituale cui appartengono, la loro entità è vivida, quasi vivente, tanto da poter entrare in contatto con la società dei vivi.

Il contributo di Sigmund Freud inserito nella sua opera *Totem und tabu*, (1913, trad. it. 1930) esplicita una spiegazione psicologica alla sensazione disturbante di timore talvolta percepita agli uomini nei confronti degli antenati.

Il padre della psicoanalisi afferma che la relazione mistica che unisce l'uomo terreno al predecessore deceduto presenti interconnessioni inconscie con dinamiche ascrivibili ad asti familiari esperibili in seno ai gruppi parentali.

Secondo tale prospettiva, -al di là della positiva affezione esistente tra consanguinei-, si cela una soffocata acredine interpersonale tra le parti, la quale però è, appunto, inibita.

Pertanto, essa subisce un processo di dirottamento, venendo così incanalata nelle convinzioni concernenti morti; divenuti, in tal modo, entità maligne e deleterie per le sorti della specie umana, nonché capro espiatorio nella mitigazione del senso di colpa scaturito dall'astio parentale.

Tale teoria viene confermata da Meyer Fortes, il quale la inserisce fra le credenze dei Tallensi; asserendo ai costrutti socio-religiosi attribuibili alla compenetrazione tra rapporti padre-figlio e culto degli antenati in Africa. (*Oedipus and Job in West African Religion*, 1959).

Orientando lo sguardo verso una realtà geograficamente molto distante dal continente africano, anche Arthur Wolf (*God, Ghosts, and Ancestors*, 1974) delinea l'intreccio sociale e religioso insito nelle pratiche religiose attinenti al culto degli antenati e alle strutture parentali cinesi.

Nel caso occidentale, come dichiarato da Fustel de Coulanges ne *La cité antique* (1864, trad. it. 1982), l'adorazione degli avi si prefigura come un fattore di estrema salienza.

In particolare, l'autore afferma che le antiche civiltà greche e romane siano state anticamente edificate sul culto degli antenati e sulla dottrina spirituale secondo cui la caducità del corpo non intacchi l'immortalità dell'anima.

Il nucleo familiare, in tale prospettiva, assume le vesti di un vero e proprio centro di origine e propulsione della venerazione dell'ascendenza familiare, divenendo l'ossatura della società stessa.

Federica Giacobello (2008), ritiene che l'antica società romana affondi le sue radici nella peculiare devozione delle famiglie ai Lari: esseri divini percepiti come capisaldi, entità supreme in grado di vegliare sulla ventura del ramo parentale, garantendone l'avvicendamento generazionale e la perpetuazione della stirpe.

L'origine dei Lari è estremamente antica e la loro genesi è rinvenibile negli albori di Roma.

In tale epoca, sebbene i connotati spirituali di tali divinità siano informi e depersonalizzati, -in quanto miticamente situati in uno stadio religioso definibile pre-polyteistico-, la fede nei Lari si contraddistingue per un forte intreccio con credenze concernenti la creazione dell'Impero Romano.

Un'incisione dedicata ad Enea, documentata da una stele databile tra il IV a. C e il III secolo a. C e rinvenuta nel parco di Tor Tignosa, ne presenta una testimonianza.

L'appellativo "Lar" rivolto ad Enea stesso manifesta la medesima valenza di *Indiges*, ovvero: avo deificato; capostipite della progenie romana e "*Pater Indiges, Deus Indiges, Iuppiter Indiges, Sol Indiges*" (Torrelli, 1984).

In tal senso, emerge ancora una volta la rilevanza della genealogia nella costruzione delle configurazioni socio religiose di riferimento.

Ernst Samter (*Familienfeste der Griechen und Roemer*, 1901; *Die Religion der Griechen*; 1906) ritiene, infatti, che l'origine dei Lari sia attribuibile alla divinizzazione delle anime degli avi, personificate e venerate.

Sono proprio i discendenti viventi a presentare un'interconnessione con le anime dei *Lar Familiaris*, i quali si pongono in essere mediante un legame diretto con i propri successori viventi.

Inoltre, come attestato da Apuleio (*De deo Socratis*) nel II secolo d. C i *Lares* vengono definiti anime benigne, contrapposte agli spiriti malevoli chiamati *lemures* o *larvae*: defunti non debitamente ossequiati o carenti di una propria progenie. (Colonnelli; Mannino 2012)

Secondo Federica Giacobello (2022) benché si possa ipotizzare un'assimilazione dei Lari a generiche entità soprannaturali, -causata da un progressivo allontanamento simbolico dall'originaria visione che attribuisce loro il ruolo di personificazione delle anime degli avi deceduti-, la relazione con tali divinità mantiene la sua ritualità all'interno delle abitazioni. È infatti la dimensione privata delle mura domestiche ad essere imputata come sede di adorazione dei Lari.

Pertanto, a quest'ultimi sono dedicate molteplici ricorrenze, celebrate con cadenze variegata. Si annoverano tra le stesse ritualità giornaliere, mensili o annuali che vedono il capofamiglia sovrintendere a funzioni che vengono presenziate da tutti i componenti del nucleo parentale.

In circostanze famigliari festose o contraddistinte da contingenze per le quali viene richiesto l'intervento delle divinità per ottenere ausili divini, tali pratiche prevedono sacrifici animali, doni o offerte ai Lari; quali omaggi floreali o pegni monetari. (Varrone, *de vita Populi Romani*)

Dunque, la dimensione del ricordo e del contatto tra il mondo dei vivi e quello dei morti è estremamente pronunciata.

Colonnelli e Mannino (2012), prendono in esame il calendario romano, e tra le ritualità annue che esplicitano con forza il rilievo simbolico del legame tra i defunti e i viventi, ne enucleano i *Lemuria*, (ricorrenza rivolta a mitigare e rabbonire gli spiriti dei defunti

maligni chiamati Lemuri; Martellozzo, 2021) celebrati tra maggio e giugno all'interno delle dimore, ed infine i *Rosalia* e i *Parentalia*, le cui celebrazioni si svolgono invece nelle necropoli.

Mentre i *Rosalia* prevedono che nel mese di maggio i sepolcri dei congiunti defunti siano adornati con fiori, i *Parentalia*, -festeggiati annualmente dal 18 al 21 febbraio-, sanciscono una vera e propria interruzione delle attività pubbliche.

I *Parentalia*, infatti, posseggono la caratteristica di essere inseriti nei Fasti, ovvero vengono accreditati e fissati dalla formale calendarizzazione romana.

Come esplicitato da Regina Gee (2008) essi fungono da modalità commemorativa dei defunti da parte dei consanguinei più prossimi e viventi e prevedono, inoltre, pasti serali sul sepolcro effettuati il 22 febbraio, definiti *Caristia* o *Cara Cognati*. (Giacobello, 2022)

La pratica di banchettare e brindare nei siti di tumulazione dei cadaveri ha origine tra il XII e il IX secolo a.C. (Torelli, 1987) e per ciò che concerne i *Caristia*, le incisioni sepolcrali dimostrano che tali funzioni coinvolgono sia i viventi che i defunti.

Tali incisioni caldeggiavano i passanti ad unirsi e consumare alimenti e bevande, ma allo stesso tempo, suddetti beni vengono offerti ai morti grazie ad utensili in grado di penetrare il luogo di sepoltura e raggiungere la salma stessa.

La prassi appena descritta permette infatti di ricongiungere le due parti ed unirle in un contesto conviviale e brioso.

A confermare l'inclusione della società dei morti vi sono le diverse rappresentazioni pittoriche concernenti tale ricorrenza. Esse presentano raffigurazioni di sgabelli utilizzati dai morti: entità illustrate come locatori che offrono ospitalità, radunando i viventi ed esortandoli a presenziare a tali banchetti.

La studiosa Regina Gee (2008) afferma che, - durante tale notte di febbraio-, tra le vivande donate ai morti, oltre a mais o alle lenticchie, vengano incluse pietanze cucinate nei pressi dei reliquiari, la cui preparazione e consumazione avviene sotto sprazzi di luce dati dall'ausilio di luminarie di ceramica.

A tali cene sono associati inoltre tributi floreali che, -pur prefigurandosi come omaggi rivolti ai defunti-, presentano un'esteticità estrinseca pensata per aggradare le occhiate dei passanti.

Quest'ultimi contribuiscono a fissare le immagini di tale ritualità nella memoria collettiva.

Infatti, il carattere periodico e comunitario di tali festività modella quello che Bergmann (1992) definisce “*un'istituzione di esperienze condivise tra i vari pubblici*”.

Come sostenuto dall'autore stesso, i *Parentalia* sono ricorrenze annuali gioiose ed esuberanti che radunano il popolo nei siti funerari enfatizzando l'identità collettiva romana. Un'identità che, -inserita nel contesto di tali celebrazioni-, prevede un'emulazione delle medesime modalità comportamentali esplicitate all'interno delle mura domestiche durante i banchetti, dando adito a condotte scomposte e rumorose.

Le consuetudini festose romane trovano infatti uno stretto legame con la ciclicità di riti che, -orbitando intorno ai morti-, divengono espressione di un culto estremamente consolidato e difficilmente sradicabile.

Ne attestano la pervasività le azioni degli esponenti clericali paleocristiani, avviliti dagli innumerevoli sforzi atti ad estirpare dal tessuto sociale tali usanze pagane.

Varie documentazioni di epitaffi e alcune fonti redatte dai primi cristiani, mettono infatti in risalto la contrarietà di quest'ultimi nei confronti della condotta "sconveniente ed inopportuna" che, a loro avviso, contraddistingue i *Parentalia* romani. (Zenone, Sermones) Sebbene le ostilità tra cristianesimo e paganesimo siano fattori accertati, -come manifestato già nel V secolo da Agostino (Contra Faustis) -, si osserva un'ambivalenza attitudinale della Chiesa cristiana; la quale oscilla tra spinte contraddistinte da un rigetto delle pratiche mortuarie pagane che, tuttavia, divengono talvolta oggetto di un'assimilazione all'interno delle prassi cristiane.

L'autore sopracitato afferma, infatti, che tale processo di inglobamento sia riscontrabile nella referenza nei confronti dei martiri; il cui ossequio, -perpetuato mediante delle ritualità che onorano tali santi grazie a pasti-, non sia altro che una traslazione culturale ereditata dalle consuetudini funebri romane. (Contra Faustis).

La tensione evidenziata tra le spinte opposte atte ad incorporare o a rifiutare talune prassi o aspetti di culti mortuari pagani, e la presenza di un'ibridazione socio religiosa tra i due culti, è presente altresì nella spinosa diatriba relativa alla concezione dei morti propria della ricorrenza di *Halloween*, contrapposta alla visione religiosa insita nella ricorrenza cristiana denominata commemorazione dei defunti.

Tale dinamica troverà la sua esplicitazione successivamente, a seguito di una doverosa analisi che delinea i connotati sociali, religiosi e culturali del cristianesimo, i cui risvolti sanciranno l'istituzione del Giorno dei morti.

Al fine di approdare su tale indagine, è utile avanzare la prospettiva di Amedeo De Vincentiis (2007).

Tale autore si è occupato di studiare le forme di memoria proprie del Medioevo, approfondendo l'origine dello stesso grazie alla propagazione del Cristianesimo. Egli,

riprendendo l'opera di Edward Gibbon *"History of the Decline and Fall of the Roman Empire"* (1776), sostiene la visione secondo cui l'avvicendamento tra l'epoca antica e il Medioevo veda come linea di demarcazione l'affermazione e la diffusione della religione cristiana nelle civiltà occidentali.

Infatti, se viene effettuato un approfondimento riguardante le dinamiche scaturite dalla divulgazione di suddetto credo, emerge la salienza del carattere sovversivo insito nel cristianesimo; il quale mina i precedenti modelli cognitivi e memoriali degli individui e dei collettivi, intaccando strutture sociali e culturali particolarmente radicate all'interno dei tessuti sociali di quell'epoca.

In tal senso, il meccanismo sovvertitore intrinseco a tale svolta culturale, -come documentato dalle fonti storiche-, è costellato di epiloghi caratterizzati da un'esacerbazione di tensioni infine sfociate in feroci scontri e repressioni.

Quest'ultime, materializzate dal cristianesimo e volte all'annientamento dei credi pagani, vedono come una delle testimonianze l'editto del 380 d.C. promulgato dall'imperatore Teodosio che impone formalmente l'adesione ad un'unica e sola fede: quella cattolica.

Ad esso segue una successiva abolizione ufficiale dei credi differenti dalla religione dominante, la cui difformità ideologica è punita con la vita del colpevole.

Su tale scia, si sussegue, nel 399 e nel 401, una capillare demolizione degli edifici e dei principali simboli sacri appartenenti al paganesimo.

Pertanto, tra il IV e il VI secolo, la religione cristiana permea la struttura spaziale del mondo occidentale, riadattando i santuari dei culti precedenti o abbattendoli definitivamente.

In questa fase, la propagazione del Cristianesimo avviene anche mediante le innovative pratiche ritualizzate all'interno dei nuovi edifici religiosi.

Essi, divenendo sede di raggruppamento, permettono la diramazione del culto cristiano, soprattutto per ciò che riguarda la valenza dei santi.

Le cerimonie commemorative in onore di quest'ultimi, infatti, rappresentano l'elemento che accomuna le consuetudini e le memorie delle aree precedentemente caratterizzate dal paganesimo.

I precetti contraddistinti dal sacrificio di morte per la fede, la rivelazione della benevolenza di Dio o le ammirevoli condotte umane consone ai dettami cattolici, trovano la personificazione nella beatificazione di tali soggetti e nelle relazioni che essi condividono con l'area in cui vengono omaggiati tramite i luoghi di culto.

Il caposaldo del Cristianesimo è dato, tuttavia, dal monoteismo e dalla venerazione di Gesù Cristo: l'uomo- dio che perde la vita per poi risorgere e tramutarsi in divinità.

In particolare, il principio cardine di suddetto credo in relazione alla morte è dato dall'istaurazione del precetto del Giudizio Universale, il quale evidenzia l'importanza tra mondo terreno e mondo divino.

Riprendendo un passo biblico tratto dalla parola di Paolo presente nei Corinzi 5:10 si legge: *“Tutti dobbiamo comparire davanti al seggio del giudizio di Cristo, affinché ciascuno riceva il bene o il male, secondo ciò che ha fatto nel corpo.”* (Bae; Van der Merwe, 2008)

La salvezza ultraterrena dell'uomo dipende dalla sua condotta mondana, le cui implicazioni verranno poste sotto lo sguardo di Dio: legislatore assoluto e detentore dell'ultimo ed universale giudizio.

Il rapporto tra vivi e morti, inoltre, vede una vera e propria rottura con le prospettive proprie del culto degli antenati concernenti il rapporto diretto tra la società dei viventi e gli avi deceduti.

Citando le fonti della Bibbia viene sancito che- sia in Samuele 12:23 e in Giobbe 19:27-, i morti contraddistinti da una condotta cristiana esemplare si trovino al cospetto di Dio e pertanto siano impossibilitati a far nuovamente parte della loro esistenza terrena.

