



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA
FACOLTÀ DI SCIENZE DELLA FORMAZIONE

DOTTORATO IN SCIENZE SOCIALI, CICLO XXIX
INDIRIZZO: ANTROPOLOGIA, PSICOLOGIA, SCIENZE COGNITIVE

**La lamentazione funebre
come rituale antropopietico.
Un'indagine etnografica
nel Marocco contemporaneo.**

Relatore: Antonio Guerci, Università di Genova

Correlatore: Stefania Consigliere, Università di Genova

Candidato: Marta Scaratti

Ringraziamenti

Vorrei ringraziare prima di tutto Stefania Consigliere e Carlo Capello per le attente letture, le indicazioni e i preziosi confronti, nonché per la disponibilità, anche umana, dimostrata lungo tutto il percorso di ricerca. Un grazie ad Antonio Guerci per la disponibilità e la gentilezza. Per lo sviluppo del lavoro hanno avuto un ruolo importante la partecipazione al “Tavolo di antropologia” a Genova e la frequentazione del corso in Mediazione etnoclinica presso il Centro Studi Sagara, che hanno costituito per la ricerca uno stimolo e uno spazio di confronto e a cui va pertanto un ringraziamento. Grazie a Zakaria Rhani del centro Jacques Berque di Rabat, il cui aiuto ha supportato la realizzazione della ricerca sul campo. Oltre alle persone incontrate e intervistate durante il lavoro etnografico, un ringraziamento speciale va a Nabil e a tutta la sua famiglia, ad Amal, Salima, Zahra e Youssef, che hanno reso possibile la mia permanenza in Marocco e l'hanno arricchita non solo per quel che concerne la ricerca. Grazie ad Arlette, per il primo mese a Rabat. Grazie anche ai colleghi che hanno condiviso con me questi anni, in particolare Paolo e Fabio, che cito tra gli amici e a cui aggiungo un grazie per l'ospitalità genovese, Alessia e Alessandra. Grazie ai colleghi di lavoro extra-universitario di questi anni, per la disponibilità e le indispensabili sostituzioni. Grazie a Sara, Miriam, Francesca e Margherita per i consulti transoceanici, la condivisione dei dubbi quotidiani e naturalmente per la perseveranza che mettiamo nell'essere presenti anche a distanza. Alla mia famiglia va un grazie particolare per il supporto mai venuto meno, l'appoggio e il rispetto delle mie scelte. Grazie anche alla più estesa famiglia fiorentina, che rimane il luogo da cui partire e a cui tornare, e grazie in particolare a Simone, per aver sopportato e supportato tra le mura di casa anche i momenti più critici. Infine, un grazie speciale a Francesco per la pazienza, l'entusiasmo, l'instancabile lavoro fotografico, gli innumerevoli scontri e confronti, ma soprattutto per aver condiviso con me un viaggio, un progetto, e molto più di questo.

Indice

Introduzione	p.1
1. Tema del lavoro	p.1
2. Struttura del lavoro	p.4
Capitolo I	p.5
Contestualizzazione della ricerca	
1. Inquadramento del tema: il pianto rituale	p.5
2. Contesto del lavoro	p.11
2.1. Morire altrove	p.16
3. Contesto teorico	p.18
3.1. Antropopoiesi e ritualità funebre: il rituale come dispositivo culturale di reintegrazione	p.19
3.2. Il lutto come crisi: una lettura etnopsichiatrica	p.22
3.3. Dal grido al lamento: la plasmazione culturale del pianto nella mitologia greca	p.26
Capitolo II	p.34
Il pianto rituale nel Mediterraneo	
1. Figure del lamento: femminilità e cordoglio	p.39
1.1. I <i>gala</i> sumeri e il <i>gender bending</i>	p.39
1.2. Le donne <i>taptara</i> e il rituale ittita per la morte del re	p.42
1.3. Figure della mitologia egizia: il lamento di Iside e Nefti	p.44
1.4. La Grecia arcaica e classica: legislazioni, epica e tragedia	p.47
1.5. L'età latina	p.57
1.6. Il pianto delle madri come modello archetipico del lutto	p.58
1.7. Lamentazione, giudaismo e cristianesimo	p.62
1.8. Lamentazione e Islam	p.67
Capitolo III	p.73
Il contesto	
1. Berberi, arabi e coloni francesi: una storia di invasioni	p.75
2. Conformazione attuale	p.78
2.1. L'assetto politico	p.78
2.2. Modernizzazione e Islam scritturale	p.80
2.3. Verso una riconfigurazione dell' <i>habitus</i>	p.88
3. Ritualità funebre	p.90

Capitolo IV	p.103
Il metodo, il campo e la ricerca etnografica	
Parte prima	
1. Posizionamento	p.103
2. Metodologia	p.107
2.1. Prospettive molteplici: l'approccio fotografico	p.110
3. Il campo	p.112
3.1. Le donne marocchine in Italia: spunti dal contesto bresciano	p.112
3.2. Il Marocco, prima fase: un'etnografia multisituata	p.114
3.3. Il Marocco, seconda fase: Fquih Ben Salah	p.116
4. I compagni di viaggio	p.117
5. La mediazione e gli informatori	p.117
5.1. I mediatori	p.119
Parte seconda	p.130
Il lamento rituale nel Marocco contemporaneo	
1. Il rito attraverso il corpo	p.139
2. La lamentazione nell'Islam popolare	p.141
3. Configurazioni intermedie: il controllo del pianto	p.146
4. Femminilità e cordoglio	p.152
Conclusioni	p.155
<i>"Il faut pleurer"</i>	
Appendice	p.165
Bibliografia	p.190

Sto solo chiedendo al lettore di abbandonare per un momento, nel corso della lettura, le sue certezze sulla realtà ed il suo campo esplicativo [...], per poter condividere, spero, alcuni dei dubbi tormentati che io, come presumibilmente Tuhami, ci siamo posti per creare tra di noi un senso di reciprocità. [...]

Ed il suo testo, per quanto fedelmente possa presentarlo, è in un certo senso il mio testo. L'ho fatto mio e mi sono concesso, come narratore, un privilegio che Tuhami non aveva dato: il privilegio di un (re)incontro. Spero comunque che attraverso il mio lavoro il lettore scopra Tuhami e Tuhami riconosca qualcosa di sé. I Sufi dicono che la trascendenza giunge quando uno scopre se stesso nell'Altro e non quando, come nel linguaggio dell'Occidente, proietta – meramente – se stesso nell'Altro e per scoprirvi, mirabile dictu, solamente se stesso. (Crapanzano 1980: 46, 47).

Introduzione

1. Tema del lavoro

Questo lavoro intende indagare il nesso che si instaura tra femminilità, morte e cordoglio nel rituale della lamentazione funebre, indagando nello specifico le sopravvivenze della pratica nel Marocco contemporaneo.

L'obiettivo è inquadrare la lamentazione funebre come rituale antropopietico (Remotti 1990; 1999), ossia come dispositivo culturale messo in atto per gestire la crisi legata al lutto e ri-costruire le forme culturali dell'individuo e della comunità lacerati dalla perdita della persona cara e dal confronto con la morte (de Martino 1958; Faranda 1992; Suter 2008). Su queste basi viene analizzato il legame che si stabilisce tra lamentazione, Islam e femminilità nel contesto del Marocco contemporaneo (Capello 2005; El Cheikh 2015; Giacalone 2007), con un'attenzione particolare a come l'Islam scritturale diffuso negli ultimi decenni abbia riconfigurato il ruolo del pianto rituale, veicolando la gestione della crisi secondo uno schema culturale che si discosta da quell'Islam popolare entro cui la lamentazione aveva trovato uno spazio e un ruolo (Eickelman 1976; Spadola 2004; 2013).

L'interesse per la funzione antropopietica del rituale del lamento funebre nasce per contrasto dalla considerazione dell'atteggiamento messo in atto dalla cultura occidentale nei confronti della morte (Ariès 1975; Natoli 1986; Sozzi 2009; Gamliel 2017) e dal confronto quotidiano con le differenti modalità culturali del morire ormai entrate a far parte del panorama multietnico delle società contemporanee (Franceschi 2002; Viafora, Marin 2014).

Sulla spinta di questa esigenza di ricerca la lamentazione funebre emerge a un tempo come pratica di gestione del cordoglio agli antipodi della tendenza occidentale e insieme come rituale diffuso, fino a qualche decennio fa, in tutto il bacino mediterraneo (Alexiou 1974; Caraveli 1986; Suter 2008; El Cheikh 2015). Il pianto rituale configura pertanto una modalità “condivisa” di gestione del lutto che da tre millenni coinvolge sia il versante occidentale che quello arabo del Mediterraneo, dialogando con differenti contesti sociali, culturali e religiosi e di volta in volta collocandosi entro o al di fuori delle maglie di significato del paradigma vigente.

In tal senso la ricerca tratteggia e richiama l'idea di una cultura mediterranea pur senza tracciarne i contorni (Dionigi, Block, Bomberger 2001; Dionigi, Tozy 2005), facendo riferimento a uno spazio continuamente da ridisegnare, ma che circoscrive un magma culturale entro cui si definisce la molteplicità di contesti in costante comunicazione e contaminazione che contraddistingue la regione mediterranea.

Da tale magma culturale la lamentazione emerge come pratica rituale prevalentemente femminile, volta a veicolare l'attraversamento della fase critica del lutto tramite la manifestazione teatralizzata della sofferenza, mettendo in atto un meccanismo di sfogo e controllo del patimento (de Martino 1958). Elementi centrali del dispositivo sono il pianto e il lamento delle donne che, solo apparentemente scomposti, configurano una forma culturale attraverso la quale il patimento individuale può essere oggettivato entro la dimensione comunitaria e in essa sfogato e controllato (Natoli 1986; Faranda 1992; Loraux 1999). Attraverso la codificazione del pianto e del lamento come istituti culturali viene sancita l'esperibilità dello strazio e il dolore e lo scompensamento provocati dalla morte vengono reintegrati nel vissuto culturale, introdotti entro uno spazio di valorizzazione (de Martino 1958).

Il lavoro qui proposto si è così strutturato dapprima inquadrando la lamentazione funebre per come emerge dalla documentazione relativa al ricorso del pianto rituale entro le civiltà antiche del Mediterraneo, sviluppando poi l'analisi fino ai più recenti ricorsi della pratica. In tal modo è stato possibile mettere in luce la funzione ricoperta dal lamento funebre nella gestione del cordoglio e il ruolo sociale che tramite esso veniva espletato dalle donne, individuando una connessione, di volta in volta riformulata da ogni cultura, tra femminilità, morte e cordoglio (Caraveli 1986; Franceschi 2002; Bachvarova 2008; Perkell 2008; Rutherford 2008; Steras 2008; El Cheikh 2015).

L'analisi della lamentazione funebre in Marocco ha così risentito dei richiami e delle suggestioni derivati da una precedente indagine della pratica interpretata come dispositivo antropopietico: in quest'ottica è stato indagato il rapporto tra il pianto rituale e l'Islam, focalizzando l'analisi sulla comprensione della lamentazione come dispositivo in grado di veicolare il cordoglio entro un contesto profondamente religioso che considera *haram*, peccato, i comportamenti che sviano dall'accettazione della morte come parte del volere divino (Yassine 1988; Franceschi 2002; Capello

2005; El Cheikh 2015).

La ricerca si è così misurata con la quasi definitiva scomparsa della lamentazione entro il contesto marocchino contemporaneo, mettendo a confronto l'Islam popolare (Eickelman 1976; Westermarck 1920; 1926), entro cui la lamentazione si inquadrava senza contraddizione tra le altre pratiche religiose, e la versione scritturale dell'Islam che ha preso piede in Marocco negli ultimi decenni. Gli anni Ottanta del secolo scorso emergono a questo proposito come “soglia” a partire dalla quale l'osservanza della dottrina risulta fondata maggiormente sull'interpretazione diretta del testo sacro, ormai accessibile a tutta la popolazione, anche nelle regioni meno urbanizzate, in virtù dell'incremento dell'alfabetizzazione e della diffusione capillare dei mezzi di comunicazione di massa (Spadola 2004; 2013).

La dinamica che ha determinato la sopravvivenza della lamentazione in Marocco e il suo odierno quasi totale abbandono meritava però di essere spinta più in profondità: si è resa così necessaria un'indagine etnografica sul terreno, realizzatasi in due fasi, la prima nell'estate 2015 e la seconda a distanza di un anno e mezzo tra gennaio e febbraio 2017.

Prima della ricerca sul campo vera e propria, fondamentale è stato l'incontro e il confronto con alcune donne marocchine residenti in Italia, che si sono rese disponibili a interviste e chiacchierate informali sull'argomento; il loro contributo ha consentito di mettere a fuoco la lamentazione come *haram* e come pratica in progressivo disuso nel contesto attuale.

Alla luce di tali acquisizioni il primo periodo di ricerca in Marocco si è configurato come un'etnografia multisituata attraverso la quale è stato possibile mettere a punto una preliminare ricognizione. L'analisi dei differenti contesti geografici e culturali che compongono il Marocco ha permesso di verificare il diffuso abbandono della pratica, ma ha altresì consentito di portare alla luce le configurazioni che essa ha assunto nel passato lontano e recente, i cui richiami risuonano ancora potentemente in molte delle ricostruzioni che sono state date della lamentazione dagli interlocutori, e dalle interlocutrici, locali.