Le Sacre Scritture, infatti, condannano ferocemente l'evocazione dei morti e la loro divinazione, a prescindere dalla natura e dalla relazione esistente tra tali spiriti e i viventi. (Levitico 19:26-31; Deuteronomio 18:10-11; Giobbe 7:7-10; Isaia 8:18- 20; Luca 16:19-31).

In tal senso, la Chiesa cristiana, nel legame tra le due parti, ritiene che esse si saldino l'una all'altra all'interno di un medesimo ed universale complesso familiare riunito da Dio: padre dei vivi e dei morti. (De Vincentiis, 2007)

Pertanto, a questa altezza cronologica, i nuclei parentali si adoperano per eternare la memoria dei loro progenitori usufruendo delle ritualità e delle celebrazioni divulgate dal Cristianesimo; modalità che, -tra il IV e il V secolo- vengono formalmente repute essenziali per impedire la dannazione delle anime dei morti.

Questo aspetto di enorme salienza sancisce che, durante l'alto Medioevo, si propaghino, mediante l'influenza di frati ed esperti della religione cattolica, configurazioni dottrinali di ritualità atte ad offrire suffragi alla gente comune.

Inoltre, per ciò che concerne i luoghi di sepoltura, essi vedono una riduzione della distanza sia spaziale che simbolica dalla società dei vivi; e in particolar modo, dagli edifici sacri, accanto ai quali si erigono.

A partire dal X secolo, sia le pratiche commemorative dei morti che quelle di tumulazione dei cadaveri, avvengono secondo cerimoniali ben specifici e, -nel caso dei cimiteri-, esse prevedono la benedizione del suolo entro il quale avverrà l'inumazione.

Un fattore simbolico fortemente ragguardevole è dato dall'imposizione, propria di quel periodo, di sotterrare le salme di una data cittadinanza all'interno delle circoscrizioni urbanistiche originarie degli affiliati.

La delimitazione territoriale dei cimiteri incide non solo sulla memoria culturale, ma anche sui meccanismi di controllo simbolico e comunitario delle diverse aree occidentali.

Infatti, come sostenuto da De Vincentiis (2007): *“Gli avi seppelliti nel cimitero rappresentavano l'autorità e la norma, ispiravano le azioni dei vivi, presiedevano a una fitta rete di scambi simbolici e materiali, attribuivano solennità e affidabilità a sentenze, accordi, giuramenti.”*

Invece, per quanto riguarda le prassi commemorative dei concittadini deceduti, a partire dal V secolo, si attesta la presenza di catalogazioni di nominativi di defunti.

Quest'ultime, stilate da membri del clero, presentano obiettivi rintracciabili in suffragi celebrati durante i sermoni.

Ai suoi germogli, tale prassi convoglia al suo interno un'élite ben specifica di individui deceduti, tra i quali emergono nomi di importanti esponenti ecclesiali o spiccate personalità d'origine autoctona. Ne avvalorano il carattere privilegiato anche le modalità di conservazione spaziale degli stessi; i cui ritrovamenti giacciono archiviati su appoggi pregevoli e degni degli illustri appellativi cui si riferivano.

Ciononostante, grazie al graduale perfezionamento delle usanze memoriali ed encomiastiche proprie delle consuetudini funerarie, questa usanza commemorativa si diramerà fino ai ceti sociali meno abbienti della popolazione.

Tale ampliamento paleserà l'esigenza di catalogare, -sugli appoggi più differenziati- l'eterogeneità dei morti in relazione a determinate tipologie, quali lo status e il ruolo svolto all'interno sia del mondo sacerdotale che in quello laico.

A questa pratica, seguirà l'istituzione, nel IX secolo, di un libro di cui avvalersi come memoriale per i defunti: un valido manufatto che si presta a ritocchi e modifiche, godendo infine della caratteristica di poter essere facilmente dislocato da una sede all'altra.

Tra suddetti libri si annovera il “*Liber memorialis*” redatto dalla comunità religiosa francese di Remiremont, il quale comprende intorno ai 11.500 nominativi enucleati tra il IX e il XII da una pluralità di monaci.

Quest’ultimi, avvicinando uno spostamento tra i vari conventi, modellano la nascita una memoria condivisa dei vivi che, -ritualizzando il suffragio dei propri defunti-, slegano i ricordi degli avi dalle loro circoscrizioni spaziotemporali.

Inoltre, per ciò che concerne le date in cui si sarebbero svolte le liturgie commemorative, esse prevedono l’attuazione di tali funzioni per l’anniversario di morte, ma non la pianificazione dell’anno della loro celebrazione, il quale sarebbe rimasto sconosciuto e indefinito.

Questo fattore dissesta la concezione storica tradizionale, inserendo il suffragio dei confratelli deceduti nella quotidianità, stravolgendo infine l’idea di frontiera tra i due mondi.

Essa è infatti evanescente e precaria poiché il decesso del corpo non rappresenta né il termine né la distruzione della sua essenza.

Pertanto, l’intermediazione tra realtà terrena e mondo celeste, -in virtù della sua imprescindibilità-, investe gli specialisti del sacro ad adempiere ed ossequiare questi fondamentali ed incessanti compiti, i quali vengono coadiuvati da doni e offerte da parte dei devoti che desiderano commemorare i propri familiari deceduti.

È questo il contesto nel quale il monastero di Cluny diviene il centro di una riforma di marcato spessore religioso: la nascita della commemorazione dei defunti.

Corre l’anno 1030 quando il priore Odilone sancisce la ricorrenza del 2 novembre; giorno nel quale, -con cadenza annuale-, si sarebbe svolto il suffragio di ognuno dei proseliti della Chiesa cristiana: una rievocazione memoriale che riguarda tutte le anime dei defunti, svincolati da implicazioni concernenti ranghi e condizioni socio-economiche.

La commemorazione dei defunti viene suffragata da un enorme consenso, il quale raggiungerà il suo apice durante il 1060: anno nel quale essa assumerà le qualità di una tradizione formalmente accreditata dalla fede cattolica.

In attinenza alla tradizione cristiana del due novembre è necessario portare alla luce come essa risenta dell’influsso della celebrazione di tutti i santi, festeggiata dal mondo cristiano il giorno precedente. (De Vincentiis, 2007)

Nicola Martellozzo (2021), ragiona sulla complementarità delle due ricorrenze e segnala come la ritualità di Ognissanti, -stabilita dal pontefice Bonifacio IV durante il VII secolo-,

goda della peculiarità di aver subito uno slittamento temporale inerente alla data della sua celebrazione.

È da attribuire al pontificato di Gregorio III (731-741) il mutamento cronologico della tradizione del primo novembre, originariamente prevista il 13 maggio: giorno adibito allo svolgimento dei riti famigliari previsti dall'antica ricorrenza romana dei *Lemuralia*.

Allo spostamento della calendarizzazione relativo alla ricorrenza di Ognissanti, si può annettere l'eco di una dinamica indagata precedentemente: l'esistenza e la tensione tra spinte opposte atte a rifiutare o talvolta incorporare talune prassi appartenenti ai culti pagani.

D'altronde, le due tendenze antitetiche costituiscono il *fil rouge* tra la dottrina cristiana e le fedi tanto osteggiate da quest'ultime; i cui scontri e assorbimenti culturali coesistono all'interno in un complesso reticolo socio religioso che spesso vede un'ibridazione tra credenze e pratiche apparentemente difformi e discordanti.

Sotto questa lente è possibile vagliare gli sviluppi e gli accostamenti tra la commemorazione dei defunti e *Halloween*.

Le due ipotesi concernenti la genesi della ritualità del 31 ottobre vengono affrontate da Laura Bonato nel volume di Zola chiamato "*Halloween. La festa delle zucche vuote*" (2020).

L'autrice afferma che tale tradizione di origini anglosassoni, in seguito esportate ed infine radicate oltreoceano, presenti un'interconnessione con il Cristianesimo.

In particolare, secondo la prima supposizione, essa si lega alla consuetudine cattolica chiamata "*souling*" ovvero "l'elemosina dell'anima": uno scambio attuato dai bambini che prevede un baratto tra leccornie e preghiere, al fine di liberare le anime dei morti dal loro vagare nel Purgatorio.

Al contrario, la seconda visione si inserisce in una mescolanza tra il culto celtico *Samain* e le prassi paleocristiane associatovi.

La ritualità celtica, -svolta durante la notte compresa tra il 31 ottobre e il 1° novembre- sancisce il passaggio stagionale verso l'inverno e comprende riti domestici attuati dai precristiani, seguiti da mascheramenti volti allo scopo di sfuggire all'attenzione dei morti che, nelle tenebre, avrebbero ripopolato la terra dei viventi.

Sebbene in entrambe le dimensioni convogliano nella medesima e comune radice religiosa, la tradizione di *Halloween* è oggetto di feroci critiche da parte della Chiesa cristiana.

Come affermato da Berzano (*Halloween. La festa delle zucche vuote*, 2020), la ritualità del 31 ottobre viene reputata un deterioramento dei tratti culturali e religiosi dei morti, ai quali vengono accostati connotati attribuibili al paganesimo e al satanismo.

Secondo Martellozzo (2021), si può parlare di un antagonismo tra due percezioni contrastanti della morte e dei defunti; uno scontro fra la struttura confortante propria della cristianità e le concezioni allarmanti che rendono doverosa un'esorcizzazione dei perfidi ascendenti mistici postumi alla morte.

La discrepanza simbolica e valoriale tra le due ritualità è difatti sostanziale.

La cristiana commemorazione dei defunti presenta un nesso memoriale e affettivo con i predecessori e congiunti deceduti. Viceversa, nella tradizione di *Halloween* i morti vengono spogliati dalle fattezze e specificità umane, finendo per riempire le fila di una legione evanescente e sinistra.

I defunti vengono così trasfigurati nelle creature spaventose ed inquietanti che popolano il panorama cinematografico statunitense. Essi subiscono uno smantellamento dei connotati individuali che li hanno contraddistinti in vita e divengono, infine, protagonisti di una festività che associa la morte all'intrattenimento e al marketing.

Nel caso italiano, è curioso come, nel corso degli anni Novanta, -al di là della dura opposizione cattolica relativa ad *Halloween* enunciata in precedenza- il partito politico Lega Nord abbia ribadito la concordanza della tradizione italiana con la celebrazione del 31 ottobre in virtù dei suoi primordi celtici.

Tale aspetto rimarca i sincretismi insiti alle ricorrenze e alle tradizioni religiose e popolari. Nel caso di *Halloween*, l'ibridazione che ne è susseguita è particolarmente visibile in Sardegna: un'isola nella quale la ritualità della festività anglosassone mescola i suoi connotati con la Commemorazione dei defunti. (Mannia; Branca, 2020)

La combinazione e l'assimilazione di influssi culturali provenienti da epoche e popolazioni antecedenti al nostro vissuto vige, altresì, nella festa dei morti celebrata in Sicilia, la cui tradizione troverà d'ora in poi uno spazio di indagine.

2.2.1 Il Giorno dei morti in Sicilia e il Dia de los Muertos in Messico: un confronto

Il paragrafo precedente si è occupato di ricostruire, -storicamente ed antropologicamente-, la relazione esistente tra i culti pagani relativi alla dimensione tanatologica, concatenandole ai risvolti che, - in seno alla Chiesa cattolica-, hanno assunto le vesti di demiurghi della commemorazione dei defunti.

D'altronde, è stato evidenziato come tale ritualità abbia riscosso un marcato successo presso il mondo cristiano e, in tal senso, -dopo averne delineato le fondamenta ideologiche-, risulta pregnante calare tale analisi all'interno di un'ottica più circoscritta ed impregnata dagli usi e i costumi locali che ne illustrano i tratti fondanti.

In questa prima fase, ad essere oggetto di studio sarà, difatti, la Sicilia.

La commemorazione dei defunti, comunemente chiamata "la festa dei Morti" viene celebrata il due novembre che, -secondo la concezione popolare siciliana-, sancisce il ritorno delle anime dei defunti presso la società dei vivi, al cui passaggio sussegue una strenna dedicata ai bambini e donata dai congiunti deceduti. (Perricone, 2013; Buttitta 1996)

Tra le strenne, sono molteplici le leccornie offerte dalle anime ai più giovani ed inserite all'interno di *lu canistru* (il cestello): ne fanno parte dolciumi modellati con fattezze umane, composti da zucchero o pasta di miele e cibarie comprendenti melagrana, fichi secchi, castagne, mandorle, noci e nocciole. (Perricone, 2015)

Come sottolinea Buttitta (1996), la pratica dei doni è estremamente diffusa all'interno del tessuto sociale siciliano, tanto da coinvolgere circa i nove decimi della regione, i cui paesi materializzano prassi e consuetudini eterogenee.

Ad esempio, nel quartiere palermitano chiamato Zisa, alle porte della festa dei Morti viene allestita una fiera presso la quale acquistare non solo gli alimenti tradizionali ed emblematici di questa ricorrenza (i famosi pupi di zucchero), ma anche giochi e gingilli da donare ai più piccoli. (Frenda, 2019)

Questo fattore si lega ad un'assimilazione culturale di un'usanza molto antica: l'ossequio romano dei vivi alle anime dei concittadini deceduti costituito e materializzato tangibilmente mediante giochi. Secondo Buttitta (1996), infatti, esso rappresenta il significato storico e culturale che chiarifica la pratica di regalare ai bambini dei giocattoli durante la festa dei Morti.

Ma allontanandoci dall'area metropolitana di Palermo per approdare nel messinese, le tradizioni locali si declinano mediante ulteriori usanze.

In quest'area si è soliti adornare i banchi presenti in cucina con i dolci dedicati ai fanciulli, poiché, -secondo i costumi locali- i consanguinei deceduti avrebbero consumato un pasto tra le mura della dimora posseduta dalla famiglia.

Tale elemento porta alla luce una peculiare credenza: ovvero che, in realtà, le leccornie non abbiano come primari riceventi i bambini, ma i morti.

Nel volume *Usi e Costumi*, (1889), Pitre segnala, nella Modica del XIX secolo, la presenza del cosiddetto "*cunsulu*": un pasto presenziato da una cerchia di soggetti legati affettivamente ai defunti, al quale prendono parte anche le anime di coloro i quali hanno terminato la vita terrena.

Il banchetto sopraindicato è adibito, infatti, alla celebrazione dei congiunti deceduti, la cui morte non ha precluso il principio di un'ulteriore esistenza.

D'altronde, nella tradizione siciliana -argomenta Buttitta (1996) -, le caratteristiche antropomorfe e attitudinali dei morti non sono state corrotte dal decesso fisico.

La morte non annulla gli stati d'animo e gli slanci vitali propri dei defunti: essi si nutrono e rincasano nell'abitazione che ha costituito per anni, se non per decenni, la loro residenza.

Al fine di facilitare i morti a raggiungerla, -nei pressi dell'agrigentino-, l'esterno delle dimore viene illuminato da lumini che guidano il passaggio delle anime.