La seconda fase etnografica si è invece svolta entro un'area più circoscritta, a Fquih Ben Salah, nella regione di Beni Mellal, individuata durante la prima fase di ricerca come l'area di maggiore diffusione della lamentazione funebre. L'indagine di un

terreno più circoscritto e così rilevante per la ricerca ha consentito di spingere l'analisi più in profondità, nel tentativo di cogliere le ragioni dell'abbandono della pratica e il ruolo dell'adesione all'Islam scritturale nei cambiamenti introdotti nella ritualità funebre e nel posizionamento delle donne nell'espletamento di tale ritualità.

2. Struttura del lavoro

Secondo lo sviluppo dell'argomentazione appena descritto, il lavoro si struttura in quattro capitoli completati da una conclusione. Il primo capitolo mira a contestualizzare la ricerca entro l'ordine di problemi da cui ha preso le mosse e entro cui si è definito l'oggetto di indagine, nonché a esporre il quadro teorico di riferimento, sulla cui base verranno affrontati i temi trattati.

Il secondo capitolo inquadra e approfondisce la lamentazione funebre come dispositivo antropopietico, ripercorrendone le configurazioni di volta in volta assunte entro i differenti contesti culturali dell'area mediterranea, nel tentativo di mettere in luce la relazione ogni volta riaffermata e ri-costruita tra femminilità e cordoglio.

Il terzo capitolo inquadra invece il campo del lavoro etnografico, mettendo a fuoco alcuni degli aspetti salienti della storia e del contesto marocchino particolarmente incisivi per il tema trattato.

Alla luce di quanto emerso nei primi tre capitoli, il quarto entra nel vivo della ricerca etnografica: nella prima parte vengono esplicitate la metodologia adottata e le problematiche emerse sul campo; nella seconda la lamentazione viene inquadrata nel contesto marocchino, analizzando i tratti peculiari che il lamento assume nel contesto islamico e ricostruendo quella che si può definire un'etnografia della memoria di un rituale quasi completamente scomparso.

Nelle conclusioni viene infine rafforzata la riflessione inerente la funzione antropopietica del pianto rituale, in considerazione delle trasformazioni culturali che ne stanno decretando la scomparsa in Marocco, nel tentativo di mettere in luce in che modo, in un processo di abbandono ancora in itinere, la lamentazione veicoli, o veicolasse, una funzione di gestione dell'esperienza di patimento e crisi implicata dal lutto.

Capitolo I

Contestualizzazione della ricerca

1. Inquadramento del tema: il pianto rituale

Proseguendo per una strada sterrata, ancora più a nord di Kenitra, ci ritroviamo immersi nella campagna. Siamo a Nkhakhsa. Il villaggio dove abita la famiglia di Said è un ammasso di abitazioni in cemento con il tetto di lamiera, completamente immerse nella strada sabbiosa puntellata di cespugli di fichi d'india.

Ci accolgono nel cortile della casa della madre di Said che, rimasta vedova, sembra essere il capo o perlomeno il punto di riferimento della famiglia. Ci fanno accomodare dentro; il cemento delle pareti ha creato all'interno un caldo insopportabile e l'aria circola a fatica, ma la stanza è accogliente: ci sono tappeti e cuscini e il consueto tavolo circolare di legno, a gambe basse, dove ci vengono portati tè e dolci.

Tutti i componenti della famiglia si presentano. Manal, la madre di Said, è una donna anziana, ha il viso grande e rotondo, segnato da molte rughe, un tatuaggio sul mento e uno in mezzo agli occhi, simbolo dell'appartenenza a una famiglia berbera, ci spiega Said. È vestita di un blu acceso con striature di turchese, il velo giallo che le copre la testa risalta in mezzo a tutto quel blu.

Said l'aveva avvisata del nostro arrivo e dell'argomento della ricerca e così, non appena Nabil ed io siamo soli con lei, comincia a raccontarci del rito funebre islamico e delle tradizioni di quella zona:

«Quando muore il marito di una donna, o un altro familiare, vengono altre donne da fuori. Prima piangono i familiari, e piangono più forte, poi piangono anche le altre donne.

Le donne di solito si mettevano in cerchio e una di loro iniziava il canto... Non è proprio un canto, è a metà tra il canto e la poesia. Questa donna dà il ritmo al pianto, recita delle strofe e le altre donne rispondono... lei sa come fare e per questo alla fine viene pagata... a volte anche solo con una gallina, ma qualcosa le viene sempre dato, come un'offerta. Durante la lamentazione può anche darsi che si taglia i capelli, o se li strappa... ci sono donne che continuano a piangere, gridare e graffiarsi il viso fino a che alla fine cadono e svengono.

Ma queste donne però non ci sono più».

Entra Said nella stanza, la donna si interrompe e prima di uscire Said ribadisce che dagli anni Ottanta queste cose non si fanno più.

La madre di Said riprende: «Quando le donne sono in cerchio si sciolgono i capelli e cominciano a tagliarseli o a strapparseli. E allora, vi dicevo, ci sono delle donne che continuano così fino a raggiungere come una specie di trance... si staccano dalla propria persona e cadono, come svenute. Quello che le donne dicono è una specie di cantilena accompagnata dal pianto... ci sono delle frasi che si dicono sempre, che però vengono riempite con i ricordi legati al morto, alle sue qualità, ai suoi

comportamenti, alle cose che ha fatto quando era in vita.

Senti il dolore e ti viene da piangere... La donna che tiene il ritmo comincia a parlare-cantare e poi il cerchio risponde, lei dà la spinta per dare la parola ai familiari che poi parlano delle cose legate alla persona morta: "Quanto era bello! Quanto era bravo! E come eri fatto... e quella volta che..." dicono.

Più le donne si fanno male e più vuol dire che la persona aveva delle qualità ed era ben voluta. Le donne a volte si colpivano con le cose più umili, anche con le feci di animali. Così è come se volessero dire: "da quando sei mancato io non sono niente. Io non valgo più niente perché non ci sei più"».

(Diario di campo del 20 Luglio 2015, Nkhakhsa, presso la casa della madre di Said, amico di Nabil¹)

La diapositiva etnografica (Geertz 1973) appena riportata introduce molti degli aspetti che verranno trattati nel corso di questo lavoro, fornendo una prima ricostruzione del pianto rituale che ci consente in primo luogo di descriverne la struttura.

Il pianto rituale, chiamato comunemente 'lamentazione funebre', è una pratica prevalentemente femminile che fa parte della ritualità funebre messa in atto per la gestione del cordoglio. In accordo con la distinzione operata da Thomas (1975) tra rituali funebri e rituali del lutto, la lamentazione emerge come appartenente alla seconda categoria, ossia come parte di quell'insieme di pratiche e comportamenti messi in atto in occasione del lutto in relazione a chi rimane, al fine di rendere gestibile il cordoglio e sancire il distacco tra il mondo dei vivi e quello dei morti. I rituali funebri, nella differenziazione operata dal sociologo e antropologo francese, definiscono invece le pratiche rituali rivolte al morto, che comprendono il lavaggio e la preparazione del cadavere, la sepoltura, la preghiera al cimitero.

Nonostante nel corso del lavoro si farà genericamente riferimento alla ritualità funebre come comprensiva sia delle pratiche di cura e preparazione della salma che di quelle rivolte alla ri-messa in forma dei vivi, è importante tenere presente la caratterizzazione del pianto rituale come pratica espressamente volta all'attraversamento dell'esperienza luttuosa per chi rimane.

Come già accennato, la lamentazione funebre si configura come pratica millenaria diffusa nel bacino mediterraneo a partire dalla società sumera fino ai giorni nostri (de Martino 1958; Alexiou 1974; Caraveli 1986; Suter 2008; El Cheikh 2015; Gamliel 2017), sebbene nel contesto attuale stia progressivamente scomparendo (Bonanzinga

¹ Si rimanda al capitolo IV per l'inquadramento e la contestualizzazione degli interlocutori e dei luoghi citati.

2014; Franceschi 2002).

Abbracciando un arco di tempo amplissimo, questa pratica interagisce con contesti storico-sociali differenti e con gli universi mitologico-religiosi che li caratterizzano: entro ciascun mondo culturale la lamentazione funebre assume quindi una propria conformazione, collocandosi talvolta come parte integrante della ritualità funebre ufficiale, talaltra come residuo di una ritualità popolare non prevista dal rito formale. Nonostante le differenti sfumature assunte a seconda del momento storico-culturale, il pianto rituale ha mantenuto una struttura pressoché immutata nel tempo, per cui lo scheletro su cui si regge la performance risulta invariato (de Martino 1958; Alexiou 1975, Goody 1977; Suter 2008).

Generalmente l'immagine più diffusa del rituale della lamentazione funebre rappresenta un gruppo di donne riunite attorno al corpo del defunto – ma anche in sua assenza – che piangono, gridano, si graffiano il viso e si strappano i capelli, configurando una scena di incontenibile disperazione.

Un'analisi più approfondita permette tuttavia di individuare, dietro l'apparente scompostezza del pianto femminile, uno schema che viene ripetuto in ogni performance, un *habitus* del corpo (Bourdieu 1972; Connerton 1989; Comaroff, Comaroff 1993; Sutton 2004; Capello 2011) che veicola l'efficacia del dispositivo e che ci si appresta ora a descrivere.

La scompostezza del pianto, solo apparentemente disordinata, costituisce infatti l'elemento centrale su cui si regge la performance: il pianto disperato che irrompe nel grido configura in realtà una lamentazione collettiva, un cordoglio ritualizzato entro cui la sofferenza viene teatralizzata al fine di veicolare un'effettiva manifestazione del patimento (de Martino 1958). Il pianto condotto al parossismo, sfigurato nel grido, permette cioè uno sfogo dello strazio individuale oggettivato in un patimento collettivo e in una modalità di espressione condivisa (Natoli 1986; Faranda 1992).

Il gioco-forza del dispositivo della lamentazione sta esattamente in questo meccanismo di sfogo e controllo: nel momento in cui viene toccato l'apice della disperazione viene fornita una forma allo strazio e insieme ne viene garantito un controllo, dal momento che il parossismo è teatralizzato, ritualizzato, e dunque previsto e controllato dalla performance.

Fondamentale per il funzionamento del rituale e per l'incorporazione della

lamentazione come *habitus* è la dimensione sociale del rito, che veicola una gestione comunitaria del lutto e lo svolgimento della performance secondo uno schema ripetuto. Il lamento funebre coinvolge infatti le donne della famiglia del defunto e quelle dell'intera comunità, consolidando e attivando la dimensione comunitaria, necessaria per il buon funzionamento del dispositivo².

È a questo punto opportuno analizzare più nello specifico il rituale della lamentazione funebre, mettendone in luce gli elementi che ne costituiscono l'ossatura: la lamentazione, infatti, coinvolge una specifica gestualità, la recitazione di una *nenia* e perfino comportamenti autolesionisti che ci si propone di seguito di inquadrare.

Il lamento vero e proprio consiste nella recitazione di un canto funebre, una sorta di *litania*, una cantilena ritmata definita come '*nenia*' tramite la quale viene rimpianto il defunto, vengono raccontati alcuni episodi della sua vita, ricordate le sue qualità e compianta la condizione di coloro che il morto ha lasciato. Il contenuto della *nenia* varia quindi in relazione al defunto, ma ogni volta si sviluppa secondo lo stesso schema: la storia del morto viene ricostruita e collocata entro la storia della famiglia e chi resta lamenta la miseria della propria condizione che dovrà ricostruirsi nell'assenza.

In molte circostanze, come si vedrà, il lamento segue una struttura antifonale (de Martino 1958; Alexiou 1974; Capello 2005; Stears 2008; Bonanzinga 2014), alternando il pianto della donna che guida la *nenia* – che può essere, ad esempio, la moglie del defunto o una lamentatrice esperta – e il coro delle altre donne, che “rispondono” al lamento sulla base dello schema sopra esposto, ricorrendo a formule e frasi standardizzate tramandate di generazione in generazione.

La gestualità che accompagna la lamentazione comprende invece movimenti ondulatori del bacino, che si piega in avanti e poi torna indietro ritmicamente, ripiegando continuamente ogni lamentatrice su se stessa e stabilendo un movimento ritmico. Le mani vengono continuamente portate alla testa o a coprire il viso in segno di disperazione e in numerose circostanze si registrano comportamenti auto-lesivi come graffiarsi il viso, cospargersi il capo di sabbia, tagliarsi o strapparsi ciocche di

² Per un approfondimento sulla dimensione culturale della sofferenza e sulla necessità della dimensione comunitaria per attraversarla si rimanda alle ricerche svolte da Devereux (1970), Natoli (1986), Faranda (1992), Nathan (2001), Coppo (2003; 2012), Bouznah, Lewertowski (2013) e ai capitoli II e IV di questo lavoro.

capelli o, ancora, procurarsi ferite con arbusti spinosi, come accadeva in Marocco.

Queste azioni estreme, apparentemente gesti incontrollati, sono parte integrante del dispositivo rituale che, come già esplicitato, prevede l'abbandono quasi totale allo sconforto e richiama in forma teatralizzata l'annientamento di sé, riproducendo sul proprio corpo gli sfregi che la morte ha inflitto sul defunto (de Martino 1958; Stears 2008).

Come si diceva, attraverso il raggiungimento ritualizzato del disordine, tramite la rappresentazione della rottura della forma, il dolore trova insieme la sua modalità di espressione e di controllo. In quest'ottica va letto il fenomeno del raggiungimento di uno stato di *trance* che talvolta caratterizza la performance della lamentazione: la ritmicità dei movimenti, il pianto disperato, i gesti auto-lesivi, possono infatti condurre al raggiungimento di uno stato alterato di coscienza, che può tradursi in un collasso fisico e quindi in uno svenimento o in quello che de Martino ha definito nei termini di un accesso a una «doppia presenza» (de Martino 1958).

Lo stato di trance non è sempre implicato dalla lamentazione, ma viene raggiunto solo in alcune circostanze e da alcune persone; come spiegato da una donna del villaggio di Oulad Bouchaayb, nella provincia rurale di Kenitra:

ci sono donne che sono portate per natura ad andare in trance. Le donne piangono e gridano finché non cadono... a volte gli mettono le chiavi nelle mani, a volte fanno annusare la cipolla, altre volte viene lo *fquih*, legge versi del Corano e le fa riprendere. (Dounia, 44 anni, Oulad Bouchaayb, Luglio 2015)

Una testimonianza analoga emerge dal racconto di alcuni componenti della famiglia Bnzina, intervistata nell'estate 2015 nel villaggio di Lamrabih Douar Sbah, nella regione di Kenitra, quasi completamente araba:

Alcune donne vanno proprio in trance, svengono e cominciano a rotolarsi a terra. Non è un rilassamento, le donne che ci tengono davvero non si rilassano, ricominciano sempre a lamentare dopo essere cadute in trance. (Lalla Akida, 75 anni, Intervista alla famiglia Bnzina, villaggio di Lamrabih Douar Sbah, Luglio 2015)

Come si vedrà più approfonditamente in seguito, il raggiungimento di uno stato di *trance* risulta un elemento centrale nella performance rituale e, sebbene non

coinvolga necessariamente tutte le donne che vi partecipano, costituisce un fattore decisivo nell'interpretazione antropopietica della pratica. La perdita, temporanea e ritualizzata, della propria presenza al mondo rappresenta infatti simbolicamente sia il rischio radicale dell'annientamento di un sé schiacciato dalla perdita insopportabile che la distruzione radicale della forma che esige una riconfigurazione.

È necessario però procedere per gradi: per mettere a punto una lettura in chiave antropopietica del lamento funebre è necessario in primo luogo metterne in luce l'ossatura, lo scheletro rimasto invariato attraverso i secoli e entro differenti i contesti culturali. Gli elementi sopra descritti costituiscono appunto tale impalcatura, che si riscontra anche in altre forme di lamento rituale: al termine di questa preliminare ricostruzione, infatti, è interessante tenere in considerazione l'esistenza di altre forme di lamentazione messe in atto in circostanze diverse da quella del lutto, ma che configurano in maniera simile un passaggio che riguarda una rigenerazione o una perdita.

È questo il caso dei lamenti in occasione della partenza di un membro della famiglia per la guerra, per un progetto migratorio a lungo termine o per una condanna alla galera.

Si registrano ricorsi alla lamentazione anche in occasione di lavori particolarmente faticosi in cui sono coinvolte le donne, come accadeva nelle campagne del Mezzogiorno fino agli anni Cinquanta (de Martino 1958) o in alcune regioni rurali del Marocco. Tornando ancora alla provincia rurale di Kenitra, un'anziana donna di origine per metà araba e per metà berbera fa riferimento durante un'intervista al lamento delle donne nei campi:

Anche le donne che lavorano nei campi, quando subiscono la fatica del lavoro o quando hanno per esempio il marito all'estero, cominciano questo pianto. È un pianto comune tra donne... magari comincia una e poi anche le altre contraccambiano e ognuna porta il proprio dolore, ognuno dice e intona la propria pena. A volte lo fanno anche perché così pensano a problemi più gravi e sentono meno la sofferenza del lavoro.

Però questo non è proprio un *tehlal*, che è il lamento di gruppo che si fa quando muore qualcuno. (Manal, 86 anni, Nkhakhsa, Luglio 2015)

In tutte queste circostanze il lamento configura la possibilità di una condivisione del patimento e veicola la gestione di un passaggio delicato che coinvolge una perdita e

il bisogno inappagabile della certezza di una qualche forma di ri-generazione, la gestione di un cambiamento di forma.

La prima manifestazione della lamentazione di cui ci giunge testimonianza è tuttavia quella legata al raccolto delle messi (Dalman 1928; Kern 1929; Moret 1935; de Martino 1958), dove il lamento veniva impiegato come rituale volto a equilibrare “la morte” inflitta alla natura e come rito propiziatorio di un nuovo raccolto.

Nel lamento “agrario” la dinamica morte-vita è potentemente richiamata, in collegamento con l'andamento stagionale della natura e con il ciclo di morte e rigenerazione che sta alla base del ritmo delle coltivazioni e della mietitura, fondamentale per la sopravvivenza umana. Si scorge nel lamento legato al raccolto una sorta di “antenato” del lamento funebre, il cui riferimento è prezioso per comprendere il meccanismo che ne è sotteso.

I rimandi alle circostanze sopracitate in cui ricorre il dispositivo della lamentazione, anche se non verranno trattati approfonditamente nel corso del lavoro, risultano infatti estremamente interessanti al fine di mettere in luce il ruolo ricoperto dal rituale, chiarendone anche alcune delle funzioni principali espletate nella gestione del lutto.

Da un lato, infatti, il pianto rituale si configura come modello convenzionale necessario a garantire quella «espressione obbligatoria dei sentimenti» che veicola non solo il «manifestare i propri sentimenti, ma anche il manifestarli agli altri, perché *si deve* manifestarglieli. Li si manifesta a se stessi esprimendoli agli altri e per conto degli altri» (Mauss 1921: 13). Dall'altro, la lamentazione si configura come dispositivo in grado di mediare tra i poli dialettici della vita e della morte, attuando quella ri-generazione necessaria per non «morire con il morto» (deMartino 1958).

Questa la chiave di lettura sulla cui base verrà sviluppata in questo lavoro l'analisi del dispositivo della lamentazione funebre e delle sue sopravvivenze nel contesto marocchino.

2. Contesto del lavoro

Questo lavoro nasce in primo luogo a partire da uno spaesamento avvertito in seno al mondo occidentale contemporaneo e declinato in una sensazione di disagio nei confronti di tutto ciò che concerne la morte, il lutto, il patimento.

La sensazione di essere sprovvisti di un modo tramite cui rapportarsi al dolore e al lutto scaturisce da un vuoto di forma entro cui sembra essersi condannata la cultura occidentale: la negoziazione culturale con la morte, essenziale per la sopravvivenza di una comunità, si avverte estremamente difficoltosa, carente, farragginosa entro il *modus vivendi* delle moderne società occidentali (Ariès 1975; Natoli 1986; Sozzi 2009; Gamliel 2017). La cieca adesione all'ideale di una «società del benessere» a cui si è votato il mondo occidentale perlomeno dal secondo dopoguerra (Horkheimer, Adorno 1944; Anders 1956; Laing 1967; Morin 1970) comporta infatti l'impossibile accoglimento dell'esperienza di patimento entro le maglie di una società che deve continuamente dimostrare la propria propensione al consumo in grado da solo di promettere la felicità dell'individuo.

Quello che emerge dal vivere entro – e da un confronto serrato con – il mondo occidentale è pertanto un costante lavoro di offuscamento di tutto ciò che sfugge al controllo umano e che, in quanto tale, è in grado di mettere l'umano continuamente in discussione, minando alle fondamenta un mondo che si regge sulla promessa di una vita la cui deperibilità e finitezza sono continuamente sposate avanti, incapaci di essere pronunciate se non nel momento in cui si presentano (Ariès 1975; Le Breton 1995; Sozzi 2009).

Temi pregnanti e fondamentali come quelli della morte, del dolore, della crisi, affiorano in quest'ottica come residui patologici che la società non è ancora riuscita ad estirpare (Laing 1967), configurando un non detto che assume talvolta i contorni di un tabù (Ariès 1975; Natoli 1986).

Come giustamente fa notare Sozzi (2009) in esplicito richiamo a Remotti, tuttavia, al posto della nozione di tabù sarebbe più utile servirsi della categoria di «densità culturale» (Remotti 1990, 2011) al fine di inquadrare il difficile rapporto che l'Occidente instaura con la morte: la tendenza alla neutralizzazione dell'evento sofferente si configura cioè non tanto come proibizione, quanto come un allentamento delle maglie culturali in ragione del quale si crea un vuoto, uno spazio

non sufficientemente *denso*, ossia non opportunamente “riempito” dalle griglie di significato messe in atto dal sistema culturale (Remotti 1990; 2011; Sozzi 2009).

In quest'ottica è possibile leggere la problematica relazione che l'Occidente instaura con la morte nei termini non solo di una mancanza di modelli interpretativi e di comportamento tramite cui affrontare l'esperienza dolorosa, ma anche, ancora più a fondo, come la quasi totale assenza di una grammatica per esperirli (Natoli 1986).

La morte vissuta come morte dell'altro configura allora l'emblema dell'incontrollabile e dell'inaccettabile di fronte al quale l'individuo non sa come reagire, laddove la morte interiorizzata come consapevolezza della propria umana finitezza si traduce in un desiderio di immortalità che lo sviluppo tecnico-scientifico mira a realizzare.

Questa paura a volte patologica del cadavere dimostra ad usura che l'uomo moderno, cartesiano o positivista, non ha esorcizzato del tutto le sue paure ancestrali, anche se le maschera con la copertura della scienza e dell'igiene. (Thomas 1975:183)

In entrambi i casi emerge un mancato riconoscimento della perdita, dello strazio, della crisi che contraddistinguono il momento del lutto e si fanno strada, per contro, una sorta di «pornografia della morte», come a buon diritto l'ha definita Gorer (Gorer 1965; Bazzani, Panella, Vitale 2007), e una morte medicalizzata in nome della quale il sapere scientifico tenta di annientare l'eterno nemico del corpo sano.

Il termine 'pornografia' inquadra la fruizione della morte come spettacolo, come immagine che entra quotidianamente nella vita delle persone mediata da uno schermo a cui lo spettatore è assuefatto (Anders 1956) e che se da un lato attira a sé il gusto morboso che circonda tutto ciò che si costituisce come osceno, terrificante, ancestrale, dall'altro configura una fruizione della morte de-potenziata, dove il richiamo a quella dimensione di com-patibilità implicita nell'esperienza dolorosa (Natoli 1986) viene annientato.

La medicalizzazione della morte conduce al medesimo risultato di annientamento, seppur imboccando la strategia di ridurre il morire a una serie di sintomi, frantumandolo in un elenco di elementi patologici che se il sapere medico-scientifico non può contrastare, può perlomeno isolare (Ariès 1975, Sozzi 2009). La morte medicalizzata comporta non solo il nascondimento della potenza insopportabile di «ciò che passa senza il controllo umano» (Croce 1922; de Martino 1958), ma si

traduce anche in una morte sempre più ospedalizzata, spostata dalla dimensione privata e affidata alle mani esperte di chi, se non può batterla, può perlomeno allontanarla³.

In entrambi i casi il risultato è l'ottundimento della reazione dell'individuo di fronte alla morte, emblema di una cultura incapace di riconoscere l'esperienza dolorosa come momento inevitabile dell'esistenza umana e fautrice di individui smarriti in un profondo spaesamento e nelle maglie di un dolore privato (Vovelle 1983; Thomas 1975; 1988; Ariès 1975; Sozzi 2009).

Tale è lo spaesamento da cui prende avvio la ricerca, il vuoto di forma privo dei punti di riferimento tramite cui significare l'esperienza dolorosa e oltrepassarla.

Lo scetticismo della società contemporanea convive con una grande riserva di miti e, a differenza di altre culture, ha oggi una possibilità immane di riciclarli. [...] Ma dove sta lo spessore autentico del dolore? Esiste una verità del dolore, nel momento in cui si solleva il sospetto su ogni verità? [...] Forse noi disponiamo soltanto di una frammentata sintomatologia, forse disperdendoci tra i sintomi, noi moderni e scienziati, esorcizziamo come possiamo il dolore. (Natoli 1986:11)

Nello specifico del tema trattato, l'analisi della ritualità funebre diffusa in Occidente permette di inquadrare efficacemente l'allentamento delle maglie culturali appena descritto: il principale riferimento è il rito cristiano⁴ che, nonostante la presenza sempre più cospicua di una forma di ritualità funebre laica, risulta il maggiormente diffuso nelle società contemporanee occidentali.

Seguendo lo schema individuato dalla psicologia comportamentista (Kluber-Ross 1960; Bowlby 1980; Neimeyer 2006), che suddivide il periodo del lutto in tre fasi – o più, a seconda delle interpretazioni – è possibile mettere in luce i gangli dove le maglie della cultura risultano allentate.