Sempre in suddetta provincia, agli usci delle porte è consuetudine porre calzature, panieri o supporti vari atti a contenere le strenne provenienti dall'Aldilà.

Nel suo saggio, Salvatore D'Onofrio (2015) rimarca il disciplinamento culturale dell'incontro tra gli abitanti dei due mondi; un ritrovo avvalorato da doni tangibili che ricalcano l'affetto congenito nei legami parentali.

La dimensione culinaria rappresenta un medium particolarmente importante nella ritualità analizzata, come dimostra l'ormai desueta tradizione di rifocillarsi nei cimiteri dove trovano locazione le spoglie dei propri cari, ai quali vengono narrate le vicissitudini annuali che hanno coinvolto la famiglia. (D'Onofrio, 2015; Frenda, 2019)

Inoltre, in Sicilia, -come documentato da Antonino Frenda-, (2019) la sera antecedente alla festa dei Morti vede lo svolgimento di una cena in onore del familiare deceduto, al quale viene riservato un posto a tavola.

Durante il banchetto, la "*bon'arma*" (buon'anima) viene omaggiata con brindisi commossi ed aneddoti colmi d'affezione concernenti la sua vita.

Nel contesto regionale siciliano, dunque, la presenza di pratiche caratterizzate da una marcata convivialità e una precisa tradizione gastronomica delineano i caratteri fondanti della commemorazione dei defunti.

Tale constatazione ha infatti evidenziato la necessità di discutere delle principali tipologie di cibarie gustate il 2 novembre, evidenziando le tradizionali leccornie della festività.

Focalizzandosi sulle specificità locali, invece, nella città di Acireale, si osserva una tradizione che presenta una curiosa analogia con convinzioni e prassi proprie dell'antica Roma: ovvero il consumo di fave.

Secondo la civiltà romana, infatti, le fave rappresentano il luogo nel quale si trovano le anime dei morti e l'azione benefica scaturita da quest'ultime fa sì che esse siano l'antidoto finalizzato a scacciare gli spettri dalle dimore. Pertanto, nutrirsi di fave equivale ad ingurgitare i progenitori stessi, assimilandone la vigorosa essenza. (Buttitta, 1996)

Come nota Perricone, (2013) in Sicilia, la terminologia utilizzata in relazione alla dimensione culinaria peculiare di suddetta ricorrenza esemplifica un considerevole concatenamento simbolico e valoriale con i defunti.

I parenti deceduti, infatti, donano ai bambini cibarie definite "morti" o "*murticeddi*" (piccoli morti). (Perricone, 2015; D'Onofrio, 2015)

In dialetto siciliano, infatti, esclamazioni quali "*To nannu ti purtò li murti!*" (tuo nonno ti ha portato i "morti"!) declamano un atto di consumazione, da parte dei fanciulli, dei morti: ovvero dei cibi tradizionali del 2 novembre.

Lo studioso Perricone (2015), nella sua dissertazione, esamina tale fenomeno linguistico soffermandosi sulla corrispondenza tra colui che offre il nutrimento ed il nutrimento stesso, evidenziandone infine l'equipollenza.

Secondo l'autore appena citato e pertinentemente al pensiero di Buttitta (1996), la presenza di dolciumi la cui forma presenta tratti umanizzati, raffigura in realtà i connotati antropomorfi propri dei morti che, -da un punto di vista simbolico-, diventano nutrimento dei vivi. Durante la festività di novembre, pertanto, i morti si sfamano, ma allo stesso tempo, si tramutano simbolicamente in cibo per i viventi.

In tal senso, sia Buttitta (1996) che D'Onofrio (2015) pongono un accento sui dolciumi siciliani chiamati "ossa di morto".

Quest'ultimo ritiene che le ossa rappresentino, -in maniera esemplificativa e pregnante-, la raffigurazione data dalla Chiesa cristiana dei defunti come nude spoglie costituite da scheletri; nonché, -da una prospettiva regionale-, l'importanza culturale attribuita ai resti ossei. Secondo diversi proverbi siciliani, infatti, le ossa sarebbero simbolo di robustezza e continuità.

L'ipotesi cattolica aleggia anche nel contributo di Claude Gaignebet e Claudine Gauthier (*Les Têtes coupées*, 2013), i quali congiungono il modellamento di dolci sagomati da ossa e teschi alla transustanziazione.

Diametralmente opposta è, invece, la seconda tesi concernete l'origine dei dolciumi antropomorfi siciliani. Tale prospettiva, infatti, si oppone alla tradizione dolciaria precedentemente indagata, in virtù delle credenze pagane presenti nell'antica Roma.

In particolare, -asserisce Buttitta (1996) -, esse sarebbero connesse al subentro di doni con fattezze umane finalizzati a svincolare il popolo dai sacrifici che gravavano su di esso.

Tuttavia, scostandoci dai sincretismi e dalle ibridazioni sociali, culturali e religiose di tali ritualità e tradizioni, in questa sede è necessario soffermarsi su un ulteriore aspetto.

Finora è emersa la pluridimensionalità e la plurivalenza delle origini connaturate al giorno dei Morti, ma non è ancora sottoposto ad esame un fattore di grande rilevanza, ovvero: Qual è il motivo insito all'indirizzamento delle strenne agli strati più giovani della popolazione?

Rosario Perricone (2015) afferma che il mutuo scambio rituale relativo al nutrimento dei fanciulli e dei defunti trovi locazione in una peculiare struttura simbolica:

Conformemente a quanto emerso dal contributo di Buttitta pubblicato nel 1995 (*Ritorno dei morti e rifondazione della vita*, in Lévi- Strauss, *Babbo Natale giustiziato*), infanti e defunti sono in realtà entità speculari.

I rituali di passaggio, in tal senso, -sancendo un fluire di forme difformi da quelle originarie e precedenti-, scandiscono la morte del fanciullo e la nascita dell'uomo.

Gli esseri umani in tenera età, sono pertanto soggetti intermedi tra i due mondi, la cui posizione mediana è corroborata dai medesimi nominativi ereditati dalla propria ascendenza. Essi sono l'emblema della successione e, in quest'ottica, è merito dei fanciulli la possibilità dei defunti di vagare nella società dei vivi.

Citando Buttitta (1995): *“Se i bambini sono i morti, i morti sono i bambini. Si determina così un circuito logico di sovrapposizione e inversione degli attori simbolici in conseguenza del quale i morti rinascono attraverso i vivi.”*

Tale prospettiva, manifesta infatti la stretta relazione tra due parti apparentemente antitetiche, il cui coadiuarsi permette la perpetuazione della ritualità del giorno dei Morti.

Inoltre, la prospettiva ivi descritta enfatizza una marcata coerenza con l'organizzazione dell'ormai obsoleto corteo religioso anticamente celebrato il tre novembre.

Tale celebrazione, infatti, prevede che ad aprire le fila fossero gli esponenti più giovani del collettivo familiare, seguiti dalle donne.

Il compito di trasportare *u quattru* (il quadro raffigurante il parente deceduto) era ottemperato, difatti, dai fanciullini, i quali avrebbero posto tale rappresentazione al capezzale del defunto, per poi essere successivamente dislocato dal cimitero all'abitazione. Si attestano infatti, -come affermato da Perricone-, (2015) la presenza nelle dimore di immagini e fotografie atti ad onorare i membri deceduti, esposti in veri e propri altari domestici e collocati spazialmente sulla base dei ruoli famigliari attribuiti a tutti i membri. Tale pratica è, pertanto, frutto della concezione religiosa e culturale della sopravvivenza dell'anima e del legame di quest'ultima con il focolare domestico, al quale -in virtù della ciclica e ricca tradizione sicula-, durante il due novembre, ogni morto fa ritorno.

Una prospettiva analoga a quella appena descritta si verifica, -nei medesimi giorni di novembre-, anche in luoghi molto distanti dall'isola italiana: ovvero nei paesi dell'America Latina.

Come affermato da Regina Marchi (2006) riprendendo il pensiero di Milne (1965), le essenze religiose e culturali proprie delle ritualità del primo e il due novembre si fondono insieme in un miscuglio di pratiche che inglobano al loro interno le credenze autoctone agli influssi cristiani: un sincretismo denominato *Dia de los Muertos*.

L'autrice Marchi (2006), approfondendo le dinamiche di ibridazione socio religiosa proprie di suddetta ritualità, enuclea i principi cardine che determinano le difformità tra Ognissanti, la commemorazione dei defunti e il *Dia de los Muertos*, incasellandoli nei rapporti tra la società dei vivi e i morti.

Per gli europei, infatti, le gerarchie celesti sono estremamente marcate, costituendo la base della percezione dell'Aldilà. L'idea di Purgatorio, in tal senso, incide in maniera significativa nelle preghiere dei membri di un dato collettivo parentale, il quale volge le proprie suppliche ai santi, al fine di permettere ai defunti della famiglia di varcare le porte del paradiso.

L'ideologica cattolica, nel caso europeo, è dunque molto pregnante. Viceversa, presso le società cristiane d'oltremare, l'ordine trascendentale descritto viene surclassato da un'idea di pace alla quale ciascun fedele ha accesso senza vincolo alcuno. (Childs; Altman, 1982)

Pertanto, le preghiere non sono rivolte ai santi e alle loro istanze nel mondo trascendentale, ma all'intervento dei familiari deceduti negli epiloghi che costellano le circostanze della vita quotidiana.

L'elemento cardine, dunque, non è l'angosciata prospettiva purgatoriale, ma il lignaggio e la famiglia.

Ne sono la prova gli studi di Carmichael e Sayer (1991), Garcíagodoy (1998), Greenleigh e Beimler (1991), Bade (1997) i quali segnalano la festosa dimensione di adunanza parentale propria del Giorno dei Morti latinoamericano.

Tale ritualità non funge da mero suffragio dei defunti, ma si dirama in una celebrazione collettiva che, -mediante usi e costumi ben definiti-, mira ad instaurare uno scambio comunicativo tra le due parti; la cui attuazione trova tutt'ora terreno fertile in nazioni quali Guatemala, Bolivia, Perù, Ecuador e Messico.

In particolare, come enfatizzato da Lauren Peña (2008), il *Día de los Muertos* nel contesto sociale e culturale messicano risulta tanto rilevante da costituire un simbolo dello stato stesso e, -al fine di comprendere il sincretismo insito in suddetta tradizione-, è necessario analizzare gli aspetti culturali ereditati dalla colonizzazione spagnola e dalle tradizioni mesoamericane.

Gonzales (2002) ritiene che le due culture avessero delle credenze estremamente difformi. La visione spagnola, infatti, nutre un sentimento visceralmente negativo e allarmante nei confronti della morte, nonostante l'usanza medioevale e rinascimentale di materializzare dei veri e propri balli dedicati ad essa. Quella mesoamericana, invece, percepisce la morte come parte della ciclicità della vita, nonché essenza complementare della stessa.

Infatti, come attestano gli studi sulle antiche società dei Maya, dei Toltechi, dei Purépecha, e degli Aztechi, la morte assume le vesti di un elemento estremamente prominente. (Medrano, 2018) Ne costituisce un esempio la pratica di mostrare pubblicamente i crani dei progenitori, al fine di enfatizzare la dicotomia tra morte e rinascita. (Miller, Taufe, 1997)

Pertanto, la peculiare visione tanatologica mesoamericana fa sì che il *Día de los Muertos* sia frutto della concezione ciclica propria delle credenze degli indigeni.

La cristianizzazione di suddette popolazioni, dunque, -asserisce Peña-, ha condotto i locali alla dissimulazione delle tradizioni esistenti, le quali hanno subito processi di camuffamento atti alla salvaguardia degli stessi. (Gonzalez 2002) A tale dinamica si è susseguita un'ibridazione con le ritualità cristiane ed europee di Ognissanti e della commemorazione dei defunti, la quale ha generato un sincretismo tutt'ora presente nei paesi dell'America latina. (Peña, 2008)

Ad evidenziare tali assorbimenti sopravvissuti agli urti del tempo vi è, ad esempio, l'antica tradizione culinaria del *pan de muerto* (pane del morto).

La genesi di questa cibaria, infatti, si ricollega alla celebrazione estiva in onore della dea azteca *Mictecacihuatl* (La Signora della Morte) e alle offerte gastronomiche sagomate con tratti antropomorfi volte alla lode di tale divinità (Medrano, 2018).

Inoltre, osservando gli odierni festeggiamenti del *Día de los Muertos*, si osserva come, ai tradizionali travestimenti e dolciumi mesoamericani modellati con fattezze da scheletri, si associno cerimonie colme di ossequi per i defunti. (Peña, 2018)

Tra gli elementi religiosi che la cultura spagnola non è riuscita a sradicare vi sono le *ofrendas*: articolati altari domestici dedicati ai congiunti deceduti.

Bailey White (2018), sottolinea che, per il tessuto sociale messicano, i nuclei parentali siano uno dei fattori più rilevanti nella biografia di ciascun soggetto, la cui valenza si manifesta attraverso suddetti altari: strutture encomiastiche all'interno delle quali vengono apposte fotografie, cibarie gradite ai defunti e colorate composizioni floreali.

Per l'usanza delle *ofrendas*, sono fondamentali i quattro elementi della Terra: l'acqua inserita in caraffe di vetro o argilla, il fuoco delle candele, il vento del *papel picado* (ritagli di carta velina) e la terra rappresentata dal *pan de muerto*.

Il sincretismo religioso è presente altresì nelle *ofrendas*, in quanto, agli elementi evidenziati, si aggiungono croci o raffigurazioni cattoliche quali effigi o busti della Madonna. (Medrano, 2018)

Tale tradizione si inserisce nella credenza che, - il 1 ° e il 2 novembre-, le anime dei morti abbiano nuovamente accesso al mondo dei vivi.

Infatti, l'acqua presente negli altari domestici è volta a dissetare i morti a seguito della traversata tra i due mondi (White, 2018), il bagliore della candela funge da guida negli itinerari di visita e rimpatrio compiuti dai defunti (Davalos, 2018) e la consumazione delle vivande delle *ofrendas*, -sebbene tangibilmente ingerite dai viventi- è svuotata dai suoi nutrienti poiché ingurgitata dalle anime stesse. (Medrano, 2018)

Dunque, l'aspetto conviviale, -analogo per alcune prassi al caso siciliano precedentemente vagliato-, si osserva anche grazie alla pratica di rievocare le biografie dei familiari deceduti, la cui permanenza nel mondo dei vivi è allietata dalla consuetudine di apporre confortevoli giacigli volti al ristoro degli spiriti.

Le *ofrendas*, in tal senso, hanno come obiettivo quello di rincuorare le anime dei predecessori, estrinsecando l'eterno ricordo che lega i defunti alla propria discendenza. Pertanto, attraverso gli altari, i viventi palesano un messaggio ben preciso: i progenitori e le loro memorie non sono sprofondate nell'oblio. (Davalos, 2018)

Come affermato da Medrano (2018), il Giorno dei morti latinoamericano prevede una molteplicità di usanze, alcune delle quali riguardano la pulizia e l'adornamento dei sepolcri, ai piedi dei quali vengono poggiate calendule arancioni denominate *Flor de Muerto* (fiore di morto) e doni commestibili e non.