Considerando il lutto nei momenti riassumibili nello choc iniziale, nella fase di profondo dolore e in quella finale del reinvestimento delle energie nel mondo, risulta evidente come la ritualità funebre entro cui si esaurisce la gestione del lutto delle società contemporanee occidentali si faccia carico solo della prima fase, considerando il lutto unicamente nel periodo che va dalla morte alla sepoltura del

3 Per un approfondimento di queste tematiche cfr. Ariès 1975 e Sozzi 2009.

4 Non è in questa sede rilevante specificare se il riferimento è al rito cattolico, anglicano o ortodosso, quanto piuttosto mettere in evidenza come la ritualità funebre maggiormente adottata in Occidente si richiami al rito religioso e, quindi, primariamente al rito cristiano.

defunto.

Ad essere culturalmente gestito è dunque unicamente il momento dello choc iniziale, dopo il quale coloro che hanno subito la perdita sono abbandonati in uno strazio individuale e l'attraversamento del lutto è affidato alle risorse personali e affettive. Il disagio e il pudore che spesso circondano la famiglia del defunto si spiega in riferimento alla mancanza o all'allentamento dei codici di comportamento da tenere nella circostanza della morte di una persona cara o con coloro che hanno subito la perdita, come parte di un più generale processo di abbandono dei codici morali o delle norme prestabilite dalla società (Huntington, Metcalf 1979; Sozzi 2009).

L'enorme rischio sotteso a tale allentamento, tuttavia, va molto oltre il disagio e il pudore e comporta uno spaesamento esistenziale, invocando il pericolo di un lutto "cronico", ossia di un lutto che si protrae indeterminatamente non trovando lo spazio e la misura per la sua gestione.

Da questo scenario, dallo spaesamento e dall'incapacità di relazionarsi alla morte che ne derivano, è sorto, per contrasto e per necessità, l'interesse di questa ricerca per una pratica come la lamentazione funebre che si colloca agli antipodi della tendenza sopra citata, configurandosi come dispositivo culturale di gestione del cordoglio che ha a lungo caratterizzato quello stesso Occidente mediterraneo in cui ci ritroviamo smarriti.

Il pianto rituale infatti, pur costituendosi come momento della ritualità funebre⁵ e quindi come facente parte delle pratiche che gestiscono la prima fase del lutto, apre a una considerazione del lutto come tempo sociale, come passaggio il cui attraversamento non solo si protrae nel tempo, ma a cui devono essere fornite una grammatica, una forma e una modalità d'espressione condivise e collettivamente gestite (de Martino 1958; Natoli 1986; Faranda 1992).

L'individuazione di un tempo e di uno spazio entro cui specifiche pratiche rituali o norme di comportamento vengono espletate veicola infatti l'espressione e la condivisione del cordoglio, istituendolo non unicamente come dolore privato ma come un fatto sociale (Dumas 1920; Mauss 1921).

Il riconoscimento del lutto come fenomeno sociale risulta centrale sia per l'inquadramento della lamentazione come dispositivo antropopoietico che per la

⁵ Sebbene in molte circostanze la lamentazione venga praticata anche molto tempo dopo la sepoltura del defunto; Cfr Franceschi 2002; Capello 2005.

comprensione di un ulteriore aspetto che concerne le società occidentali contemporanee e che ha influito notevolmente sulla messa a punto del tema della ricerca qui presentata. Tale aspetto riguarda la conformazione sempre più multiculturale delle società contemporanee, che impone il confronto e il riconoscimento di altri orizzonti culturali e, quindi, la considerazione di molteplici modalità di affrontare il lutto e di celebrarne la ritualità, implicando per contro un'attenzione riflessiva anche sul “nostro” spazio culturale (Yassin 1988; 2000; Viafora, Marin 2014).

2.1. Morire altrove

Si può dire che il vuoto di forma che concerne le società occidentali contemporanee è tanto più acuito in considerazione della multiculturalità che le caratterizza, dal momento che il confronto obbligato con altri modi del morire e con la non scontata gestione di quello che Viafora e Marin hanno efficacemente definito come «morire altrove» (Viafora, Marin 2014) mette ancora più in evidenza la carenza della modalità occidentale di presa in carico del lutto.

La popolazione migrante che abita l'Occidente impone infatti il confronto con altre forme di religiosità, altre concezioni della morte, diverse modalità di manifestare e gestire il cordoglio, differenti pratiche di sepoltura che non possono riconoscersi nel rito funebre ufficiale fortemente intriso, come si diceva, di elementi cristiani. Nonostante l'attuale diffusione di una ritualità funebre laica, sufficientemente elastica da poter accogliere al suo interno elementi culturali differenti (Viafora, Marin 2014), rimane il fatto che coloro i quali aderiscono a una qualche forma di religiosità necessitano di ricorrere allo schema culturale di appartenenza tramite cui la morte è negoziata e integrata nel proprio universo (de Martino 1958; Goody 1962; Geertz 1973; Franceschi 2002; Favole 2003; Bouznah, Lewertowski 2013).

Nel momento della morte, in particolare, risulta infatti essenziale il richiamo a una dimensione collettiva, a uno spazio entro cui la pratica rituale possa essere espletata e il lutto assuma quella dimensione sociale e condivisa che ne permette l'elaborazione. È necessario, pertanto, coinvolgere l'orizzonte simbolico-mitico che configura le «maschere culturali» (Natoli 1986) in virtù delle quali le esperienze di patimento, di

lutto o di crisi vengono vissute, espresse e interpretate.

Nello specifico di questo lavoro, il confronto con la popolazione migrante presente in Italia, in particolar modo con la comunità marocchina del bresciano, ha consentito di evidenziare come la ritualità e le pratiche espletate al momento della morte configurino un passaggio decisivo nella narrazione biografica della persona e come sia cruciale, a questo proposito, il radicamento entro una dimensione comunitaria⁶.

Il momento della morte rappresenta infatti la possibilità ultima di radicarsi entro una comunità, una cultura, una religione (Franceschi 2002; Favole 2003) e la ritualità che viene espletata durante il lutto veicola e marca proprio tale appartenenza.

Dalle considerazioni emerse dall'osservazione delle dinamiche del morire altrove, cui si fa riferimento in questa sede senza pretesa di trattare esaustivamente l'argomento, ha preso le mosse la necessità di una maggiore esplorazione di questi “modi del morire” che si configurano come altri, pur abitando lo spazio che viviamo quotidianamente.

L'attenzione privilegiata per il Marocco e per la ritualità islamica si è configurata in ragione di diversi fattori, tra cui il coinvolgimento con la comunità marocchina del bresciano e la ricostruzione del materiale inerente al lamento rituale, che ha rivelato il versante arabo del Mediterraneo come terreno di ricerca ancora poco battuto per quel che concerne la lamentazione funebre, molto studiata invece in altre regioni come la Grecia (Alexiou 1974; Faranda 1992; Stears 2008; Suter 2008) o il Sud Italia (de Martino 1958; Bonanzinga 2014).

Per ragioni di fattibilità, completezza e approfondimento del lavoro che verranno meglio esposte nel capitolo IV il Marocco si è così configurato come terreno di ricerca d'elezione entro l'area meridionale del Mediterraneo.

⁶ Cfr. Franceschi 2002; Yassine 1988; 2000; AA.V.V. 1995, cui si rimanda per un'esame più approfondito della questione.

3. Contesto teorico

Il lavoro qui proposto prende le mosse dalla considerazione del lutto come fenomeno culturale, ossia come evento traumatico il cui portato di spaesamento e strazio è tale da far crollare la rete di significati su cui si fonda l'esistenza degli individui, minando alle fondamenta il rapporto costitutivo che connette l'individuo al mondo.

Un preliminare quadro di riferimento teorico è costituito dalle riflessioni prodotte sull'argomento da Ariès (1975), Thomas (1975; 1988), Huntington e Metcalf (1979); Di Nola (1995) e più recentemente da Franceschi (2002), Favole (2003), Capello (2005), Sozzi (2009), Viafora e Marin (2014) che traducono l'evento singolare della morte in una realtà socio-culturale che coinvolge inevitabilmente un insieme di rappresentazioni, credenze, simboli, valori, immagini e comportamenti codificati dal contesto.

Entro quest'ottica si inquadra la considerazione del lutto come crisi e quindi il riconoscimento della costruzione culturale di ciò che si determina come critico e che necessita di una presa in carico socio-culturale (Devereux 1970; Nathan 2001; Coppo 2003; Bouznah, Lewertowski 2013).

Fondamentale per il tema trattato è il riferimento a de Martino (1958), di cui si accoglie l'inquadramento del lutto come «crisi della presenza» e la proposta critico-metodologica del riconoscimento del pianto come manifestazione esposta a processi di plasmazione culturale la cui funzione rituale configura una delicata soglia tra i due poli dialettici della vita e della morte. Ad esso va inoltre riconosciuta l'intuizione che inquadra la lamentazione funebre nei termini di strategia di recupero di un orizzonte storico, ossia come reintegrazione della presenza minacciata dalla frantumazione dei valori su cui di consueto si regge l'esistenza e dall'impossibilità di «far passare nel valore» l'esperienza luttuosa.

Come giustamente fa notare Faranda (1992), il richiamo a de Martino risulta fondamentale anche per la centralità attribuita alla ricerca *in loco*, che per questo lavoro ha costituito un elemento centrale, comportando l'elaborazione e l'esplicitazione di un posizionamento teorico (Crapanzano 1980; Geertz 1988; Aull Davies 1999; Decataldo, Ruspini 2014) che verrà discusso nel capitolo IV.

Per la considerazione del pianto come grammatica fondamentale per l'espressione del patimento e per il riconoscimento della sua funzione sociale, oltre al già citato de

Martino (1958), si rimanda al lavoro di Mauss (1921), Dumas (1920), Faranda (1992), Natoli (1986), Loraux (1990;1999), Le Breton (1995).

La ricostruzione delle configurazioni della lamentazione funebre nelle civiltà antiche del Mediterraneo è stata invece resa possibile grazie al riferimento a una moltitudine di lavori sull'argomento, illuminanti per il riconoscimento della lamentazione come pratica rituale funebre e per aver stimolato interessanti riflessioni sulla connessione tra femminilità e gestione del cordoglio espletata attraverso il pianto rituale. Si vedano a questo proposito Alexiou (1974); Rutherford (2007; 2008), Bachvarova (2008; 2016), Perkell (2008), Stears (2008), Suter (2008), El Cheikh (2015). Per le ricerche sull'argomento inerenti a tempi più recenti i riferimenti sono i lavori di de Martino (1958), Seremetakis (1991), Bonanzinga (2014), Gamliel (2017).

Per quel che concerne la più esigua ma preziosa bibliografia inerente la lamentazione entro il versante arabo del Mediterraneo si rimanda a Caraveli (1986), Abu-Lughod (1993b), Franceschi (2002), Capello (2005), El Cheikh (2015), che consentono di collocare il pianto rituale entro la ritualità funebre islamica, ponendo una serie di interrogativi che hanno stimolato la ricerca etnografica nel Marocco contemporaneo. Infine, la lettura della lamentazione come rituale antropopoietico emerge come preciso approccio interpretativo, per il quale risultano imprescindibili i riferimenti a Remotti (1990; 1999), de Martino (1958), Faranda (1992), Coppo (2003), Consigliere (2014), Mancuso (2016).

Questi i principali riferimenti teorici che permettono di inquadrare il tema entro una specifica chiave di lettura, che di seguito ci si propone di delineare.

3.1. Antropopoesi e ritualità funebre: il rituale come dispositivo culturale di reintegrazione

Come evidenziato, centrale per l'ottica da cui muove questo lavoro è il richiamo costante alla dimensione culturale; anche le pratiche rituali funebri, sia quelle che concernono il trattamento del cadavere che quelle che regolano le manifestazioni del dolore di chi rimane, si costituiscono pertanto come fatti sociali e culturali determinati dal contesto entro cui si strutturano.

Il riconoscimento della dimensione culturale e sociale dei rituali funebri risulta

pertanto decisivo per la comprensione del compito che essi svolgono: come accennato nell'introduzione, attraverso i rituali del lutto chi rimane è ridischiuso alla vita, reintegrato nello – e sulla base dello – specifico modo di stare al mondo messo in forma dalla cultura di appartenenza (de Martino 1958; Di Nola 1974; 1995; Thomas 1975; Natoli 1986). Allo stesso modo, tramite i rituali funebri la cultura imprime gli ultimi segni sul corpo del defunto, che si configura ancora come *umano* e quindi come individuo parte di una comunità, costruito secondo una forma che richiede l'attuazione di specifiche azioni e comportamenti nei confronti del cadavere (Di Nola 1995; Favole 2003; Capello 2005).

Fondamentale è il richiamo alla nozione di antropopoesi (Remotti 1990; 1999), che definisce il compito di messa in forma dell'umano espletato da ogni cultura.

Coniato da Francesco Remotti (Allovio, Favole 1996; Remotti 1999), il termine 'antropopoesi' rimanda al tema del 'fare' – *poiesis* – che, associato ad *anthropos*, designa l'incessante lavoro culturale di costruzione di un peculiare modo di stare al mondo, di una specifica «forma di umanità» (Remotti 1999) che struttura gli individui.

Tale processo di costruzione coinvolge il soggetto sia passivamente che attivamente: passivamente perché ogni essere umano risulta sempre già collocato entro un contesto e quindi costruito secondo una forma, una specifica modalità di esistenza; attivamente nella misura in cui lo stesso contesto che forma è anche continuamente ripasmato dagli individui che lo abitano e che contribuiscono a costruirlo.

Per quanto sia sicuro del controllo che esercita sulle figure che manipola con la sua mano, non c'è burattinaio che non dica che i suoi giocattoli gli 'fanno fare' i movimenti della sua storia, che gli 'dettano' le sue repliche, che gli offrono l'occasione di movimenti nuovi “che lo sorprendano” e ai quali un minuto prima non avrebbe pensato. (Latour 2000:20)

In questa tensione dinamica tra costruzione attiva – “io agisco” – e plasmazione passiva – “io sono agito” – si inquadra la nozione di 'attaccamenti' con la quale Latour definisce l'insieme delle relazioni che assicurano il legame tra individuo e mondo.

Il termine 'attaccamenti'⁷ denota cioè tutti quegli oggetti culturali, quei legami, che

7 Volutamente al plurale non solo perché gli attaccamenti sono sempre molteplici, ma anche per differenziare il concetto dalla categoria di 'attaccamento' che in psicologia configura la relazione

“ci fanno” e “ci fanno fare”, ossia che ci costituiscono, ci plasmano, ci strutturano, che attiviamo e dai quali siamo attivati secondo uno specifico modo che rende possibile agire in maniera sensata e funzionale nel contesto che abitiamo (Latour 2000; Coppo 2003).

Si tratta, in altri termini, di ciò che lega *ego* al contesto e al mondo e il contesto e il mondo a *ego*, rendendo quest'ultimo una persona inserita in un gruppo e in grado di interpretare l'ambiente circostante sulla base di significazioni si potrebbe dire “automatiche”, che non necessitano cioè di essere continuamente messe in discussione, ma che, al contrario, vengono date per assodate, fondanti (Latour 2000; Coppo 2003).

Siamo esseri costruiti, dipendenti da una serie di legami ai quali dobbiamo la nostra salute: senza di essi, senza attaccamenti, saremmo come elettroni fuori dall'orbita, impazziti. La nostra libertà non si misura con l'assenza di legami, ma dalla possibilità di scegliere quali nutrire, quali cambiare. Dei legami, degli attaccamenti, abbiamo bisogno per esserci come umani. (Coppo 2015: 142)

La nozione di attaccamenti risulta strettamente intrecciata con il concetto di antropopoiesi nella misura in cui il modo culturale in cui ogni essere umano sta al mondo si traduce in una serie di attaccamenti che determinano e strutturano il soggetto e il suo legame fondamentale con l'ambiente circostante.

Questa strutturazione è ciò che finora abbiamo chiamato 'forma', termine che designa la figura che risulta dall'interazione tra plasmazione culturale e articolazione individuale (Coppo 2012; Consigliere 2014) e che consente la «presenza al mondo» (de Martino 1958) dell'essere umano.

In altri termini, la forma coinvolge la modalità di stare al mondo dell'umano e dunque una specifica griglia di significati entro la quale l'individuo si struttura e orienta la propria esistenza, stando al mondo *in un certo modo*.

Come si vedrà, i concetti di forma, antropopoiesi, attaccamenti, ricorreranno più volte nel corso di questo lavoro, in riferimento alla lettura del lutto come evento traumatico la cui potenza devastante è tale da mettere radicalmente in discussione ciò che tiene al mondo l'individuo.

La forma, infatti, risulta continuamente esposta al pericolo di una sua dissoluzione, al

madre-bambino.

rischio, cioè, di essere messa in crisi in seguito a un evento traumatico, a una perdita, a un'esperienza di patimento che sconvolge l'individuo; si parlerà a tal proposito di apertura o rottura della forma.

Se è vero che la struttura costitutiva dell'essere umano è ciò che lo stabilizza nel contesto, è altresì necessario che tale struttura sia fluida, ossia che sia sufficientemente elastica da essere sottoposta al cambiamento e da adeguarsi alle successive ristrutturazioni, altrimenti configurerebbe individui rigidi e impermeabili alle trasformazioni (Coppo 2003). La rottura della forma non si riferisce quindi alla sua intrinseca elasticità, ma alla sua frantumazione, cioè al venir meno della sua funzione di sostegno e ancoraggio dell'individuo dovuta alla messa in discussione dei significati su cui si regge l'esistenza, o meglio, l'esistere in un certo modo.

In quest'ottica il lutto si inquadra come evento critico che può comportare la rottura della forma (de Martino 1958; Ariès 1975; Natoli 1986; Faranda 1992; Le Bretron 1995; Loraux 1999), minando gli attaccamenti fondamentali che tengono al mondo l'individuo; pertanto esso si comprende sempre come fenomeno sociale dell'essere umano, la cui gestione coinvolge inevitabilmente la dimensione collettiva dei significati culturali.

3.2. Il lutto come crisi: una lettura etnopsichiatrica

Dalle considerazioni appena esposte, che costituiscono il bagaglio teorico sulla cui base si struttura questo lavoro, emergono alcuni elementi fondamentali, che è possibile riassumere in questo modo: ogni essere umano esiste inevitabilmente *in un certo modo*, ossia secondo una specifica forma umana; tale forma può essere messa in crisi in seguito al crollo o a una radicale messa in discussione dei significati e degli attaccamenti che tengono al mondo l'individuo in quel determinato modo; il lutto si configura come uno di questi eventi e si definisce pertanto come fenomeno sociale, non solo perché si fonda sulla modalità con cui la morte viene negoziata da ogni cultura, ma anche perché stralcia il legame costitutivo dell'individuo con il contesto che abita.

L'inquadramento del lutto come fenomeno sociale implica pertanto il riconoscimento della dimensione culturale della crisi da esso implicata (de Martino 1958; Devereux

1970; Coppo 2003; Bouznah, Lewertowski 2013), che si definisce in virtù di come i significati culturali si costruiscono.

De Martino risulta a questo proposito illuminante: egli definisce la forma che tiene al mondo l'individuo come «presenza» (de Martino 1958), ossia come la possibilità stessa di esistenza del soggetto che configura l'esistere in relazione ad altri umani e in relazione a uno specifico mondo culturale. In richiamo al concetto heideggeriano di *gettatezza* (Heidegger 1927; 1950), la presenza definisce quindi un *esser-ci* riplasmato secondo una specificità individuale e in virtù dell'appartenenza a una dimensione sovra-individuale.

Ciò che mette in discussione l'*esser-ci* costituisce pertanto ciò che mina la possibilità stessa di stare al mondo dell'individuo, di essere presente a sé e al mondo agendo sensatamente in esso e si definisce come «perdita della presenza» (de Martino 1958; Tullio-Altan, Massenzio 1998; Coppo 2003).

In tal senso il lutto è inquadrato da de Martino come evento che può comportare il pericolo più alto per il soggetto, ossia la possibilità di non esserci più.

Il lutto si esperisce in primo luogo come morte dell'altro e dunque come perdita, disequilibrio di un mondo su cui grava l'assenza della persona cara che fino ad allora lo abitava, configurandosi pertanto come strazio, radicale scompenso, dolore incontrollabile: «il lutto si confronta con il non più, con il cercare e il volere qualcosa che non è più, definendo un dolore che se perdurasse per sempre condurrebbe a uno stato di follia» (Croce 1922).

La morte dell'altro si traduce anche immediatamente nella consapevolezza del “si muore” (Ariès 1975; Thomas 1975; 1988), ossia nella presa di coscienza della dimensione finita dell'essere umano, quotidianamente occultata – in particolar modo entro il contesto occidentale – per rendere tollerabile e vivibile l'esperienza (Camus 1942; Paz 1950; Le Breton 1995; Sozzi 2009).

I significati e le appartenenze che di consueto permettono agli individui di interagire in modo sensato con il mondo entrano quindi radicalmente in crisi, sconvolti da un evento incontrollato e incontrollabile che riconfigura l'ordine esistenziale vigente fino a quel momento.

Tale radicale scompenso, sebbene si costituisca come il risultato di un evento che riguarda universalmente gli esseri umani, si determina inevitabilmente in relazione

alla specifica modalità culturale di esistenza, nella misura in cui ad essere sconvolto è il legame che abitualmente teneva al mondo l'individuo (de Martino 1958; Bouznah, Lewerotowski 2013). Pertanto, in virtù di come ciascuna cultura elabora ciò che tiene in vita gli individui si determina non solo la relazione che essa instaura con ciò che irrompe in tale ordine mettendolo in crisi – e quindi, in questo caso, con la morte – ma anche l'atteggiamento stesso nei confronti della crisi e del patimento ad essa connesso (Coppo 2003; 2012)⁸.

Vi è però un'ulteriore considerazione da fare, prima di approfondire la plasmazione culturale su cui si fonda il rapporto che la “cultura mediterranea” ha instaurato con il lutto e il patimento e concerne la costitutiva duplicità della crisi.

Essa, infatti, si costituisce non solo come rischio radicale di non esser-ci più al mondo (de Martino 1958; Vovelle 1983; Thomas 1988; Sozzi 2009), ma anche come opportunità (Natoli 1995; Coppo 2003, Bouznah, Lewerotowski 2013), apertura di uno spazio di lavorazione e trasformazione.

L'etimologia del termine rimanda al greco *krìno* «distinguo, separo, scelgo», che mette in campo una separazione tra un prima e un poi, tra uno stato antecedente all'emersione della crisi e uno successivo: la rottura della forma si inquadra entro uno spazio che modifica una condizione precedente e che risulta passibile di evolvere verso il ripristino della salute, verso la condizione patologica della malattia o verso ulteriori forme di crisi (Coppo 2003).

Lo scopenso configura cioè uno spazio, una durata, un processo, in cui la forma risulta radicalmente aperta e, quindi, esposta sia alla possibilità di una totale frantumazione sia a quella di una trasformazione volta a una nuova costruzione.

Coppo (2003) rimanda agli ideogrammi cinesi che compongono la parola, *wei* e *ji*: il primo richiama la nozione di occasione, il secondo quella di pericolo, configurando la crisi sia come rischio radicale, «perdita di presenza», che come opportunità di lavorazione e ricostruzione della forma (de Martino 1958; 1961; 1977; Coppo 2003; Bouznah, Lewertowski 2013).

Infatti, è nel momento in cui la struttura è disgregata che si crea la possibilità per una sua trasformazione, quando cioè le maglie culturali si allentano e l'individuo si trova esposto alla possibilità di una (ri)lavorazione (Remotti 2011). Perché tale

⁸ Per una riflessione su come la cultura stessa crei le proprie forme di crisi si rimanda a Adorno, Horkheimer 1944; Sennet 1998; Coppo 2003.

elaborazione sia possibile è in primo luogo necessario accettare e riconoscere l'esperienza di patimento come parte ineliminabile del vissuto esistenziale e, in seconda battuta, ammetterne una valorizzazione da intendersi non come masochistica ricerca del dolore, ma come legittimazione della sofferenza e della crisi in quanto potenziali motori di radicale messa in discussione e cambiamento.

La ri-configurazione della forma rotta va infatti intesa nei termini di una trasformazione e non come il ripristino dell'ordine perduto: le maglie di significato su cui si regge il legame tra l'individuo e l'ambiente culturale non possono essere semplicemente ricomposte dopo che tale relazione è stata allentata, nella misura in cui qualcosa è intervenuto a frantumare la stabilità e la relazione non può essere ricostruita come se non fosse stata lacerata.

È necessario pertanto un percorso, un trattamento, un processo che permetta una riplasmazione dei significati *in virtù* dell'esperienza di crisi e non *nonostante* essa (de Martino 1958; Natoli 1995, Bouznah, Lewertowski 2013).

Ricomponendo i pezzi di quanto detto finora, la costitutiva duplicità del concetto di crisi configura la chiave per il suo riconoscimento e la sua lavorazione, richiamando inevitabilmente il contesto culturale entro cui la crisi si determina ed entro cui richiede di essere gestita. Di conseguenza la “risoluzione della crisi”, il cambiamento comportato dal suo attraversamento, si traduce di solito nella reintegrazione dell'individuo nella società, ossia entro la specifica forma umana nella quale si riconosce e tramite la quale mette in atto il proprio stare al mondo.

La presa in carico culturale della crisi si costituisce allora come imprescindibile e laddove tale gestione viene mancare, risulta carente o allentata, si crea uno spaesamento, quello di cui si è parlato all'inizio del lavoro e da cui la ricerca prende le mosse.

Se, infatti, la crisi è concepita esclusivamente come rischio – e quindi come stato patologico da estirpare – le strategie di cura si traducono in una neutralizzazione del patimento, creando spesso una crisi ancora più profonda e occulta; se, invece, lo scompensamento viene letto anche in termini di opportunità è possibile aprire uno spazio per la lavorazione della forma rotta.

3.3 Dal grido al lamento: la plasmazione culturale del pianto nella mitologia greca

Sulla base di quanto detto finora si comprende come ogni contesto culturale elabori, o dovrebbe elaborare, una forma di espressione e regolazione del cordoglio che ne consente una manifestazione e allo stesso tempo ne veicola il controllo, accogliendo la criticità intrinseca al lutto e formulando strategie per la sua lavorazione.

In primo luogo, quindi, l'ambiente culturale fornisce una grammatica tramite cui dare espressione e riconoscere il dolore, elaborando delle specifiche «maschere culturali» (Natoli 1986), ossia una forma prestabilita e condivisa che rende possibile manifestare e riconoscere la sofferenza.