La dimensione culinaria del *Dia de los Muertos* è, -come in Sicilia-, particolarmente rilevante. Infatti, al di là dei giochi tradizionali che rimandano alle caratteristiche della ritualità latina, i mercati messicani (allestiti da metà ottobre fino alla settimana del primo e del due novembre), si dedicano al commercio di leccornie dai connotati specificatamente legati alla tradizione dei morti: Ne sono degli esempi le bare di zucchero o cioccolato e i dolciumi a forma di cranio umano chiamati *calacas* (scheletri) (Medrano, 2018) o *calaveras* (teschi) (Gutiérrez, Rosengren, Miller, 2015).

I teschi, infatti, rappresentano un fattore caratterizzante del *Dia de los Muertos*, nonché un simbolo ispanico estremamente antico ed importante.

L'originale e remota prassi locale, -poi soppiantata dal credo cristiano-, prevede che i festeggiamenti del Giorno dei morti terminassero con il camuffamento dei volti dei celebranti mediante l'utilizzo di maschere simili a crani umani.

Quest'ultime, -volte all'esorcismo degli spiriti invocati durante tale ritualità-, rappresentano un fattore pregnante nella genesi della tradizione latinoamericana.

Oggi, la simbologia della *calavera* è tornata in auge, ma secondo una prospettiva difforme da quella dei suoi primordi. Essa simboleggia, difatti, la possibilità di interfacciarsi con la propria finitezza, riscattando sé stessi dall'umano terrore che generalmente la circonda.

Per la società messicana, infatti, il teschio raffigura la sete di conoscenza e l'immortalità, in quanto la morte è percepita come un semplice lembo tra due realtà. (White, 2018)

Tale concezione costituisce l'ossatura del *Dia de los Muertos*: una ricorrenza che, grazie al suo marcato valore, -propugnato anche mediante il diretto coinvolgimento dei bambini nei suoi usi e costumi- (Gutiérrez, Rosengren, Miller, 2015), festeggia la forza dei legami familiari e del loro lascito, la cui essenza è tanto vigorosa da oltrepassare il tempo e lo spazio. (Medrano, 2018).

L'aspetto appena evidenziato fa sì che emerga un quesito: è forse quest'ultimo fattore a rappresentare il nesso spirituale tra la celebrazione siciliana e quella messicana? D'altronde, benché le due popolazioni si trovino geograficamente molto distanti l'una dall'altra, ambedue presentano come comune denominatore l'attuazione di scambi rituali con i morti, le cui offerte vengono ripagate dal più grande simbolismo e dono dall'Aldilà: l'inoscidabile congiunzione tra le due parti, la cui presenza è riscontrabile nei tessuti sociali, culturali e religiosi di ogni epoca.

In particolare, sarà proprio il fattore temporale a rappresentare l'elemento focale del prossimo ed ultimo capitolo, il quale, -focalizzandosi sulla tradizione siciliana celebrata il

2 novembre-, cercherà di comprendere le relazioni e le lotte di potere esistenti tra questa antica usanza e la contemporaneità.

CAPITOLO 3:

Il Giorno dei Morti: Il caso studio di Sutera (Caltanissetta)

3.1 Domanda di ricerca:

Nella Sicilia del XXI secolo, quali sono le relazioni di potere istauratesi tra le pratiche individuali e quelle collettive date dalla tradizione del 2 novembre?

Il quesito strutturale dell'indagine empirica che verrà attuata nasce a seguito dello studio della morte e delle sue ritualità nelle diverse epoche storiche, tematica affrontata nel corso del primo capitolo di suddetto contributo scientifico.

Infatti, è stato evidenziato in precedenza come, -benché l'umano fato sia il medesimo per ogni uomo-, i fattori demografici e temporali incidano significativamente nella visione e nei cerimoniali della morte.

Si è osservato, appunto, come il proseguito cronologico abbia stravolto le concezioni tanatologiche proprie delle diverse civiltà, alterando sia le celebrazioni funebri che le modalità commemorative postume alla tumulazione dei cari deceduti.

Inoltre, tale elaborato si è soffermato sul contesto geografico occidentale, ricostruendo i sentieri storici che hanno condotto la Chiesa cristiana all'istituzionalizzazione della commemorazione dei defunti, la cui ritualità assume una valenza preponderante all'interno di questo elaborato.

Coniugando gli aspetti evidenziati finora, dunque, è possibile affermare che il Giorno dei Morti si prefiguri come un antico culto in grado di ricalcare l'atavico legame tra i viventi e i defunti che, -delineando il suffragio di quest'ultimi attraverso l'ottica collettiva-, si oppone alla moderna tendenza all'individualizzazione e alla privatizzazione del rapporto dell'uomo con la morte.

Pertanto, dopo aver analizzato la tradizione siciliana ed averla comparata alla realtà latinoamericana, il quesito che ne emerge coinvolge la dimensione temporale.

Lo scopo di questa sezione sarà appunto quello di vagliare i legami esistenti tra l'antica tradizione cristiana e la contemporaneità siciliana, grazie ad una ricerca che verrà condotta nel paese di Sutera: una piccola realtà dell'entroterra situata in provincia di Caltanissetta.

3.2 Le interviste

Al fine di approdare ad una possibile risposta al quesito esplicitato in precedenza, si è optato per lo svolgimento di un'indagine qualitativa che sarà realizzata attraverso l'ausilio di interviste semi-strutturate volte all'obiettivo di ricomporre i nessi storici, sociali e culturali attinenti all'oggetto di studio.

Le narrazioni, -parte di uno scambio interazionale largamente focalizzato sull'ampiezza degli interventi del partecipante e da una minore standardizzazione dei quesiti posti dall'intervistatore-, verranno collaudate grazie ad una traccia adattabile a specifici spunti tematici avanzati dai soggetti.

La ricerca si propone, infatti, di studiare in profondità fenomeni complessi strettamente intrecciati con l'esperienza e il vissuto di testimoni privilegiati, soggetti che grazie alla familiarità del luogo, delle credenze e delle usanze prese in esame, costituiranno il mezzo fondamentale per ricostruire l'intreccio multidisciplinare insito nelle esperienze di vita, -sia lavorativa che personale-, di tali individui in relazione al Giorno dei morti.

Prima di illustrare i criteri che condurranno alla selezione dei partecipanti all'indagine, occorre estrinsecare l'eticità della ricerca mediante la rettifica di alcuni fondamentali criteri che accompagneranno gli stadi di svolgimento, analisi e stesura dei contenuti che verranno riscontrati durante le interviste, i quali saranno infine conglomerati all'interno del capitolo di riferimento.

Ai fini di una doverosa trasparenza, antecedentemente ai singoli colloqui, sarà delineato il carattere etico concernente l'utilizzo dei dati raccolti, nel pieno rispetto della riservatezza della persona coinvolta nell'indagine empirica.

Saranno dunque garantiti ad ogni partecipante i propri diritti e l'adempimento degli obblighi del ricercatore sul trattamento dei dati personali per finalità di ricerca scientifica.

A ciascun intervistato verrà richiesta l'autorizzazione concernente la possibilità dell'utilizzo di un registratore: espediente contrassegnato da una notevole facilitazione nell'analisi delle informazioni che verranno riscontrate.

Data la maggiore età di ognuno dei testimoni privilegiati, non saranno necessari consensi genitoriali finalizzati all'assenso nella cooperazione tra i soggetti coinvolti nell'indagine e la ricercatrice.

3.3 I partecipanti

La scelta dei partecipanti alle interviste, risente, -come nella scelta del metodo utilizzato-, dalla domanda di ricerca: asse portante dello studio presente in questo elaborato.

Pertanto, i connotati salienti dell'oggetto di indagine fanno sì che la selezione dei testimoni privilegiati venga oculata sulla base delle peculiarità già emerse nel corso del secondo capitolo: dissertazione riguardante le traiettorie religiose e folkloristiche della commemorazione dei defunti.

Quest'ultimo ha infatti canalizzato al suo interno sia l'ideologia cristiana propria della ritualità del 2 novembre che le tipicità culturali manifestate in occasione del Giorno dei morti siciliano.

Suddetti elementi, affiancati alla conoscenza della popolazione di riferimento, hanno permesso la selezione di 10 testimoni privilegiati d'età compresa tra i 20 e gli 85 anni, catalogati sulla base di specifici parametri potenzialmente definibili come dei veri e propri blocchi tematici.

La dimensione religiosa verrà vagliata attraverso le prospettive del parroco del paese e di un'insegnante della scuola primaria di primo e secondo grado impegnata nell'educazione della fede nel tessuto scolastico.

A tali figure sono infatti associate le funzioni di propagazione della dottrina cristiana racchiusa nella ritualità del 2 novembre. Difatti, tali testimoni privilegiati permetteranno la ricostruzione dell'impalcatura religiosa propria dei locali.

Avranno un particolare rilievo le ideologie e pratiche cattoliche proprie della commemorazione dei defunti, nonché -nel caso del parroco- le specificità sociali e attitudinali dei fedeli, in relazione, altresì, alla comparazione temporale del corpus degli affiliati.

In precedenza si è discusso della tradizionale celebrazione perpetuata nel contesto culturale proprio della Sicilia. Infatti, il secondo blocco tematico si occuperà dell'analisi dei resoconti esplicitati da alcuni soggetti impiegati in settori lavorativi cruciali per la ritualità analizzata: le proprietarie di un biscottificio e di un'agenzia funebre locale nonché negozio adibito alla vendita di fiori ed infine il custode del cimitero comunale di Sutera.

Le interviste a tali individui verteranno, in maniera preponderante, non solo sulle esperienze connesse alla tradizione del Giorno dei morti, ma anche sui legami esistenti tra le loro professioni e la ritualità analizzata.

Lo sguardo specialistico di suddetti soggetti permetterà di ricomporre, nelle diverse sfaccettature, le consuetudini autoctone manifestate attivamente mediante le attività svolte il 2 novembre.

Inoltre, la conoscenza storica dei soggetti più anziani farà sì che i remoti usi e costumi ancorati alla commemorazione dei defunti fungano da legame e raffronto alle moderne consuetudini che verranno alla luce nel corso dei singoli colloqui. Pertanto, la temporalità del fenomeno sarà sviscerata nelle diverse angolazioni permesse dal confronto dei testimoni privilegiati facenti parte del campione d'indagine.

In tal senso, sarà data voce ai residenti, grazie alla comparazione delle narrazioni di soggetti anagraficamente molto distanti l'uno dall'altra, le cui esperienze, -vissute nella stessa area geografica-, manifesteranno similitudini e discordanze da analizzare per mezzo di un attento sguardo sociologico.

Le caratteristiche del territorio, infine, restituiscono un quadro socioculturale fortemente imperniato dal fenomeno migratorio. Dunque, ad essere annoverati nel campione d'indagine saranno due soggetti, differenziati non solo da fattori legati a peculiarità generazionali, ma anche dalla distanza spaziale tra il luogo di residenza e la località d'indagine. Alle storie di vita radicate nell'ambito tematico del Giorno dei morti, tale sezione presenterà un elemento caratteristico: il distacco dalla circoscrizione territoriale natia. Nello specifico, la lontananza dal sito di tumulazione dei propri congiunti deceduti si declinerà in dinamiche personali e sociali intriganti sulle quali volgeremo la nostra attenzione.

Infine, i connotati caratteristici della commemorazione dei defunti verranno vagliati grazie alle testimonianze comprensive di due realtà analizzate in precedenza: quella siciliana e messicana.

La componente artistica e culturale delle due ritualità si fonderanno nei resoconti di un pittore e sculture messicano, -residente da tre decenni in Sicilia-, le cui esperienze professionali e personali hanno delineato sentieri multiculturali in grado di abbracciare le due tradizioni, inglobandole infine in esperienze, opere e mostre che ne restituiscono i tratti fondanti.

Le percezioni e i vissuti di tale soggetto consentiranno non solo un confronto culturale, ma anche un ragguaglio e una rivisitazione attuale della Festa dei Morti e del *Dia de los Muertos*.

3.4 Analisi delle interviste e osservazioni finali

In una poesia popolare siciliana riportata dallo studioso Salvatore D'Onofrio (2015), si legge: *“Armi santi, armi santi, ia sugnu uno e vuantri siti tanti, mentri ca sugnu nta stu munnu di guai, cosi di morti mittitiminni assai”*, la cui traduzione in lingua italiana recita: *“Anime sante, anime sante, io sono uno e voi siete tante, mentre io sono in questo mondo di guai, “cose di morti” portatemene assai.”*

Tale citazione si inserisce nella realtà del Giorno dei morti in Sicilia, con un particolare riferimento non solo al legame esistente tra la società dei viventi e quella dei propri congiunti deceduti, ma della pratica delle strenne indirizzate agli strati più giovani della popolazione.

Come già evidenziato in precedenza, tale prassi si prefigura come una consuetudine molto estesa nel territorio isolano, tanto da divenire un elemento emblematico della ritualità del 2 novembre.

Tuttavia, al fine di restituire un quadro completo concernente i vari strati e substrati che rivestono l'elemento cardine della trattazione, -elementi volti ad articolare un responso alla domanda di ricerca-, è necessario porre in analisi le diverse dimensioni costituenti del fenomeno indagato. Per tale motivazione, la scelta dei partecipanti è stata saliente: la pluralità dei testimoni privilegiati ha infatti permesso lo studio di un ampio ventaglio di credenze, usi e costumi propri del territorio esaminato.

In tal senso, in linea con quanto evidenziato in precedenza, è stato osservato come la commemorazione dei defunti abbia un forte fondamento cristiano. Le sue ramificazioni sono state affrontate nel corso dei colloqui con il parroco locale padre L. (75 anni) e l'insegnante di religione G.D (53 anni).

Entrambi i soggetti, nel corso delle interviste, enfatizzano l'ideologia cattolica sottostante al ricordo dei morti.

Infatti, al quesito: *“Qual è il pensiero cattolico riguardante la commemorazione dei defunti?”* G.D. risponde:

“La Chiesa ne ha sempre avuto un'attenzione particolare perché quando noi parliamo di defunti. Parliamo di defunti cristiani battezzati, quindi nella nostra religione la morte è solo uno stadio. Non siamo finalizzati alla morte fine a sé stessa, ma siamo destinati alla vita eterna, quindi la commemorazione dei defunti viene vista come la commemorazione di chi ci ha preceduto nella fede e di quanti hanno vissuto da cristiani la loro fede e la loro dimensione. Commemorare i defunti significa creare questo legame di comunione con chi non c'è più.”

Padre L. afferma, infatti, come l'uomo vivente possa esperire una continuità spirituale con i cari deceduti, *“pensandoli già nel luogo del riposo e della meta conclusiva”*.