Il patimento individuale, in altri termini, risulta inscindibilmente connesso alla narrazione collettiva del patire nella misura in cui è entro la dimensione culturale che si costruiscono gli scenari di sofferenza su cui si salda l'esperienza personale. Si patisce al modo in cui viene significato il patimento e questo legame risulta fondamentale per l'esperibilità stessa del dolore.

Il tema dell'accesso al dolore assume una particolare rilevanza per questo lavoro nella misura in cui l'interpretazione del pianto rituale come dispositivo antropopietico si gioca proprio intorno alla possibilità di contattare, definire e manifestare il patimento entro la dimensione collettiva e sociale.

È necessario tuttavia procedere per gradi; il primo passo consiste nella messa a fuoco della plasmazione culturale che ha delineato entro l'area mediterranea la configurazione della morte, del cordoglio e della crisi ad essi connessa.

Come già specificato nell'introduzione, si assume con le dovute precauzioni il concetto di una 'cultura mediterranea' (Dionigi, Block, Bomberger 2001; Dionigi, Tozy 2005); è possibile tuttavia rilevare entro il magma di contaminazioni culturali delle civiltà antiche del Mediterraneo un «primo corredo semantico» (Faranda 1992) entro cui si struttura la sintassi del tema vita-morte e, di conseguenza, entro cui si articola quel linguaggio del pianto su cui si costruisce la lamentazione funebre. Il materiale mitologico, in particolare, costituisce una sorta di incubatrice da cui hanno avuto origine la plasmazione storica del lutto e del pianto in Occidente e, più in generale, da cui deriva quel “lessico comune” di cui la diffusione della lamentazione in tutta l'area mediterranea si fa testimone.

Quello che ci si propone in questa sezione non è quindi la realizzazione di una prospettiva di traducibilità interculturale del pianto come modello espressivo, quanto piuttosto la ricostruzione della specifica modalità del piangere che si è configurata entro il contesto in cui la lamentazione si sviluppa.⁹

Riferimenti imprescindibili saranno in particolare il lavoro di Faranda sulla plasmazione culturale del pianto nella mitologia greca (1992) e la ricostruzione delle forme del patire della cultura occidentale realizzata da Natoli (1986) che scava entro lo stesso orizzonte simbolico-mitologico.

Come emerge da quanto appena affermato, la modalità del piangere risulta l'elemento centrale della riflessione nella misura in cui il pianto definisce la grammatica del patimento comportato dal lutto e configura il cardine del dispositivo della lamentazione.

Ancora una volta l'etimologia della parola consente di mettere in luce i nodi essenziali: i termini greci *λυγρός* – *λευγαλέος* «triste, compassionevole» e quelli latini *lugeo*, *lūctus* «piangere, essere in lutto», derivati della radice indoeuropea *leug* (Rendich 2010), definiscono una connessione strettissima tra lutto e pianto, tanto che la parola che denota l'evento della morte contrassegna immediatamente l'esperienza in relazione a chi rimane, legandola alla manifestazione del dolore.

Il lutto, cioè, si definisce come status che colpisce coloro che subiscono la perdita dell'altro e si delinea come condizione che comporta il pianto.

Il termine cordoglio, d'altro canto, sul modello del termine greco *καρδιαλγία*, si struttura in latino come *cordōlium*, composto di *cor* «cuore», e *doleo* «sentir dolore» e viene associato al pianto, al lamento, letteralmente, al cuore che duole. De Martino definisce il cordoglio come «il lavoro speso per tentare la guarigione» (de Martino 1958:15) e non a caso il rituale che regola il cordoglio, la lamentazione funebre, ha come suo elemento centrale il pianto.

Tra l'esperienza del lutto, il cordoglio e il pianto sembra quindi stabilirsi un'intrinseca complicità per cui la manifestazione della sofferenza si configura come parte integrante dell'esperienza di patimento e come chiave per la sua risoluzione (Dumas 1920; Mauss 1921; de Martino 1958; Faranda 1992).

Al pianto è affidato un ruolo di fondamentale importanza nella gestione del

⁹ Per l'approfondimento del pianto come linguaggio non verbale che necessita di essere compreso nel contesto in cui ha luogo Cfr. Goody 1962, Leach 1972 e Faranda 1992.

passaggio tra vita e morte e nella reintegrazione alla vita dell'individuo straziato: il potere rigenerante del pianto ha in effetti radici molto profonde che, come si diceva, possono essere fatte risalire alle civiltà antiche del Mediterraneo (Alexiou 1974; Natoli 1986; Faranda 1992; Rutherford 2008; Suter 2008; Bachvarova 2008; 2016) che lo connettono non solo alla dimensione della sofferenza e del lutto, ma anche alla dimensione vitale. Le vicende mitologiche delle civiltà mediterranee antiche, i poemi omerici e la tragedia greca sono intrisi di riferimenti alla potenza del pianto come espressione della sofferenza, ma anche come elemento di rigenerazione e istituto culturale codificato in una specifica ritualità.

Le lacrime infatti, così come lo sperma o il sangue, vanno in primo luogo configurate come elemento vivo e vitale: esse rimandano all'elemento acquatico, sorgente della vita, e non a caso molti miti fondativi richiamano il potere vivificante delle lacrime divine (Faranda 1992).

Tutto ciò che nel cosmo c'è di umido sarebbe stato generato dalle lacrime degli dèi: per fare solo alcuni esempi, gli esseri umani non sarebbero altro che i figli di Helios, frutto del suo pianto divino; dal pianto di Zeus appena messo al mondo da Rea sarebbero nati i Coribanti¹⁰; la formazione degli oceani, incubatori della vita, viene fatta risalire dai pitagorici alle lacrime versate da Kronos¹¹

Il valore simbolico del pianto come elemento vitale risuona potentemente nella narrazione mitica, non solo richiamando il versare lacrime come atto fondativo del cosmo e come primo atto vitale tramite cui viene al mondo ciascun individuo, ma anche come elemento di soglia nella tensione dialettica tra vita e morte.

Niobe, madre primordiale e figura emblematica della fecondità, dopo la perdita dei propri figli viene tramutata in roccia che piange sotto forma di sorgente, prestando il suo pianto come modello di rielaborazione mitica del lutto: le lacrime versate dalla madre configurano un dolore che pietrifica, ma vengono rappresentate allo stesso tempo come acqua da cui sgorga incessantemente la vita.

La vicenda di Adone, amante di Afrodite, mette in scena nuovamente il tema delle lacrime come espressione dello strazio e insieme come fonte vitale: nella *Teogonia* di Esiodo la nascita di Adone, frutto incestuoso dell'unione tra Mirra e il padre, re del Libano, avviene tra le lacrime e saranno più tardi le lacrime di Afrodite a piangere la

10 Esiodo, *Teogonia*, 183-185.

11 Plutarco, *De Iside*, 32.

ciclica discesa del giovane agli Inferi. La vicenda narra infatti che Afrodite, per punire Mirra della passione incestuosa per il padre, la tramuta in un albero dalla cui corteccia sgorgano le lacrime della donna sotto forma di mirra. Al momento del parto che porterà alla luce Adone, la corteccia trasuda fiotti di lacrime e Afrodite, mossa a pietà, pone le mani sul tronco e pronuncia le parole sacre che liberano le partorienti, permettendo la nascita del bambino che verrà accolto e profumato dalle Naiadi con lacrime marine¹².

Adone verrà poi rivendicato sia da Afrodite, dea dell'amore, della fecondità e della vita, che da Persefone, custode degli Inferi, tanto che solo l'intervento di Zeus pone fine alla contesa concedendo Adone periodicamente ad entrambe. La ciclica morte di Adone viene pertanto pianta sistematicamente da Afrodite e la vicenda narra che il corpo del giovane fluisse, nel periodo della sua discesa agli Inferi, nelle acque dell'Adonis, fiume del Libano.

Il rimando all'elemento acquatico come sorgente di vita e rigenerazione è continuamente richiamato nelle vicende mitologiche, in connessione con la rappresentazione del pianto come espressione di una sofferenza incontenibile che, tuttavia, non è mai arida, ma vitale.

La vicenda più emblematica è forse quella del lutto di Demetra per la figlia Persefone, rapita da Plutone e condotta nel regno delle tenebre¹³. Il pianto della dea prosciuga sorgenti d'acqua, inaridisce i campi, sottrae l'umidità della terra, compromettendo l'equilibrio della natura; affinché esso possa essere ripristinato il pianto della dea dovrà tornare ad articolarsi entro un linguaggio di vita, o meglio, dovrà «proporsi come soglia simbolica inaugurale di un regime di controllo nella dialettica vita-morte» (Faranda 1992:50), rappresentato nel mito come il ritorno periodico di Persefone alla luce.

La risoluzione del dramma di Demetra, infatti, si gioca intorno all'accordo che viene stipulato tra le due divinità sorelle, in base al quale Persefone dovrà trascorrere sei mesi con la signora degli Inferi e sei mesi con la madre nel regno dei vivi.

In esplicito richiamo al ciclo delle coltivazioni agrarie, il lutto di Demetra evoca la necessità dell'assenza provvisoria della continuità vitale nel ciclo di rigenerazione di un nuovo tempo, un nuovo raccolto e una nuova vita.

12 Cfr. Ovidio, *Metamorfosi*, X, 508-514.

13 *Inno omerico a Demetra*.

Dagli esempi appena riportati si può notare come il pianto si costituisca come elemento centrale della dialettica morte-vita: le lacrime versate a causa di una perdita si configurano altresì come elemento vitale che consente una rigenerazione e laddove il pianto non risulta connesso a tale vitalità inaridisce e blocca il ciclo naturale.

C'è però un ulteriore aspetto che necessita di essere messo in luce: la mitologia greca configura non solo una valorizzazione simbolica del pianto, ma testimonia anche una sua plasmazione, ossia la sua trasformazione del pianto lacerante che si manifesta nel grido nelle lacrime ritualizzate del lamento corale (Natoli 1986; Faranda 1992).

Natoli (1986) risulta a questo proposito illuminante: quando lo strazio tocca l'apice della disperazione tende a sfuggire a qualsiasi contenimento e irrompe nel grido che lacera la forma, decompone la figura e la compostezza dell'individuo. Il grido configura cioè una maschera del dolore che fa parte della grammatica culturale del patire, ma che costituisce un'irruzione deformata della sofferenza che non è lavorabile e quindi non accettabile entro la dimensione collettiva perché troppo pericolosa per la stabilità dell'individuo e della comunità.

È necessario pertanto che allo strazio venga fornita una modalità di espressione culturalmente controllabile (de Martino 1958); tale passaggio, che consente al pianto di accedere alla «conquista di un linguaggio inaugurale, che proietta la fisicità del corpo nel regno della parola» (Faranda 1992: p.36) avviene tramite l'accoglimento del pianto entro il lamento funebre.

È possibile assumere come modello rappresentativo di questa plasmazione il pianto di Achille per la morte di Patroclo narrato nei poemi omerici: l'elaborazione del lutto da parte dell'eroe consente infatti di esplorare il passaggio dallo strazio incontrollato – che, chiuso in un dolore individuale trova pace solo nell'esercizio del sangue, e quindi nel vendicare l'ucciso con l'uccisione dell'uccisore – a una forma collettivizzata e oggettivata del dolore, che trova spazio entro la dimensione comunitaria e nella forma di un linguaggio verbalizzato, in grado di contenere il patimento (Faranda 1992). Il pianto di Achille si propone in altre parole come anello di congiunzione tra una nozione arcaica del dolore, contrassegnata dal grido, e una percezione della sofferenza che converte lo strazio informe in linguaggio, articolando il dolore nella forma del lamento e del pudore (Natoli 1986; Faranda 1992)¹⁴.

14 Si vedano per l'approfondimento di questo tema de Martino 1958, Natoli 1986 e Faranda 1992.

Inizialmente il pianto di Achille per la morte dell'amico è un grido tramite il quale l'eroe dà sfogo al proprio dolore:

Proruppe Achille in un subito pianto,
E da' suoi scompagnato in su la riva
Del grigio mar s'assise, e il mar guardando
Le man stese, e dolente alla diletta
Madre pregando (...)
La veneranda
Genitrice l'udi, che ne' profondi
Gorgghi del mare si sedea dappresso
Al vecchio padre; udillo, e tosto emerse,
Come nebbia, dall'onda: accanto al figlio,
Che lagrime spargea, dolce s'assise,
E colla mano accarezzollo, e disse:
Figlio, a che piangi? e qual t'opprime affanno?
Di', non celarlo in cor, meco il dividi (Iliade I, 464-477).

Sarà proprio Teti, madre divina del Pelide, a impegnarsi nell'arduo compito di regolare, amministrare e convertire l'urlo disperato di Achille in un più composto lamento corale, ma questo passaggio è possibile solo dopo che Achille avrà esaurito la carica distruttiva del proprio dolore traducendola nella celebre ira che desidera vendicare l'amico compianto.

Finché cioè lo strazio di Achille prorompe in un «urlo spaventoso» ed esso cade a terra «in mezzo alla polvere, lungo disteso – enorme era, sopra uno spazio enorme – e con le proprie mani si strappava e si insudiciava la chioma» (Iliade XVII,4-5), il grido blocca qualsiasi possibile comunicazione, chiudendo il patimento entro le maglie di un dolore privato e incontenibile.

Mentre il dolore di Achille si trasforma in sete di vendetta, le donne e i compagni di Achille intonano un lamento attorno al corpo di Patroclo dispiegando le prime forme di un *planctus* ritualizzato, contrapposto al gemito informe dell'eroe.

Prima che il dolore di Achille possa essere ricondotto al ritmo corale del rito, tuttavia, le sue lacrime si dovranno saziare con il sangue versato da Ettore, realizzando quella “seconda morte” necessaria per vendicare l'amico perduto

(Lombardi Satriani, Meligrana 1982)¹⁵.

Solo allora il pianto dell'eroe può confluire nel lamento collettivo tramite il quale il morto *deve* essere compianto:

[...] avanziamo fin presso Patroclo, a piangerlo! È questo
l'onore, lo sapete, dovuto ai morti [...]
Così parlava. E loro, insieme,
alzarono grida di lamento,
e Achille era il primo. (Iliade XXIII, 8-12)

E solo entro questa modalità del piangere il dolore di Achille si riconverte alla vita, simboleggiata dal seppur difficile accenno alla fame:

[...] Credete, non mi toccherà più,
un'altra volta, un dolore così
finché resto tra i vivi.
Ma per ora, ecco, io cedo
e prendo parte al banchetto
se pur mi ripugna (Iliade XXIII, 15-16)

Come emerge, l'accesso del dolore alla dimensione collettiva risulta centrale nell'“evoluzione” del pianto: inizialmente le lacrime disperate di Achille sono piegate e sottomesse agli umori del sangue e alla forza lacerante di una disperazione privata; è solo quando le sue grida si uniscono e si condensano al lamento corale che è possibile un reale attraversamento del lutto.

La lavorazione dello strazio, cioè, non si traduce nell'attesa di un suo indebolimento, ma nel convogliare la potenza lacerante della sofferenza individuale entro un lamento corale tramite cui il dolore viene *detto* e, venendo pronunciato e verbalizzato, può essere ammesso nel piano esistenziale della sofferenza (Natoli 1986; Faranda 1992), ossia nella dimensione condivisa entro cui l'esperienza di patimento è significata e legittimata.

Entro il piano socializzato della sofferenza il patimento individuale viene avvertito come com-patibile a quello degli altri (Natoli 1986) e si legittima attraverso la

¹⁵ Per un'analisi più esaustiva si rimanda a Faranda 1992.

codificazione di una modalità condivisa di espressione. Il pianto come fenomeno sociale risulta sottomesso alle regole di obbligatorietà del sentimento (Dumas 1920; Mauss 1921), per cui si deve piangere a un modo perché quel modo è quello tramite cui la società elabora il lutto e ne consente la gestione personale.

Le lacrime, e ogni specie di espressione orale dei sentimenti, non sono fenomeni esclusivamente psicologici e fisiologici, ma fenomeni sociali, contraddistinti soprattutto dal segno della non spontaneità e del più perfetto obbligo. (Mauss 1921:4)

Molti degli studi condotti sul ricorso al pianto in occasione dei rituali funebri e dei riti iniziatici (Granet 1922; Radcliffe-Brown 1922; Goody 1962) riconoscono nel pianto non solo l'esternazione di un patimento individuale, ma un codice sociale ritualizzato che consente una riduzione della tensione emotiva, o meglio, un recupero dell'energia formale del soggetto e della comunità (de Martino 1958).

Il pianto viene riconosciuto allora non solo come modello espressivo, ma anche come istituto culturale compiuto tramite cui viene espletata una specifica funzione sociale (Rutherford 2008; Perkell 2008; Stears 2008).

Tale meccanismo è ciò che viene messo in atto attraverso il rituale della lamentazione funebre, dove il pianto si configura come istituto culturale codificato tramite cui lo strazio individuale si oggettiva e accede alla dimensione collettiva, predisponendosi a una lavorazione (de Martino 1958).

Come si vedrà approfonditamente nel corso del lavoro, la funzione antropopoietica attribuita al pianto rituale risiede proprio nella possibilità di lavorazione della forma che l'oggettivazione del patimento individuale nella dimensione comunitaria permette.

La stessa struttura del rituale, composto di un lamento verbalizzato e da un pianto deformante che coinvolge la fisicità, condensa il dolore che decompone la figura con l'elemento vitale del pianto, aprendo nello stesso tempo a una possibilità di sfogo del patimento la cui scompostezza, in quanto ritualizzata, oggettiva lo strazio e consente all'individuo una re-integrazione nella dimensione sociale.

Capitolo II

Il pianto rituale nel Mediterraneo

Il villaggio di Oulad Bouchaayb è un agglomerato di case in mattoni e cemento, a ridosso dell'Oceano, nella zona rurale poco più a nord di Kenitra.

È una ragione verdeggiante, anche se per vederla nel pieno dei suoi colori bisogna venire a primavera; in questo periodo dell'anno si coltivano la arachidi, *cou-cou*, di cui ci sono interi campi. Proprio in uno di questi campi, mentre ci avviciniamo alla casa, incontriamo Raeja, china a raccogliere arachidi con Amina, la figlia di tre anni, appollaiata sulla schiena.

Raeja ci accoglie e ci incamminiamo insieme verso la casa principale, dove abitano i suoi genitori e attorno alla quale sono organizzate le altre abitazioni e la stalla per le mucche.

Dato che il terreno è fertile l'agricoltura e l'allevamento garantiscono il sostentamento di più famiglie, anche se lo stile di vita è decisamente modesto.

La casa di Raeja è molto popolata in questi giorni perché tra poco ci sarà la festa di fidanzamento della più piccola delle sue sorelle. È proprio in questa occasione che abbiamo la possibilità di realizzare un'intervista collettiva, alla quale sono presenti numerosi giovani, sia ragazze che ragazzi, la madre anziana della famiglia e la moglie del primo figlio.

Parliamo dei rituali funebri e quasi subito emerge il tema della lamentazione, che viene citata come una delle pratiche che usavano fino a poco tempo fa:

«Sulle donne...eh, sulle donne ci puoi riempire pagine e pagine con quello che ti dico!

Ora non è più un'usanza così forte, ma prima le donne urlavano, si graffiavano, si gettavano la sabbia sul viso, quando moriva qualcuno. Quando muore qualcuno tutti si riuniscono alla casa del defunto, e quando le donne arrivano a fare visita alla famiglia piangono. Le parole che dicono le donne cambiano a seconda della situazione, a seconda di chi muore e dipende da quello che senti, da quello che provi.

Lamentare non è una cosa che deve essere trasmessa, è una cosa che senti e se la senti la fai.

È la donna più vicina al defunto che comincia a piangere; prima si piange per questa donna e poi si piange per il morto. Già durante la strada per recarsi alla casa del defunto le donne cominciano a urlare e cantare e a piangere, finché arrivano alla casa e allora si abbracciano e poi piangono insieme, come un coro». (Intervista al villaggio di Oulad Bouchaayb, Luglio 2015)

L'estratto dell'intervista appena riportato introduce a una trattazione più approfondita della lamentazione funebre, toccando alcuni degli elementi centrali della struttura del rituale, imprescindibili per una sua lettura in chiave antropopietica, quali la caratterizzazione femminile, la connessione tra pianto e cordoglio, la dimensione

comunitaria entro la quale si svolge il lamento.

Come si è visto nel capitolo precedente, tra lutto e pianto è possibile rilevare una strettissima connessione che si traduce entro lo spazio pubblico nell'individuazione del pianto ritualizzato come un comportamento culturalmente codificato che contrassegna il cordoglio, lo manifesta e lo regola.

Tale processo di oggettivazione del dolore si costituisce come il nodo nevralgico del lamento rituale, che si sviluppa intorno all'idea che la collettivizzazione dello strazio possa veicolare la forma tramite cui il lutto viene significato e può essere attraversato (de Martino 1958; Faranda 1992).

Obiettivo di questo capitolo è l'analisi di tale meccanismo di gestione e attraversamento del dolore che viene messo in atto tramite la lamentazione funebre, nel tentativo di mettere a punto un'interpretazione del lamento come dispositivo antropopietico (Remotti 1999), ossia come rituale atto a re-integrare individuo e comunità entro uno specifico orizzonte culturale e nella specifica costruzione umana che li tiene al mondo.

L'analisi delle configurazioni che la lamentazione funebre ha assunto nel corso dei secoli e nei differenti contesti culturali del bacino mediterraneo risulta a questo proposito imprescindibile nella misura in cui, ponendo il problema della permanenza della pratica entro mondi differenti, ne mette in luce le funzioni e gli elementi caratterizzanti.

Come si è visto, infatti, una delle caratteristiche più pregnanti del dispositivo della lamentazione è la sua permanenza pressoché invariata nel corso del tempo, che permette di tracciare un *fil rouge* dalle prime testimonianze del lamento relative alla civiltà ittita e sumera (Rutherford 2008; Bachvarova 2008; 2016) ai suoi più recenti ricorsi collocabili ai giorni nostri (de Martino 1958; Bonanzinga 2014).

Poiché qualsiasi rituale non si costituisce mai come pratica a sé stante, ma risulta sempre collocato entro un contesto culturale (Goody 1962, Leach 1972; Geertz 1973), la permanenza e la diffusione del pianto rituale nel bacino mediterraneo vanno considerate in relazione ai mondi culturali entro cui la lamentazione si è di volta in volta radicata. Le testimonianze raccolte fino ad oggi intorno al lamento rituale vanno quindi analizzate in considerazione del ruolo svolto dalla pratica entro ogni specifico

universo culturale e religioso e in virtù delle funzioni sociali espletate dagli attori coinvolti nella lamentazione.

Centrale risulterà quindi, in questo capitolo, la caratterizzazione femminile della pratica, che si configura come elemento determinante nella selezione degli attori coinvolti nella performance rituale e nell'interpretazione che di questa viene data dall'intera comunità.

È proprio focalizzando l'attenzione sull'elemento femminile che è possibile ricostruire il legame che si instaura tra pianto e morte, nonché elaborare un'interpretazione più sottile del ruolo che attraverso il rituale veniva espletato dalle donne nelle civiltà antiche del Mediterraneo (Caraveli 1986; Franceschi 2002; Bachvarova 2008; Perkell 2008; Rutherford 2008; Steras 2008; El Cheikh 2015) e come questo si è modificato entro i successivi orizzonti culturali (de Martino 1958; Bonanzinga 2014).

È sulla base di queste chiavi di lettura che si è sviluppata la ricognizione del lamento funebre proposta in questo capitolo, resa possibile dall'analisi della letteratura ad oggi esistente sul pianto rituale. L'interesse per la pratica, diffuso in particolar modo nel contesto greco e in quello italiano (de Martino 1958; Alexiou 1974; Caraveli 1986; Seremetakis 1991; Suter 2008), si connette al rinnovato interesse che le discipline demo-etno-antropologiche sviluppano negli ultimi decenni per le tradizioni folkloriche vive e attive entro gli stessi confini culturali del ricercatore (Gramsci 1948; de Martino 1961; 1973; 1975; Cirese 1973; 1976; Goody 1977; Clemente, Mugnaini 2001; Sutton 2004).

Il coinvolgimento dell'antropologia a partire dal secondo dopoguerra nella riscoperta e nell'analisi del mondo folklorico e tradizionale diffuso entro il proprio orizzonte culturale, comporta infatti un allargamento dello sguardo a tutte quelle pratiche etichettate fino a quel momento come “popolari”, relegate a un mondo contadino destinato a scomparire entro le società moderne. Tale orientamento di ricerca ha promosso una riscoperta della lamentazione funebre come pratica attiva in molti contesti rurali di fine Novecento, come il caso della Lucania studiata da de Martino negli anni Cinquanta (de Martino 1958) o quello delle *attittadoras*, le lamentatrici sarde studiate da Bonanzinga (2014), da cui la lamentazione emerge come parte

integrante di una ritualità funebre tramandata di generazione in generazione e radicata nell'orizzonte valoriale delle regioni rurali del Mezzogiorno italiano.

Il rilievo del pianto rituale nelle società moderne ha quindi spinto l'indagine della lamentazione alle manifestazioni della pratica nel mondo antico, portando alla luce interessanti interpretazioni (Perkell 2008; Stears 2008; El Cheikh 2015).

Attraverso l'analisi della documentazione ufficiale, dei reperti archeologici (raffigurazioni pittoriche, vasi, statue), della letteratura epica e della tragedia greca, sono stati quindi realizzati numerosi lavori riguardanti il lamento funebre nelle civiltà antiche del Mediterraneo e nella Grecia classica e moderna, tra cui vanno citati i contributi di Alexiou (1974), Caraveli (1986), Seremetakis (1991), Suter (2008), in grado di mettere a confronto le manifestazioni più datate e quelle odierne della pratica.

Dalla ricognizione di questi lavori la lamentazione emerge non solo come pratica perfettamente integrata entro la ritualità funebre vigente in ogni contesto, ma viene stabilito un preciso ruolo rivestito dalle donne che la praticavano che, come si vedrà nel corso del capitolo, attraverso la lamentazione espletavano specifiche funzioni sociali (Rutherford 20018; Perkell 2008).