Il parroco, in particolare, si sofferma su una falsa credenza comune a molti cattolici, ovvero l'annullamento delle differenze esistenti tra morte e resurrezione e, asserendo all'accezione cristiana del cimitero, ne esplicita un aspetto:

“Il senso fondamentale del nostro cimitero è dormitorio ed è quello del senso cristiano dell'attesa della resurrezione. Una cosa è l'incontro di ogni anima con Dio, un'altra è la resurrezione finale, cosa che non viene capita da tutti, per cui le confondono. Per loro il morto è già risorto. Non è così nella tradizione cristiana. Il morto si è incontrato con Dio, ma poi è in attesa della sua risurrezione perché Gesù ce lo promette e poi l'uomo non è completo solo nello spirito. Dio ci ha fatto spirito e corpo e per essere nella gioia più piena l'uomo deve essere nella sua completezza, nella sua pienezza. Per cui attendono anche i beati e i santi il giorno della resurrezione per prendere un proprio corpo che non sarà quello che avevamo prima, ovviamente, con tutti i difetti e le storture: è un corpo glorificato.”

Da questo passaggio emerge con forza il concetto di aldilà e vita dopo la morte.

In tale ottica, il luogo di sepoltura diventa la sede del riposo e pertanto, un fattore di enorme salienza. Esso, restituendo uno stretto legame tra vita e morte, porta talvolta alla sovrapposizione dei due elementi, come nel caso dei santi.

Infatti, citando padre L. si legge:

“La Chiesa ricorda in maniera particolare per i santi il giorno della morte, ma come nascita, non come morte. Quindi nascere alla vita celeste, alla pienezza della nuova vita.”

Allineando la prospettiva cattolica ad elementi culturali che ricalcano le antiche prassi dei fedeli e il legame con la sede di tumulazione di tali soggetti, il parroco afferma:

“Soprattutto per la commemorazione dei martiri si andava al luogo della sepoltura e si portavano i suffragi. Erano anche elementi naturali da condividere con gli altri, come il miele ed il vino. Venivano sparsi anche sulla tomba.”

In queste due citazioni si è parlato di santi. In tal senso, è necessario richiamare il concetto di universalità proprio della fede cristiana.

La docente di religione D.G. demarca tale concetto:

“[...] Noi crediamo e lo diciamo nel credo, nella comunione dei santi. Ma santi in che senso? In quanto battezzati noi siamo chiamati alla santità e già con il battesimo noi siamo nel cammino della santità. Poi è una scelta se continuare o meno su questo

percorso, ma già il fatto stesso di essere battezzati ci inserisce in questa dimensione della Chiesa universale nella quale noi siamo inglobati.”

Pertanto, avvicinandoci e calandoci nel nucleo tematico della ritualità del 2 novembre, G.D ne afferma la rilevanza:

“La commemorazione dei defunti diventa un momento alto nel quale la Chiesa militante (noi) prega per la Chiesa purgante (i nostri morti) e la preghiera delle due chiese si eleva alla Chiesa trionfante (Dio, la santità). Sono tre dimensioni di un unico mistero.”

In questa interdipendenza, emerge con forza la dimensione purgatoriale e l'importanza di un elemento specifico: *“[...] Le persone che non ci sono più non hanno bisogno di fiori, ma di preghiera: il fiore che non marcisce.”*

La docente, in particolare, affrontando il tema delle indulgenze concesse dalla Chiesa il Giorno dei morti, ne sancisce la bilateralità:

“Sono dei tesori di grazia che ci verranno resi al giorno della sua morte e che vanno applicate sia a noi, -come sconto per i nostri peccati-, sia ai nostri defunti [...] Si chiede di accostarsi ai sacramenti, pregare per i nostri defunti e fare per loro delle opere di carità. È un deposito concesso durante la commemorazione dei defunti.”

Dunque, attraverso gli aspetti finora enucleati dai due testimoni privilegiati inseriti nel contesto religioso di riferimento, è permeato il credo cattolico relativo ai morti e al loro ricordo in una prospettiva ultraterrena. Ma qual è la liturgia prevista durante il 2 novembre?

Il residente ventottenne G.B., narrando la sua esperienza con la ritualità analizzata, espone la sua fede, associandola alle prassi e alle cerimonie celebrate in occasione del Giorno dei morti:

“È mia tradizione quella di andare il 2 novembre di mattina alla messa che si tiene presso la Chiesa di San Francesco, adiacente al cimitero, e poi fare il giro con la processione durante la quale il prete benedice le tombe, girando nei viali principali, visto che il cimitero a Sutera è grande e ci sono vie e viuzze. Sai, girarlo tutto è complicato...”

Mediante tale estratto è possibile evidenziare non solo i riti conseguenti all'istituzione della ritualità indagata, ma l'adesione di G.B ai precetti e al credo cattolico appena vagliato.

Tale elemento risulta essere rimarchevole, in quanto in controtendenza con la propagazione della spinta secolarista propria della modernità.

Il parroco padre L. e l'ottantaduenne M.N sono concordi nell'affermare le caratteristiche del corpus dei fedeli siano attribuibili ad uno sgretolamento dell'impalcatura religiosa all'interno del tessuto societario contemporaneo.

M.N. relativamente agli affiliati che prendono parte alle messe quotidiane, dichiara:

“Non ci sono più le chiese affollate, la gioventù non partecipa...”

Padre L. infatti, nel restituire un quadro generale concernente la componente anagrafica dei soggetti interessati alla funzione religiosa celebrata in occasione della commemorazione dei defunti, ne evidenzia i tratti cruciali:

“La maggior parte sono di una certa età. I più giovani non hanno questo pensiero e direi che oggi si è accentuato ancora di più [...]”

Il parroco si esprime altresì sugli atteggiamenti e sulle caratteristiche attitudinali dei proseliti durante le liturgie del 2 novembre:

“I più anziani sono molto più attenti a trasmettere, ricordare, a vivere questa memoria nella fede. Le altre generazioni non so fino a che punto...”

E notando i mutamenti avvenuti da una generazione all'altra in materia di partecipazione ai precetti del Giorno dei morti dichiara:

“[...] C'è stato un cambiamento epocale!

A parte che quello che viene vissuto nella fede non viene più condiviso da tutti, mentre prima era corale: una comunità aveva quel tipo di rapporto perché aveva quel tipo di fede. Oggi è diverso il rapporto perché è cambiato anche il sotto-strato della fede”

Suddetti fattori sono convalidati da M.N, residente suterese di 82 anni. Nello specifico, per ciò che concerne le presenze al precetto cristiano indagato, ella attesta alcuni connotati:

“Ci vanno abbastanza persone. È sentita questa funzione al Giorno dei morti: la messa, l'ottavario... si ci tiene, non sono solo io! Ma sono sempre fasce d'età più avanzate. Ci sono adulti, i giovani... qualche giovane c'è il giorno dei morti. Ma di solito queste cose di chiesa le frequentano gli anziani e le persone di mezza età. Questi giovani non cercano la Chiesa...”

Ritornando alla prospettiva formativa promulgata nell'ambito didattico, l'insegnante di religione G.D riflette su alcuni elementi relativi al difficile attecchimento della dottrina cristiana negli strati societari circoscrivibili nello specifico, all'età adolescenziale:

“Arrivati ad un certo punto, con la cresima avviene il “licenziamento” e questo interroga la Chiesa. L'adolescenza è un tagliare il cordone ombelicale con la famiglia, con quegli adulti... si tratta di qualcosa che comprende anche la scuola e la parrocchia di riferimento.”

Inoltre, coerentemente al nucleo tematico del Giorno dei morti inserito nella contemporaneità, tra i due esponenti consultati in materia religiosa, emerge la spietata contrarietà della Chiesa nei confronti dell'emergente diffusione di Halloween: tradizione celtica esportata in larga parte del globo.

Su questo tema Padre L. asserisce:

“Siamo su due sponde completamente diverse. Halloween è una celebrazione che ha di mira soprattutto la vittoria di tutti quegli aspetti di paura, di terrore che l'uomo porta con sé. Forse sono dovuti al culto celtico, mentre da noi è completamente diverso. Si parla soprattutto di santità, di comunione con i morti. Per cui noi non abbiamo paura. Anche ai bambini inculchiamo di non avere paura perché è la familiarità. Mentre per loro questo atteggiamento è una contraddizione quello che è il nostro mondo di santità, della comunione dei santi, della celebrazione dei santi. In contrapposizione al primo novembre, loro hanno questa celebrazione di Halloween che noi non possiamo condividere, assolutamente. Che per certi aspetti è anche diventato un culto satanico. Siamo diametralmente opposti.”

Approfondendo suddetto argomento:

“Eppure il culto dei morti si è affermato pure nella nostra società, ma più che essere un culto religioso è una commercializzazione, un marketing, per cui non si distinguono i limiti tra l'uno e l'altra cosa, perché viene visto come un carnevale. I ragazzi non sanno cosa sia Halloween...”

Si tratta di aspetti affrontati anche nel corso del colloquio con la docente di religione G.D, la quale esplicita la sua esperienza con i suoi studenti:

“Io mi ricordo che con i ragazzi più grandi, molti mi dicono che festeggiano Halloween per un divertimento fine a sé stesso, ma il giorno dei morti vanno con la famiglia al cimitero. Quindi, pur vivendo questo dualismo, nei ragazzi, nei giovani ancora oggi è forte questa cosa...”

La frequentazione dei cimiteri, attuata annualmente dai visitatori autoctoni ed emigrati in occasione della Giorno dei morti viene talvolta associata, da padre L. ad un esibizionismo interpersonale relativo alle consuetudinarie prassi rilette al culto del 2 novembre:

“È semplicemente una preoccupazione per i vivi che una preoccupazione per i defunti: è andare a farsi una passeggiata, tornare in paese. Così però non vedo più una incisiva presenza di fede in questo spesso andare al cimitero... Attenzione, non per tutti! Perché poi ognuno di noi vive interiormente quello che può esplicitare in modo chiaro o meno in gesti esteriori.”

Dunque, per il ministro di fede, se talvolta il culto dei morti mediante la massiccia frequentazione del cimitero sia annesso ad echi conformisti o ad una privatizzazione dei sentimenti e degli omaggi nei confronti dei propri cari, rappresenta un enigmatico interrogativo rintracciabile nella psiche degli individui stessi.

Ciò che emerge, da tutte le interviste effettuate nel corso dell'indagine, è la poderosa adesione e partecipazione alla visita del luogo di inumazione dei congiunti e degli affetti più prossimi durante i giorni del 1° e 2 novembre.

Durante il colloquio con O.S., (63 anni) attuale custode del cimitero locale, tale elemento è stato rimarcato con vigore:

“Per il Giorno dei morti vengono tantissime persone, infatti il cimitero è aperto dalla mattina alle otto alle cinque e mezza del pomeriggio. C'è l'orario continuato. Alla decina di persone abituali, si aggiungono tante altre che vivono fuori. Ci sono persone che abitano in Sicilia, al nord Italia, in Germania, Francia, Inghilterra o posti così...”

Il custode, inoltre, afferma come nel corso dei suoi quattro anni di servizio, non abbia notato differenze nelle caratteristiche socio-anagrafiche e numeriche dei visitatori del cimitero locale, testimoniando una continuità manifestata in entrambi i fronti enunciati:

“Da quando lavoro qui ho sempre visto questo via vai per il Giorno dei morti... c'è gente di ogni tipo, dai più anziani ai giovani. È così da quando lavoro qua al cimitero.”

La sessantaduenne M.D, originaria di Sutera, ex emigrata ed abitante del paese dell'entroterra siciliano da 25 anni, conferma ciò che è stato esplicitato in precedenza:

“[...] Viene tanta gente che abita altrove, dalla Sicilia quasi tutti. A Sutera la festa dei morti è molto sentita. C'è gente che ogni anno, dall'estero, viene in paese perché ha qualche familiare sepolto qua.”

Tale affermazione trova riscontro nelle parole di B.D, ventiquattrenne palermitana, la cui biografia annovera legami con Sutera derivanti dalla precedente residenza della madre:

“Con il Giorno dei morti mi viene in mente il fatto che da quando sono piccola i miei genitori mi portano nei miei paesi d'origine (Sutera e Campofranco), visto che viviamo a Palermo. Andiamo a trovare i nonni al cimitero, le persone che non ci sono più. Se riesco ci vado perché mia madre ci tiene e in generale tutta la mia famiglia ritiene che il giorno dei morti sia importante. Altrimenti quando torno la prima cosa che faccio è andare al cimitero. Io ci tengo. Mi mancano i miei nonni.”

Pertanto, il luogo di tumulazione dei propri affetti assume una valenza preponderante nei vissuti dei soggetti, tanto da generare una solida pratica esplicitata mediante la visita delle lapidi dei defunti.

Si tratta di una consuetudine molto sentita anche presso i locali.

Infatti, il ventottenne G.B. dice:

“La tradizione mia e della mia famiglia è quella di andare al cimitero il primo novembre di pomeriggio per portare i fiori ai nostri cari: i miei nonni, i miei bisnonni e così via...”

Questo fattore trova una congruenza con l’esperienza e l’usanza promulgata dall’ottantaduenne M.N.

In questo caso, le differenze generazionali non modificano il suffragio offerto ai cari defunti durante la tradizione di novembre:

“Come prima cosa seguo la messa delle 9, quando la funzione finisce vado cimitero [...] Poi visito le tombe dei miei. Uno ci va anche prima per pulire le tombe, mettere i fiori.”

Anche per la sessantaduenne M.D la prassi enunciata fa parte del suo vissuto:

“Ora che vivo a Sutera vado sempre al cimitero per il Giorno dei morti. Anzi, prima... prima mi occupo della pulizia, lavo la tomba, metto dei nuovi fiori. Giorno 1 vado lì, metto i fiori freschi e accendo un lumino.

Quando sono venuta a vivere a Sutera la tomba era qui ed era automatico andare al cimitero a pulirla. Prima del 2 novembre lavo le lapidi, porto i vasi a casa... [...]”

Questi ultimi due segmenti di intervista, in particolare, mettono in risalto la pratica di lavare le lapidi dei propri cari, apponendo in un’ottica commemorativa, degli omaggi floreali. In tal senso, M.D, narra la sua prospettiva:

“Poi io ho la mia “fissazione”: il Giorno dei morti porto un fiore che ho curato io, che ho fatto crescere io, il MIO fiore. Io curo i crisantemi durante l’anno, li tengo sul mio balcone. Per me è un doppio regalo per i miei genitori: quei fiori li ho coltivati io e poi crisantemi sono i fiori che durano di più, infatti a volte a gennaio sono ancora buoni. Si possono lasciare anche altri tipi di fiori, però io personalmente trapianto i crisantemi.”

Il carattere personale dell’omaggio, presso la narrazione offerta dal soggetto sopraccitato è evidenziata anche da un altro tipo di consuetudine commemorativa perpetuata all’interno del cimitero:

“Poi sono solita accendere un lumino. A me personalmente non piace l’elettricità che c’è al cimitero. Tutta la notte devono avere questa luce artificiale... io preferisco andare personalmente ed accendere un lumino.”

L’apposizione di fiori e piante all’interno dei cimiteri è una tematica affrontata durante l’intervista di S.S, fioraia cinquantanovenne e proprietaria dell’agenzia funebre di Sutera. Su tale tematica dice:

“Solitamente la gente viene al negozio una decina di giorni prima del Giorno dei morti. Innanzitutto le persone decidono quante piante di crisantemi comprare e nel frattempo acquistano anche i fiori finti che solitamente vengono tenuti lì tutto l’anno [...]. Poco prima del Giorno dei morti tolgono i fiori finti e mettono quelli freschi, qualche giorno dopo invece fanno il processo inverso.”

Sulle composizioni floreali la fioraia afferma:

“La gente solitamente acquista i crisantemi a mazzo e qualche altro fiore grazioso che si mantiene bello con il passare del tempo: anturium, rosa, strelitzia. La base è sempre dei crisantemi, a quest’ultimi si aggiunge qualche altro fiore...”

Sulle tipologie di clienti che frequentano il suo negozio, S.S dichiara:

“Sono vari, tutte persone che hanno le lapidi lì. Nella tomba c’è chi lascia un rametto, in base alla parentela. Vengono anche tanti giovani e solitamente vogliono portare i fiori ai nonni o se li hanno, per qualche amico che è morto giovane. Ma loro prendono un fiore: una rosa, un garofano, un liliun e ne portano uno soltanto. Mentre ai nonni prendono qualcosa in più. Ma i giovani vengono al negozio e sono anche tanti. Anche se i loro genitori sono già venuti, loro vengono per i fatti loro. C’è sempre qualche giovane che pensa alla famiglia e ricorda la ricorrenza.”

Su tali soggetti S.S aggiunge:

“I giovani preferiscono qualcosa di più bello dei crisantemi, qualcosa di diverso. Ed io li capisco, quando vado da mia mamma durante l’anno le dono i crisantemi perché sono dei fiori resistenti e so che lei amava i crisantemi. Però per il Giorno dei morti prendo i fiori più belli che ho perché voglio fare qualcosa di diverso. [...] I crisantemi sono il fiore dei morti, ma per il Giorno dei morti io voglio omaggiare i miei parenti come se fossero vivi, perché dentro me lo sono ancora.”

Sulle caratteristiche di questi omaggi e sulla loro continuità nel corso del tempo, S.S. dichiara:

“Per il giorno dei morti non ci sono differenze, i clienti comprano come se la tomba dovesse essere fiorita tutto l’anno. Il Giorno dei morti è sempre pieno di clienti. Al cimitero la maggior parte delle tombe sono pulite e piene di fiori, tranne per qualcuno che non può venire più a Sutura e lascia le tombe senza niente, invecchiate e con i fiori secchi...”

La fioraia tratta anche la tematica dei suffragi attuati dagli emigrati durante il 2 novembre:

“Le persone che vivono all’estero comprano di più, forse perché vengono meno. Vogliono fare in una occasione quello che non possono fare durante l’anno. Poi ci sono quelli che

dall'estero che ci chiamano e ci chiedono di portare i fiori sulle lapidi di famiglia. Mi lasciano anche i soldi per portare i fiori durante l'anno e per questo ci sono tombe piene di fiori tutto l'anno."

Un elemento rilevante connesso al quadro migratorio suterese, viene evidenziato nel corso del colloquio con M. D. Esso concerne il viscerale legame con il paese natale ed il ricordo di sé che gli emigrati desiderano rimarcare all'interno del cimitero comunale di Sutera:

"Poi adesso c'è il muro della memoria a Sutera. Le persone sepolte altrove hanno un ricordo per loro qui, nel cimitero di Sutera. C'è una piccola lapide con la foto, il nome, il cognome ed il luogo di sepoltura. Mettono pure i fiori per loro, soprattutto durante il Giorno dei morti. È una cosa bellissima perché se una persona abita fuori ha un ricordo nella sua terra, perché se tu sei fuori lo senti molto che non sei a Sutera. Questo vale anche per gli altri familiari che vanno a trovarlo.

Io trovo bellissimo! Anche se la salma è seppellita altrove, è pur sempre un ricordo degli emigrati suteresi che hanno vissuto fuori."

Dunque, il ricordo scavalca le circoscrizioni spaziali, manifestando con forza la valenza del ricordo e del lascito di chi è deceduto.

Questa dimensione universale è manifestata con forza anche mediante l'apposizione, nelle dimore, di fotografie dei familiari deceduti, come nel caso di M.D (62 anni):

"Quando vivevamo all'estero per il Giorno dei morti mia madre non poteva tornare a Sutera. Quindi e prendeva le foto dei defunti, le metteva assieme e le esponeva, accendendo loro un lumino. Lo faceva a casa. Poi prendeva un mazzo di fiori.... Lei non poteva andare al cimitero di Sutera per i morti: era il suo modo per rendere loro un omaggio... La foto di mio padre invece era permanente sulla televisione, poi aveva una lucina elettrica che io odiavo. Lei teneva tutte quelle fotografie esposte...io quando sono cresciuta non l'ho più fatto, non mi piaceva. Mi faceva senso, non so perché."

La pratica di apporre delle fotografie dei defunti nelle case è comune presso i testimoni privilegiati ai quali è stata data voce durante la ricerca.

L'anziana residente M.N, ad esempio dichiara:

"Io espongo le foto dei cari per non sentirmi da sola. Le guardo e anche se non posso andare al cimitero, ho questo ricordo... dico a mia mamma: "Anche se non posso venire, ti faccio una preghiera"."

Anche la ventiquattrenne B.D parla dell'adesione a questa pratica all'interno del suo nucleo familiare:

“Mio nonno ha tante foto di mia nonna ed ogni giorno le accende una candelina, sia nella casa in campagna che in quella in paese.”

Questa consuetudine non trova un riscontro presso i soggetti più giovani, i quali effettuano degli omaggi personali ai defunti che non annoverano il possesso e l'esposizione di fotografie di amici o familiari deceduti.

Tale nucleo tematico, tuttavia, sarà analizzato successivamente, mediante l'approfondimento degli omaggi intimi perpetuati da parte degli intervistati secondo le diverse sfaccettature che ne definiscono i connotati fondanti.

Nel corso dei colloqui che si sono susseguiti nel corso dell'indagine, per ciò che riguarda il Giorno dei morti ed il suffragio dei congiunti deceduti, si è osservato un atteggiamento maggiormente commosso da parte dei soggetti dotati di un'età più elevata.

Infatti, sia la disposizione nelle case di oggetti ricollegabili al ricordo di congiunti deceduti, che gli elementi comunicativi verbali e non verbali dei soggetti, suggeriscono un maggiore trasporto per le categorie evidenziate, delineando una relazione direttamente proporzionale tra l'età anagrafica, l'esperienza di lutti importanti e l'adesione alla commemorazione dei defunti.

La residente M.N (82 anni) asserisce:

“Quando ero bambina il Giorno dei morti giravo (al cimitero) per guardare le tombe... ma poi quando lì hai i tuoi, tutto cambia... quando c'è qualcuno di caro, lo sai com'è? E lì ci sono i tuoi nonni, immagina che io ho lì tre fratelli giovani... Sai, tu vedi gli altri che sono ancora in vita, ti viene la tristezza. Uno deve accettare e fare la volontà di Dio e ringraziarlo, però... mi capisci? Si sente la mancanza.”

Talvolta, la perdita di un genitore genera un significativo cambiamento tra le percezioni precedenti e quelle successive all'esperienza del lutto e della perdita. G.D (53 anni) confida:

“Io fino a poco prima che morisse mio papà ero molto restia ad andare al cimitero, avevo quasi paura [...] da quando è morto mio padre il rapporto con il cimitero è completamente cambiato. Non solo da un punto di vista della fede, ma anche psicologico: andare lì e trovarti in un silenzio che ti fa riflettere. Vedi come cambia la prospettiva in base alle esperienze che si fanno? Entrare lì, andare sulla tomba dei tuoi cari che significa instaurare un legame diretto; come per dire: “Papà, sono qui. Voglio sentire la tua presenza, ci sono!” Fa forse più bene a me che a lui, o fa bene ad entrambi. Il girare per le tombe, rivedere i volti delle persone che tu hai conosciuto fa tornare alla memoria un episodio che ti ha legata a quel soggetto. Diventa anche una manifestazione d'affetto che

tu nutri nei confronti di quella persona. Oppure vedere persone di cui altri ti hanno parlato, diventa un modo per incontrarsi in una nuova realtà che è diversa: quella della morte.”

M.D (62 anni), manifesta con forza l'importanza che la tradizione del 2 novembre riveste nel suo vissuto e la profonda adesione percepita da quest'ultima nei confronti della tradizione evidenziata:

“La tradizione della commemorazione dei defunti è bella in Sicilia. È molto sentita e fatta con il cuore. Poi qua la chiesa... le persone sono molto cattoliche. Ma penso che alla fine questo non abbia molto a che fare con la religione, tu vai per il defunto. È una festa dedicata a loro.”

Infatti, slegandoci dalle prospettive strettamente legate alla ritualità del Giorno dei morti e dalle sue diramazioni religiose, emerge marcatamente come i suffragi verso i morti siano una realtà onnipresente in tutte le narrazioni raccolte.

B.D (24 anni), ad esempio racconta:

“Per i miei defunti io prima potevo pregare dicendo un eterno riposo per i miei nonni, ora forse perché non prego e non ci credo più sì, se vado al cimitero lo faccio, lo dico, però se devo omaggiarli li penso nei momenti della mia giornata, facendo qualcosa o vedendo qualcosa che mi hanno regalato loro, qualsiasi cosa che me li fa pensare. A volte parlo con loro. Dico “Ah nonna, potevi aiutarmi tu!” Ad esempio quando dovevo fare un esame. Quindi li porto con me.”

M.D (62 anni) invece dichiara:

“Io vado al cimitero per il compleanno di mia madre... Poi con i ricordi li hai in mente sempre. Non puoi dimenticarlo. Ogni giorno ricordo mia madre, sempre, o parlo o non parlo. Quando non sono meticolosa con la stiratura dei vestiti penso: “se mi vedesse mia madre!” mia mamma era mia mamma. Mio padre è morto troppo presto per parlare ancora con lui, mia madre era un'altra cosa perché è vissuta di più”

Poi, in relazione agli omaggi floreali asserisce:

“Anche oggi vado sempre con regolarità al cimitero perché ho delle piante... è un pretesto la pianta. Le piante hanno bisogno dell'acqua, allora io devo andare al cimitero per la pianta, i miei devono avere dei fiori, o una piantina. È un omaggio... Io ci tengo che abbiano una pianta o un fiore.”

L'esperienza di B.D rimanda ad un altro elemento sul quale è importante soffermarsi: il ruolo svolto dalla famiglia nel ricordo dei congiunti deceduti e della loro importanza nel tessuto parentale di riferimento:

“Per l’ultimo esame che ho dato mio padre mi ha detto: “Ti dò un portafortuna” ed era una busta tutta incellofanata e chiusa con dello scotch... Mi ha solo detto di non perderla. Alla fine erano dei capelli di mio nonno, dentro una bustina. Mi ha detto che per lui questo è un portafortuna e per questo motivo l’ha dato per la maturità a mio fratello e a me per l’ultimo esame all’università.”

Tale fattore richiama l’impalcatura valoriale sottostante alla propagazione della memoria dei morti nei nuclei parentali, sorgente primaria di propulsione dei lasciti e delle condotte tramandate da una generazione all’altra.

Un elemento rimarchevole è dato dall’assenza di una condivisione, con affiliati esterni, degli omaggi intimi perpetuati nel quotidiano nei confronti dei consanguinei deceduti.

B.D (24 anni) dice:

“Non credo che sia stato tanto un argomento di conversazione. [...] Mi è capitato con qualche mia amica di dirmi di qualche cimelio di famiglia. Ad esempio: “questo è l’anello di mia nonna e me la ricorda”. Però di base non c’è questo parlarne così tanto che io ritrovo nella mia famiglia. Penso che sia qualcosa di più personale e quindi magari non se ne parla”.

Anche G.B. (28 anni) conferma tale aspetto:

“Personalmente non vado a domandare nello specifico cosa fai e cosa non fai perché mi sembrano anche domande un po’ inopportune, visto che ognuno di noi è diverso. Poi una volta terminato il periodo di lutto non saprei... Con il passare del tempo non so cosa facciano gli altri.”

Si evidenzia, pertanto, la tendenza di propagare le memorie dei defunti all’interno delle circoscrizioni familiari di riferimento, esplicitando una sorta di proibizionismo comunicativo del ricordo nei confronti del mondo esterno a quello parentale.

Evidenziata la circoscrizione del ricordo intimo e quotidiano dei cari deceduti e rientrando nel nucleo tematico concernente il Giorno dei morti sorge una domanda: L’adesione individuale alle prassi di suffragio previste dalla tradizione della commemorazione dei defunti dipende solamente dagli insegnamenti riscontrabili nell’ambito domestico?

Su questa scia è possibile vagliare la trasmissione dei saperi per mezzo dell’istituzione scolastica, evidenziando una riflessione effettuata dall’insegnante di religione G.F.

In tal senso, ella sostiene:

“La commemorazione dei defunti viene affrontata nel percorso scolastico [...] io lo faccio.”

Al quesito concernente le modalità con le quali tale tematica viene affrontata, la docente risponde:

“Se siamo nell’ambito del programma teniamo conto anche dei documentari. In prossimità della festa dei morti, a volte faccio vedere qualche video e faccio fare qualche riflessione, a volte faccio leggere qualche pagina importante che ricalca la nostra tradizione culturale, a volte una frase di un film... un qualcosa che diventa l’occasione per creare un dibattito su questa cosa. Per capire cosa loro sanno, come loro percepiscono questa realtà per dir loro e far passare il messaggio culturale, storico, religioso”

Riguardo l’atteggiamento degli studenti, G.D (53 anni) aggiunge:

“È un apparente rifiuto. Se possono sembrare disinteressati, poi dinnanzi certi argomenti tu li vedi completamente cambiare e molte volte dinnanzi a certi argomenti scende un silenzio di tomba. Quello vuol dire che ti stanno seguendo, che ti stanno ascoltando e stanno interiorizzando. Poi magari, siccome capita sempre che si fa il ponte, quando si rientra e si ci rivede al cimitero e scopri che anche se hanno i nonni vivi e non avrebbero motivo di andarci, ma c’è un parente x o y. O solo perché il giorno dei morti bisogna andare al cimitero.”

Ed infine, conclude:

“Questa è una cosa bella. Questo è fortemente legato a cosa una famiglia riesce a trasmettere. La scuola i suoi contenuti e stimoli li dà, ma questo solo non basta. Per questo dico che l’azione della famiglia è fondamentale.”

B.D, (24 anni) a tal proposito sostiene che:

“Dipende dalle caratteristiche del nucleo familiare, da quello che ti trasmettono. Penso che se mia madre non mi avesse detto che per il giorno dei morti dobbiamo andare a Sutura, io non ci sarei andata.”

Questo elemento viene rimarcato anche da M.N (82 anni), la quale, trattando delle consuetudini ereditate dalla sua famiglia in relazione al 2 novembre, afferma:

“Io certe tradizioni le ho ereditate da mia madre.”

La dimensione divulgativa prettamente parentale, la quale vede un netto predominio rispetto al confronto tra individui esterni alla famiglia, mette un’enfasi sulla circoscrizione comunicativa che generalmente aleggia in relazione al Giorno dei morti.

B.D (24 anni) dice:

“Con gli altri poteva essere un argomento di conversazione, magari non spesso.”

G.B (28 anni) sostiene:

“Raramente. Poi c’è da dire che le tradizioni nel corso del tempo vanno a scemare, diciamo che per alcuni non c’è più questo legame con il Giorno dei morti. Ci sono delle persone che neanche ci tengono più a queste tradizioni. Anche il semplice andare al cimitero, andare a fare una preghiera o portare un fiore alla tomba di un proprio caro.”

Tale elemento permette, inoltre, di accostarci a quelli che potrebbero essere definiti i reticoli socioculturali di cui l’individuo è scolarizzato.

Su tale ottica è possibile vagliare la pervasività della cultura sulle pratiche attuate durante tale ritualità.

J.E. (64 anni), artista messicano residente a Sutera da un trentennio, parla dei suoi modi per omaggiare i defunti, mescolato gli attributi del *Dia de los Muertos* al Giorno dei morti siciliano. Sulla commemorazione dei defunti dice:

“Vado al cimitero qui, come tradizione locale. Poi porto i fiori. [...] Quando ho potuto ho fatto degli altar de muerto.”

Nel corso del colloquio, J.E parla delle sue mostre dedicate al tema, soffermandosi sulla costruzione degli altari messicani: suffragi domestici e non, materializzati mediante colorate e fastose installazioni commemorative:

“A Sutera ho fatto degli altar de muerto qualche volta per commemorare degli amici. Anche a Realmonte, o a Palermo... Qui in Sicilia ho fatto delle mostre per mostrare questa tradizione e per omaggiare le persone. Ad esempio la prima che ho fatto è stata a Caltanissetta. In questa occasione ho fatto il primo altar de muerto perché era morto un critico d’arte molto caro a tutti noi: Ho messo la sua fotografia e l’ho omaggiato così, poi è anche venuto Geo e Geo ed ha fatto delle riprese. Dopo tanti anni è morto un altro mio amico artista e ho costruito un altar de muerto in suo omaggio. La mostra che si è tenuta al palazzo Sant’Elia (Palermo) l’ho fatta perché erano morte da poco mia madre e mia suocera. È stato un omaggio a loro. Anche Realmonte l’ho fatto perché era morta un’amica”

Suddetta sezione d’intervista pone l’attenzione sulla soggettività degli omaggi messi in atto durante il Giorno dei morti, i quali, presso i testimoni ascoltati si prefigurano come una norma ampiamente condivisa ed avvalorata.

Inoltre, per quanto riguarda il contributo dei due contributi appena analizzati, ambedue le narrazioni di J.E. e di B.D, inserendosi nel contesto siciliano, offrono un confronto tra diverse realtà dell’isola. Le due prospettive trovano infatti delle convergenze. Riguardo un raffronto con il Giorno dei morti a Palermo B.D (24 anni) dice:

“Forse paradossalmente la vivono con più intensità io che vengo da un paese che chi in una città. In un paese le radici sono sempre più radicate, lo vedo con i miei genitori, nonostante vivano a Palermo. Loro ci tengono ad una serie di ritualità che devono essere rispettate. A Palermo l’ambiente è così misto e vasto da avere una varietà di persone come “noi” e coloro a cui importa poco o nulla”

J.E. (64 anni), accredita tale prospettiva dicendo:

“Penso che il giorno dei morti si senta di più nei paesini, come Sutura. La gente ci pensa.”

E in relazione alla tradizione culinaria sulla quale ci soffermeremo tra poco, afferma che a Sutura:

“(La gente) ha ancora il pupetto di zucchero. La nonna ti fa i dolcini, la tua mamma ti offre le pietanze. In città si fa forse per i turisti, i pupi di zucchero sono per loro.”

Analizzando le peculiarità dolciarie e la trasmissione delle stesse all’interno del tessuto socioculturale di riferimento, si osserva, ancora una volta, la profonda pervasività del nucleo familiare nell’adesione individuale ad usi, costumi e credenze proprie della Festa dei morti.

In tal senso, ognuno dei partecipanti alla ricerca ha manifestato la presenza di un proseguito generazionale finalizzato al mantenimento delle strenne elargite ai fanciulli.

M.N (82 anni) racconta:

“Quando eravamo bambini i miei nonni facevano trovare a me e ai miei fratelli dei regali, dicendoci che erano venuti i morti e ci avevano portato i dolcini nel cesto.”

L’intervistata parla anche del suo vissuto in relazione alla tradizione analizzata:

“Quando si è bambini si aspettano i regali dei morti. Ad esempio si dice ai bambini: “La nonna ti ha portato un regalo!” Ai miei tempi non c’erano ancora pupi di zucchero. Mancavano le scarpe? Allora la mamma le comprava al figlioletto e gli diceva: “Ah, guarda cosa ti ha portato la nonna!” e il bambino le diceva: “Ah, ma la nonna dov’è?” Poi allora c’erano le mandorle, i fichi... cose di ottant’anni addietro... Quando due persone si fidanzavano la famiglia dello sposo comprava alla futura sposa una bella pupa di zucchero per il giorno dei morti, mentre la ragazza regalava al fidanzato un cavallo di zucchero. Poi c’era anche la frutta martorana, che c’è ancora oggi. Si diceva che i morti facessero trovare queste cose.”

M.D. (62 anni) condivide la sua esperienza:

“Nella mia famiglia si facevano i regali, si lasciavano cercare i doni ai bambini. Ricordo anche che da ragazza certe volte i parenti ci mandavano i dolci tipici dei morti. Mia zia lo ha fatto due o tre volte. Ci ha mandato la frutta martorana, i pupi di zucchero.”

G.D (53 anni) sul lascito dei suoi genitori e nonni dice:

“I miei nonni più che raccontavano facevano... “Guarda che se fai la monella il nonno non ti porta il regalo”. Mi facevano trovare sempre qualcosa. Penso che molte volte erano più incisive le azioni che le parole [...] anticamente non c’era il culto dei doni come oggi e mia mamma mi diceva: “mi purtavanu li murticiddri” (mi portavano i morticelli) ed erano i ceci. Il pupo di zucchero è un immaginario che anche mia mamma da piccola si ricorda, oppure questi dolci tipici che facciamo noi. Fanno parte di una tradizione che nel tempo è stata tramandata. Mia madre poi ha riversato su di me quello che a sua volta ha ricevuto dai suoi avi, però tenendo conto del dato culturale del presente. A me non faceva trovare i ceci, ma altro: le caramelle ad esempio, o i soldini...”

G.B. (28 anni) racconta:

“Era bello aspettare il 2 novembre mattina, svegliarmi e trovare questi doni: pupi di zucchero, frutta martorana, caramelle e poi andare al cimitero, visto che nella mia famiglia sono stato abituato fin da piccolo a fare queste cose. Io da bambino, forse chissà cosa immaginavo! Ero contento e felice, ma poi, forse perché studiando economia prevale il lato commerciale che fa fare profitto alle attività. Ogni anno un po’ di frutta martorana la compro, visto che la tradizione è questa.”

Da questo passo si osserva lo stato d’animo di fervore ed entusiasmo, il medesimo che traspare nelle parole di B.D (24 anni):

“Per me anche se era un giorno triste dove vai a commemorare qualcuno che non c’è più, da bambina lo vedevo come un momento felice perché andavo a mangiare fuori, mia nonna cucinava un sacco di cose, mia madre pure, mangiavamo tanti dolci. Paradossalmente è una cosa effettivamente triste, ma poi fai qualcosa di gioioso.”

Tale sentimento è condiviso anche da M.N (82 anni) che del Giorno dei morti nella sua infanzia ricorda:

“Quando ero bambina pensavo ai regali, non ai morti. Poi crescendo ho capito il significato di questa tradizione, la senti come una giornata triste... Adesso è tutto il contrario di quando ero ragazzina. Passando gli anni si va capendo l’importanza della giornata dei defunti.”

In questi passaggi si sottolinea il carattere brioso ed allegro percepito dai più giovani, contrapposto al pesante elemento valoriale esperito dal soggetto più anziano. Suddetto fattore, in particolare, risalta la dinamica precedentemente vagliata, ovvero il maggiore ardore e coinvolgimento emotivo percepito da M.N. (82 anni)

Il marcato legame affettivo dei soggetti con un'età anagrafica più elevata nei confronti della tradizione è presente nelle parole di C.A (65 anni), proprietaria da più di un decennio del biscottificio locale:

“Il Giorno dei morti ci sono i prodotti tipici: i carcagnelli, ossi di morti, biscotti con sesamo, i totò, i pupi di zucchero e la frutta martorana. Sono tutti dei dolci molto venduti a novembre. Per comprarli vengono anche clienti che vivono fuori, specialmente persone che hanno origini sutesesi e per questo motivo hanno i parenti sepolti qua. Visto che ci sono, spesso comprano i dolci qui. Ci sono anche clienti sutesesi, ma tendenzialmente sono i più anziani che acquistano i dolci tipici. Queste persone li comprano sia per mangiarli che per regalarli e portarli ai parenti. Quando vengono qua mi parlano dei loro ricordi, ma lo fanno sempre le persone più anziane.”

Ma in relazione al celeberrimo pupo di zucchero e alle strenne indirizzate ai più giovani, tali consuetudini presentano significati più profondi rispetto al semplice e mero dono ai bambini?

G.D (53 anni) e M.D (62 anni) presentano una riflessione a tal proposito.

G.D racconta:

“Io ricordo che i miei genitori mi preparavano per la Festa dei morti perché era una festa, una commemorazione. Intanto, inculcando il modo più immediato per parlare della morte ad un bambino: parlare dei nonni che non c'erano più, degli zii che non c'erano più che in quei giorni ti portavano dei doni. Quindi ricordo con quanta enfasi la scatola delle scarpe veniva messa ai piedi del letto! Questa cosa è funzionata fino ai 5-6 anni. Perché poi quando ho scoperto che non erano i morti che portavano i doni, ma bensì mia mamma che li metteva nella scatola delle scarpe, allora io ho capito. Mi sono un po' sentita in giro, però poi ho capito il significato di quel gesto. [...] Secondo me, ai bimbi piccoli non è facile parlare della morte. Tu lo puoi fare utilizzando il linguaggio a loro più prossimo: molte volte ispirandoti a favole, ma quando crescono bisogna far capire loro che determinate favole erano solo un modo per raccontare...”

M.D, trattando del ruolo genitoriale in relazione al culto del 2 novembre afferma:

“Quando i miei figli erano piccoli seguivamo la tradizione dolciaria, ora che sono cresciuti no. Ormai lo sanno che i morti non possono portar loro il pupo di zucchero, la frutta martorana. Però la si compra, la si tiene a casa.... Ai tempi c'era anche qualche giocattolo. Dicevo ai miei figli che erano regali portati durante la notte da parte della zia che non c'era più o dei nonni che loro non hanno conosciuto. I bambini ci credevano, come credono a Babbo Natale. È una bella tradizione perché i bambini vengono coinvolti

nella festa. Va bene, loro non lo capiscono alcune cose, ma quando ricevono i regalini dati dai nonni per loro, automaticamente vanno a ricordarli, o a pensare a loro. Magari non li hanno conosciuti, ma in un modo tutto loro li ricordano.”

Dunque, la pratica dei doni trova locazione in una dimensione memoriale atta a trasmettere lasciti familiari nelle generazioni più recenti, inculcando aspetti e prassi individuali che, secondo G.D conducono ad una domanda:

“Le nostre famiglie, i nostri nonni, sono stati bravi a tramandarci questo e noi oggi, siamo così bravi a tramandare ciò alle future generazioni? Questo è un interrogativo molto forte.”

D'altronde le azioni di suffragio individuali inserite nel reticolo sociale, religioso e culturale di riferimento, lascia un'eredità plurivalente ed una modalità commemorativa che, secondo J.E (64 anni):

“Se ci fosse nei ragazzi, nei bambini, l'educazione alle tradizioni più sentite, (esse) potrebbero anche essere più sostanziose. Però dipende dalle persone comuni e dalle istituzioni non farle cadere nell'oblio perché sono delle belle tradizioni. Hanno il loro perché e si tramandano da generazione in generazione.”

In quest'ottica, le pratiche individuali relative alla commemorazione dei defunti sono rilegabili alla scolarizzazione, la quale, promulgata da organi ed apparati educativi risulterebbe essere in grado di propagare i modelli di suffragio previsti dalla tradizione del 2 novembre da parte dei membri della comunità di appartenenza.

Dunque, alla fondamentale domanda di ricerca sulla quale si basa la ricerca empirica, sono stati associati numerosi aspetti venuti alla luce nel corso dei vari colloqui.

Nell'ultima parte dell'elaborato verrà fornita una sintesi del possibile responso alla domanda di ricerca presentata all'inizio del capitolo.

CONCLUSIONI

In questo elaborato si è cercato di rispondere al quesito concernente le relazioni di potere attualmente esistenti tra le prassi individuali e quelle collettive del Giorno dei morti.

Nel corso dell'indagine i partecipanti alla ricerca hanno evidenziato molteplici elementi relativi ai legami evidenziati.

Si è osservato come la commemorazione dei defunti abbia un forte fondamento religioso, il quale, -secondo le narrazioni dei testimoni ascoltati-, vede un netto decadimento della fede e una maggiore secolarizzazione, esperibile nella sempre meno massiccia partecipazione alle funzioni religiose previste durante il Giorno dei morti.

Tra le consuetudini annoverate in questo culto, mantiene un'importante adesione la visita al cimitero locale, perpetuata da autoctoni ed emigrati; una prassi accompagnata da suffragi personali tra i quali figurano omaggi floreali, l'apposizione di lumini dedicati ai cari defunti e la pulizia delle lapidi.

Per quanto riguarda la dimensione cimiteriale, nel corso degli ultimi quattro anni, le consuetudinarie visite annuali previste dalla tradizione non hanno visto un assottigliamento, grazie anche alla partecipazione di individui appartenenti a molteplici classi d'età ed estrazione sociale.

Relativamente agli omaggi floreali donati durante il Giorno dei morti, -per i più giovani-, si enfatizza tutt'ora l'usuale e commossa norma di apporre fiori e piante come ossequio nei confronti di coloro che in vita hanno rivestito un ruolo significativo nell'esistenza degli offerenti. Si tratta, infatti, di una consuetudine rimasta invariata nel corso dei 29 anni di professione esperiti dalla fioraia locale.

Nonostante questo dato, alcuni soggetti osservano, da parte di uno strato della popolazione, alcune tendenze opposte alle modalità commemorative proprie del Giorno dei morti, presentando un'indifferenza e uno sgretolamento della ritualità del 2 novembre, la cui causa talvolta viene individuata nella carenza di un'educazione familiare alla tradizione locale.

Tutti i partecipanti, infatti, sono concordi nel sostenere il carattere indispensabile della famiglia nell'acquisizione delle credenze, degli usi e dei costumi annoverati dalla ritualità studiata.

In tal senso, la scuola, -sebbene attenta alla trasmissione dei saperi relazionabili ai fondamenti della commemorazione dei defunti-, ricopre un ruolo marginale nell'interiorizzazione e propagazione delle modalità di suffragio collettive proprie della Festa dei morti.

Si evidenzia, infatti che, presso coloro i quali hanno esperito un considerevole lascito da parte delle generazioni precedenti, siano state perpetuate le attività tradizionali attuate dai propri genitori ed avi, modificandone tuttavia alcuni dei connotati, in relazione alle peculiarità socioculturali dell'epoca vissuta.

Tale elemento è rintracciabile nella pratica di apporre un insieme di fotografie raffiguranti i congiunti deceduti; attività celebrativa e commemorativa non in vigore tra i soggetti più giovani e M.D: donna di sessantadue anni.

Sebbene i modi attraverso i quali i singoli ricordino i propri cari siano stati coinvolti da mutamenti, i suffragi individuali volti ad omaggiare i defunti rimangono un'attività ben radicata per tutti i partecipanti alla ricerca.

Infatti, la mancata religiosità di alcuni di loro, non inficia il ricordo dei congiunti defunti, il quale persiste nella memoria e nelle pratiche esplicitate dal collettivo ascoltato.

Dunque, benché alcune pratiche non siano condivise, l'atavica relazione tra i partecipanti più giovani ed i loro predecessori rimane un legame ben corroborato.

Inoltre, nel campo della tradizione delle leccornie e dei doni, è stato osservato, -da due soggetti di età superiore ai cinquant'anni-, come tali strenne abbiano un'insita valenza rievocativa nei confronti delle parentele; una riflessione non effettuata dagli individui d'età inferiore, i quali accreditano, invece, l'aspetto economico della tradizione dolciaria nel proseguo di questa ritualità.

Seguendo la scia tracciata dalle differenze anagrafiche nella percezione della Festa dei morti, è stato rimarcato il distinguo emozionale tra i partecipanti più giovani e quelli più anziani; distinzione presente altresì nelle memorie dei soggetti, i quali connettono l'esperienza infantile del Giorno dei morti ad una sensazione briosa e colma di esultanza.

Presso coloro che hanno esperito lutti significativi e plurimi, -soprattutto nel corso di una vita temporalmente più ampia- la commemorazione dei defunti si inserisce in una prospettiva più veemente ed intensa, la quale, talvolta, stravolge le precedenti percezioni associate a tale ritualità, rendendola maggiormente incisiva.

Tale fattore conduce a molteplici quesiti: Il proseguo esistenziale degli strati più giovani dell'attuale popolazione renderà tali individui più ricettivi nei confronti della ritualità del 2 novembre? E soprattutto, considerati gli odierni sconvolgimenti dei precedenti assetti culturali, religiosi e sociali derivati da una crescente secolarizzazione, quale sarà il destino del Giorno dei morti in futuro?

A suddette domande, tale contributo non fornisce alcun responso. Tuttavia, ciò che emerso dall'indagine svolta può essere riassunto in quanto segue:

Ad oggi, tra le tensioni esistenti le pratiche individuali e quelle collettive, si rilevano una marcata propulsione del processo di laicizzazione, -con un conseguente allontanamento dalle modalità collettive di suffragio propugnate mediante il credo cristiano- e una privatizzazione comunicativa delle commemorazioni nei confronti dei morti. Quest'ultima vede un confinamento nel contesto parentale, dinamica evidenziata sia in un'ottica quotidiana che annuale e pertanto iscrivibile nella ritualità del 2 novembre.

A tali dimensioni si aggiunge altresì il ruolo svolto dall'istituzione familiare, visto come centro di propulsione privilegiato di norme e valori propri di un determinato culto o tradizione. Infine, ad esso viene annoverata la predisposizione individuale e la volontà di prostrarre la tradizione del 2 novembre, pensiero sintetizzato da G.D.:

“Conta il seminare, ma poi saranno loro (i giovani) a rielaborare e a prendere il buono e l'utile per la loro crescita personale.”

Dunque, le diramazioni sociali, culturali del Giorno dei morti presso i soggetti ai quali è stata data voce all'interno di questo elaborato, presentano ramificazioni osservabili sia in peculiarità individuali che in lasciti e memorie iscrivibili in una collettività variegata, le cui caratteristiche offrono molteplici spunti di riflessione ed indagine, le cui sfaccettature generano ulteriori interrogativi sui quali sarebbe utile ed interessante soffermarsi.

Bibliografia e sitografia

- Abbagnano, N. (2013). *Dizionario di Filosofia* (3 ed.). (G. Fornero, A cura di) Utet.
- Allievi, S. (2014). La morte declinata al plurale: tra rimozione ed emozione: smascherare i tabù per ritrovare un senso. *Studia patavina: Rivista di scienze religiose*, 61(2), 293-314.
- Alocco, L. (2009) “ô Mort! Appareillons!”: con Baudelaire, a vele spiegate verso il “nuovo”. EUT Edizioni Università di Trieste
- Ariès, P. (2013). *Storia della morte in Occidente*. Milano: Bur.
- Assmann, J. (1997). *La memoria culturale: Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*. Torino: Einaudi Editore.
- Bae, C. S., & Van der Merwe, P. J. (2008). Ancestor worship-is it Biblical? *HTS: Theological Studies*, 64(3), 1299-1325.
- Barbiera, I. (2013). Le trasformazioni dei rituali funerari tra età romana e alto Medioevo. *Reti Medievali Rivista*, 14(1), 291-314.
- Becker, E. (1997). *The Denial of Death*. Simon & Schuster Ltd.
- Belcastro, M. G; Ortalli, J. (2010). Sepolture anomale: indagini archeologiche e antropologiche dall'epoca classica al Medioevo in Emilia Romagna: giornata di studi, Castelfranco Emilia, 19 dicembre 2009. *Sepolture anomale*, 7-198.
- Buttitta, I. (1996). *Dei segni e dei miti: una introduzione alla antropologia simbolica*. Palermo: Sellerio editore Palermo.
- Caramaschi, G; Capanna Piscé, G. (2008) Mutamento sociale, morte e geni dell'individuo contemporaneo. Terry Schiavo e l'eutanasia nei media. (2008). In *Aspetti del mutamento sociale contemporaneo* (p. 159-175). Aracne.
- Cartesio. (2014). *Discorso sul metodo*. Feltrinelli.
- Colonnelli, G., & Mannino, M. (2012). I rituali funerari in epoca romana. Studi storico-archeologici e archeozoologici. *Physical Anthropology*, 331-340.
- Davalos, S. (2018). Dia de los Muertos. *Journal of Undergraduate Social Work Research*, 2(1), 2-8.
- Ciappelli, G. (2003). Memoria collettiva e memoria culturale. *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento= Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient*, 29, 13-32.
- De Ceglia, F. P. (2014). *Storia della definizione di morte*. Milano: FrancoAngeli.
- De Vincentiis, A. (2007). Spazi e forme della memoria nel medioevo. In A. Barbero, *Storia d'Europa e del Mediterraneo: Strutture, preminenze, lessici comuni* (p. 581-606). Roma: Salerno Editrice.

- D'Onofrio, S. (2015). Les os des morts. In I. Buttitta, & S. Mannia (A cura di), *La morte e i morti nelle società euromediterranee: Atti del Convegno internazionale Palermo, 7-8 novembre 2013* (p. 151-159). Palermo: Fondazione Ignazio Buttitta.
- Drusini, A. (20/21 Marzo 2009). Antropologia della morte. In I. Testoni, D. Di Lucia Sposito, & F. Martini (A cura di), *Il morire tra ragione e fede. Universi che orientano*. Padova.
- Durkheim, E. (2007). *Il suicidio. Studio di sociologia*. Bur.
- Eco, U. (2014). *Antichità - La civiltà greca - Mito e religione: Storia della Civiltà Europea*. EncycloMedia Publishers.
- Elias, N. (2011). *La solitudine del morente*. Il Mulino.
- Foscolo, U. (2009). *Dei Sepolcri*. Zanichelli Editore.
- Frenda, A. (2019). *Riunire, Proteggere, Rappresentare: La religione dei Santi in Sicilia*. Palermo: Fondazione Ignazio Buttitta.
- Gee, R. (2008). From Corpse to Ancestor: The Role of Tombside Dining in the Transformation of the Body in Ancient Rome. *BAR INTERNATIONAL SERIES*, 1768, 59.
- Giacobello, F. (2022). *Larari pompeiani: Iconografia e culto dei Lari in ambito domestico*. LED Edizioni Universitarie.
- Gorer, G. (1955). The pornography of death. *Encounter*, 5(4), 49-52.
- Gorer, G. (1965). *Grief, Death and Mourning in Contemporary Britain*. London: The Cresset Press.
- Graevenitz, G. V., Patschovsky, A; Stierle, K. (1993). *Tod im Mittelalter*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Grubhoffer, V. (2012). La morte tra le discussioni settecentesche e il culto della memoria. Il caso della nobiltà presso la corte asburgica: gli Schwarzenberg (1780-1900). *IN\BO. Ricerche e progetti per il territorio, la città e l'architettura*, 3(4), 227-240.
- Gutiérrez, Rosengren, & Miller. (2015). Dia de los muertos: Learning about death through observing and pitching in. *In Advances in child development and behavior* (Vol. 49, p. 229--249). Elsevier.
- Heidegger Martin. (2006). *L'Essere e il Tempo*. (A. Marini, A cura di). Mondadori.
- Hertz, R. (1905). Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. *L'Année sociologique (1896/1897-1924/1925)*, 10, 48-137.
- Jong, J.; Halberstadt, J. (2018). *Death anxiety and religious belief: An existential psychology of religion*. Bloomsbury Publishing.
- Kastenbaum, Robert; Moreman, Christopher. (2018). *Death, Society and Human Experience*. New York: Routledge.

- Leone, M. L. (2006). Filosofia dell'aldilà nel Paolítico pugliese. *Ipogei- Quaderni dell'IISS "S.Staffa" di Trinitapoli*, 83-92.
- Lindsay, H. (2000). Death-pollution and funerals in the city of Rome. In *Death and disease in the ancient city* (p. 164-184). London: Routledge.
- Malinowski, B. (2018). *Magic, Science and Religion*. Martino Fine Books.
- Marchi, R. (2006). El Dia de los Muertos in the USA: cultural ritual as political communication. In R. Marchi, *Spontaneous shrines and the public memorialization of death* (p. 261--283). Springer.
- Martellozzo, N. (2021). Halloween. La festa delle zucche vuote. Recensione. *EtnoAntropologia*, 9(2), 195-200.
- Medrano, M. F. (2018). Dia de los Muertos: Two Days in November. *Journal of South Texas*, 31(2), 189.
- Menichini, S. (2018). American way of death- la morte e lutto in Occidente. (1/4) "Pornografia della morte" e "morte capovolta": Da Gorer ad Ariès- L'"American way of death" tra tanatologia e giornalismo d'assalto. *Kabulmagazine*.
- Migliorati, L. (2020). Un sociologo nella Zona Rossa: Rischio, paura, morte e creatività ai tempi di Covid-19. *Un sociologo nella Zona Rossa*, 1-98.
- Morin, E. (2002). *L'uomo e la morte* (Vol. 8). Meltemi Editore srl.
- Nigris, D. (20/21 Marzo 2009). I morti e la memoria. Forme storiche e sociali dello scomparire e del permanere. In I. Testoni, D. Di Lucia Sposito, & F. Martini (A cura di), *Il morire tra ragione e fede. Universi che orientano le pratiche d'aiuto*. Padova.
- Odgen, D. (2019). *Greek and Roman necromancy*. Princeton: Princeton University Press.
- Perricone, R. (2015). *Morte e rinascita. Immagini funebri in Sicilia*. In I. Buttitta, & S. Mannia (A cura di), *La morte e i morti nelle società euromediterranee: Atti del Convegno internazionale Palermo, 7-8 novembre 2013* (p. 161-182). Palermo: Fondazione Ignazio Buttitta.
- Platone. (2015). *Fedone o sull'anima*. (A. Tagliapietra, A cura di) Feltrinelli.
- Pomeroy, E. a. (2020). New Neanderthal remains associated with the 'flower burial' at Shanidar Cave. *Antiquity*, 94(373), 11-26.
- Simonetti, S. (2007). *L'anima in San Tommaso d'Aquino*. Roma: Armando Editore.
- Sisto, D. G. (2018). *La morte si fa social. Immortalità, memoria e lutto nell'epoca della cultura digitale*. Bollati Boringhieri.
- Sisto, D. G. (2018). Morte e immortalità digitale: la vita dei dati online e l'interazione postuma. *FUNES*, 2(2018), 111-122.
- Spellman, W. M. (2015). *Breve storia sulla morte*. Torino: Bollati Boringhieri.

- Spera, G. (2007). Cappelli o serpenti, mulini a vento o brecce . In S. La Mendola, *Comunicare interagendo. I rituali della vita quotidiana* . UTET Università.
- Sterchele, D. (2007) Dare forma all'energia. In La Mendola, S. *Comunicare interagendo. I rituali della vita quotidiana: un compendio*. UTET Università.
- Strickland, A. L., & DeSpelder, L. A. (2007). The last dance: l'incontro con la morte e il morire. *The last dance*, 0-0.
- Van Gennep, A. (2012). *Riti di passaggio trad. it.* Feltrinelli ed.
- Vergani, M. (2015). La paura della morte rende estremisti? *Sicurezza, Terrorismo e Società, 1*, 43-53.
- Versace, A. (2019). Esser-ci o non esser-ci?. Il rifiuto della morte. *Il rifiuto della morte. MeTis-Mondi educativi. Temi indagini suggestioni, 9(1)*, 411-428.
- Vovelle, M. (2000). *La morte e l'Occidente*. Laterza.
- Walter, T. (2008). The sociology of death. *Sociology compass, 2(1)*, 317-336.
- Weber, M. (2006). *La scienza come professione*. (L. Pellicani, A cura di, & E. Coccia, Trad.) Armando Editore.
- West, N. M. (1996). Camera Fiends: Early Photography, Death, and the Supernatural. *The Centennial Review, 40(1)*, 170-206

Basanisi, D. (2017). Antenati-culto degli-. Consultato il 13 giugno 2023 da <https://www.biellaclub.it/3/antenati-culto-degli/>

White, B. (2018). The Unseen Folklore of Dia de los Muertos. Consultato il 9 luglio 2023 da <https://scholarworks.uark.edu/englfea/1/>

Peña, L. (2008). El Dia De Los Muertos: “Celebrating the Cycle”. Consultato l'11 luglio 2023 da <https://repositories.lib.utexas.edu/handle/2152/6250>