Anche nell'area balcanica si registra un forte interesse per la pratica del pianto rituale (Brăiloiu 1978), mentre ben più rari sono i contributi al tema che concernono l'area islamica del Mediterraneo; tra questi vale senz'altro la pena citare quelli di Abu-Lughod per quel concerne l'Egitto, Carlo Capello (2005) e Nadia Maria El Cheikh (2015) per il Marocco e Franceschi (2002) per i riferimenti alla lamentazione funebre emersi dalle narrazioni delle donne marocchine emigrate in Italia. Tali studi permettono di inquadrare il pianto rituale come pratica ampiamente diffusa anche entro il versante arabo del Mediterraneo fino a qualche decennio fa, collocandola entro l'orizzonte significativo di un Islam popolare, ormai soppiantato da una versione scritturale della dottrina.

Proprio l'affermazione di un Islam scritturale o globale, che inquadra la dottrina islamica basandola sull'interpretazione letterale del Corano, permette di comprendere l'estromissione della lamentazione dall'orizzonte mitico-rituale ufficiale, come si vedrà in questo capitolo e più approfonditamente nel capitolo IV.

La relazione che la lamentazione funebre stabilisce con i due grandi monoteismi del Mediterraneo, infatti, costituisce un elemento imprescindibile per l'analisi, funzionale al fine di mettere a fuoco le connessioni di volta in volta stabilite o incrinata tra il rituale e l'orizzonte simbolico-mitologico di riferimento (Thomas 1975; Capello 2011).

La ricostruzione della lamentazione nelle civiltà antiche del Mediterraneo consente infine di portare alla luce le differenti circostanze di ricorso del lamento rituale di cui si è parlato nel capitolo I; particolarmente incisivo a questo proposito risulta il legame che connette la lamentazione ai rituali legati al raccolto delle messi, in relazione al mito del nume che muore e risorge (de Martino 1958; Alexiou 1974; Volojhine 2008).

Tale richiamo risulterà efficace nella messa a fuoco della funzione regolatrice veicolata dal rito, corroborando l'idea che il tema centrale della pratica sia un *saper piangere* di fronte alla morte, intesa come morte della vegetazione, perdita della persona amata o in termini di rischio di perdita della propria presenza al mondo.

1. Figure del lamento: femminilità e cordoglio

«Tutto ciò che genera non è sottratto al potere della morte» (Rutherford 2008: 56)

Al fine di mettere a fuoco la connessione tra femminilità e morte è necessario esaminare le prime configurazioni del lamento funebre, dove tale legame viene saldato. Ognuna delle sezioni di seguito proposte mira pertanto a mettere in luce come questa relazione viene strutturata entro ogni specifico mondo culturale.

1.1. I *gala* sumeri e il *gender bending*

Viandante, parla a mia madre! Quando la lascerà?

Parla a Ningirgilu! Quando la lascerà?

Parla con il messaggero della casa, la signora, la bella donna!

Quando la lascerà?

Dalle paludi parla a Nanna! “Quando la lascerà?”

Dalle vaste paludi al sacro An parla a mio padre!

Quando la lascerà, argento che ella ha accumulato?

Quando la lascerà? (7-16) (Ershemma n.79 in Cohen 1981: 64-65)

La testimonianza più antica del ricorso alla lamentazione funebre in occasione della morte di un membro della comunità risale alla civiltà sumera, in particolare in riferimento alla performance dei sacerdoti *gala*.

I *gala* erano figure sacerdotali dalla sessualità ambivalente, come eunuchi e omosessuali, devoti alla dea Inanna – in seguito verranno definiti dai romani come dediti alla dea Cibele – la più importante divinità femminile mesopotamica, dea sumera della fecondità, dell'amore e della bellezza (Collins 1994).

In occasione del lutto, i sacerdoti *gala* praticavano la lamentazione funebre travestiti da donna e servendosi dell'*emesal*, il dialetto parlato dalle donne sumere che abitavano a nord della Mesopotamia. Le raffigurazioni che rappresentano i *gala* durante il giorno di lutto testimoniano di figure agghindate con abiti e oggetti femminili, truccati vistosamente come donne e dediti a danzare, suonare, e cantare nenie sulla vita del morto fino al raggiungimento di uno stato di estasi in cui sovente si fustigavano a vicenda (Bachvarova, 2008).

Il comportamento *gender bending* assunto dai *gala* sumeri si spiega in riferimento al mito che narra la discesa agli inferi della dea Inanna, esplicitando una strettissima connessione tra fecondità, morte e rigenerazione.

Il mito narra infatti la vicenda di Inanna che scende agli inferi per portare le condoglianze alla sorella Ereshkigal, signora dell'oltretomba, per la morte del marito Gugalanna, il «toro del cielo».

Durante la discesa nel mondo sotterraneo Inanna rimane nuda, priva di tutti gli accessori e del vestiario che la identificano, in compagnia solo della fidata ancella Ninshubur.

Gli Annunaki però, giudici degli Inferi, condannano a morte Inanna per punirla di aver varcato i confini dell'oltretomba ed è solo grazie all'intervento di Ninshubur che due creature né maschio né femmina – prive della possibilità di generare e quindi sottratte al potere della morte – riescono a recuperare il cadavere della dea e a farlo risorgere aspergendolo con il cibo e l'acqua della vita.

Perché Inanna possa lasciare gli Inferi occorre però che qualcuno la sostituisca nell'oltretomba, come richiesto dai Galla, i demoni del destino: rifiutando di condannare a morte l'ancella che le era stata fedele, Inanna uccide il marito Dumuzi, divinità associata alla fertilità che, invece di portare il lutto per la moglie scomparsa, si era nel frattempo impossessato del trono della dea.

Entra in scena a questo punto Geshtinanna, sorella di Dumuzi, che, nel tentativo di salvare il fratello dall'oltretomba, impietosisce l'adirata Inanna e si reca con lei alle porte degli Inferi. Viene quindi raggiunto un patto con Ereshkigal che prevede che Dumuzi e Geshtinanna risiedano a turno per metà dell'anno nel mondo sotterraneo dell'oltretomba.

Il richiamo al ciclo della vegetazione risulta evidente: Dumuzi, legato alla fertilità, giace sei mesi con Inanna, che rappresenta la potenza della generazione, e sei mesi nell'oltretomba con Ereshkigal, che incarna l'inverno e la morte del raccolto.

Tuttavia, la riproposizione del comportamento di Inanna messo in scena dai sacerdoti *gala* durante il lutto richiama non solo una ritualità legata alla propiziazione del naturale ciclo di morte e vita, ma mette potentemente in campo il tema dell'attraversamento dei confini e delle barriere naturali come strumento per

“accompagnare” la morte affinché non intacchi la vita (Bachvarova 2008).

In tale attraversamento dei confini, la femminilità evocata dal travestimento dei *gala* gioca un ruolo fondamentale: l'assunzione di forme e movenze femminili sembra voler mettere in scena l'attraversamento del confine tra mascolinità e femminilità, richiamando con esso l'oltrepassamento delle barriere naturali, come quella tra mondo dei vivi e mondo dei morti operata da Inanna (Choen, Mark 1981; 1988; Bachvarova 2008).

Nel mito della discesa agli inferi della dea, come si è visto, entrano infatti in gioco le inscindibili connessioni che legano la vita alla morte e il potere di generare – e rigenerare – alla suscettibilità al morire. Ciò che vive, muore, e ciò che genera è sottomesso al potere della morte, ma – si deve aggiungere nel caso di Inanna – è anche detentore del potere di rigenerare.

La dea che rappresenta ciò che c'è di più vitale muore e si rigenera nel mondo dei morti, regno di un'altra divinità di cui non può che essere sorella e con cui si troverà a condividere lo stesso sposo, Dumuzi. A sua volta quest'ultimo, rappresentazione della fertilità, è necessariamente legato sia all'elemento vitale di Inanna che all'inverno di Ereshkigal.

Il confine tra vita e morte è continuamente tracciato e attraversato nel mito; solo le due figure definite come prive sia di attributi maschili che femminili possono recuperare il cadavere di Inanna senza incappare nella morte, mentre tutto ciò che ha il potere di generare subisce il poter essere distrutto, ma dispone anche di quello di rinascere a vita nuova.

Il *gender bending* dei sacerdoti *gala* in occasione del lutto, espressamente rivolto al culto della dea Inanna, metterebbe allora in campo una serie di temi estremamente interessanti per la definizione del dispositivo della lamentazione: attraverso la performance rituale viene richiamato l'oltrepassamento del confine tra mondo dei vivi e mondo dei morti, necessario affinché la demarcazione tra i due regni venga ristabilita una volta passato il lutto, assumendo fisionomie femminili sia per richiamare il potere dell'attraversamento delle barriere naturali tra mondi, sia per evocare, nel momento della morte, la potenza di (ri)generare propria delle donne (Caruso 1987; Bachvarova 2008).

Tale interpretazione della lamentazione funebre dei *gala*, strutturata in un rituale proprio come pratica eccessiva e disordinata, sembra calzante anche in riferimento ad altri contesti in cui il lamento veniva utilizzato, come nelle circostanze in cui era necessario richiamare l'attenzione degli dei per incoraggiare la prosperità del raccolto o per scongiurare le sofferenze umane in caso di conflitti o carestie. Anche in questi casi, il lamento dei *gala* mette in scena il gioco tra morte e rigenerazione che risulta centrale nel mito di Inanna, pregando gli dei affinché colei che con la sua discesa agli inferi ha trovato la morte e l'ha combattuta, riconduca a via nuova la città, o il raccolto, colpiti dalla sciagura.

1.2. Le donne *taptara* e il rituale ittita per la morte del re

Un esempio illuminante circa il ricorso della lamentazione in occasione del lutto è costituito dalla cerimonia funebre del Sallis Wastais, il rituale che nella tradizione ittita era praticato in occasione della morte del re (Rutherford 2008).

Il rituale del Sallis Wastais, «grande perdita», era previsto il quattordicesimo giorno della ritualità funebre riservata al sovrano, descritta come un rito di passaggio del defunto dal mondo terreno al mondo delle divinità (Rutherford 2008), e veniva realizzato da un gruppo di donne anziane specializzate nel lamento, le donne *taptara*. La caratteristica più rilevante di queste donne è proprio la loro predisposizione alla lamentazione: esse non erano imparentate con la famiglia del defunto e vivevano probabilmente al di fuori delle mura della città, affinché la comunità rimanesse protetta dal contatto con la morte con cui invece le donne entravano in contatto (Beckman 1993; Rutherford 2008).

Durante il Sallis Wastais le donne *taptara* lamentavano la perdita del sovrano piangendo, graffiandosi il viso e recitando una nenia in cui venivano narrate la storia del defunto e della famiglia. Tale rituale sanciva la fine dell'esistenza terrena del sovrano, che andava compianta e da cui necessitava prendere commiato, e segnava il passaggio alla nuova vita del re defunto entro le istituzioni della società. Questo passaggio rappresentava la seconda fase del rituale e veniva realizzato dagli uomini, deputati alla sfera pubblica e sociale e quindi in grado di accompagnare il sovrano nel

regno eterno delle istituzioni, elevandolo a una dimensione sacra (Rutherford 2008).

La prima fase gestita dalle donne *taptara* era invece considerata guastante e pericolosa nella misura in cui presupponeva un contatto con la morte, una mediazione con l'oltretomba dove bisognava accompagnare il defunto prima di elevarlo alla dimensione sacra delle istituzioni.

Particolarmente interessante a questo proposito è la riflessione di Rutherford (2008) sul problema della contaminazione: la tesi dell'archeologo e storico inglese è che la peculiarità femminile della lamentazione funebre chiami in causa la predisposizione biologica che fa della donna la deputata alla gestione del passaggio che inaugura la vita, connettendola a una dimensione di contaminazione che la renderebbe in grado di entrare in contatto anche con il passaggio inverso che conduce dalla vita alla morte.

Nascita e morte, infatti, venivano considerate nella cultura ittita come passaggi implicanti una qualche forma di contaminazione e, pertanto, richiedevano di essere gestiti attraverso appositi rituali e specifici attori designati alla realizzazione della performance (Bloch 1982).

Il pericolo, nel caso di eventi contaminanti come la nascita e la morte, era quello di un'infestazione dell'intera comunità e, per tale ragione, solo alcuni membri della stessa potevano essere esposti al rischio.

Secondo Rutherford, il rituale funebre e la lamentazione svolta dalle donne *taptara* avevano pertanto il compito di limitare il contatto dei membri della comunità con la decadenza del corpo fisico e con l'impatto destabilizzante che la morte comportava per la vita sociale.

Non a caso durante la seconda parte del rito, realizzata dagli uomini, venivano riaffermate le strutture della società, al fine di ribadire la stabilità della vita comunitaria di fronte al potere destrutturante della morte (Block, Parry 1982). E, poiché gli uomini erano deputati alla gestione delle istituzioni sociali, l'esposizione alla contaminazione doveva essere relegata a figure femminili.

Attraverso la lamentazione, tuttavia, le donne non erano solo esposte a un pericolo contaminante, ma svolgevano una fondamentale funzione di negoziazione con la morte, nel tentativo di riaffermare la stabilità interna di fronte a un evento radicalmente destrutturante (Rutherford 2008; Stears 2008). Tale interpretazione

poggia sulla considerazione del dispositivo della lamentazione come parte integrante della ritualità funebre prevista per la morte del sovrano, che suggerisce la rilevanza attribuita a questo passaggio rituale e, dunque, alla funzione espletata attraverso esso. Va certamente considerato che la documentazione di cui possiamo disporre circa la lamentazione nella società ittita si basa quasi esclusivamente su fonti elitarie relative alle cerimonie funebri del sovrano o delle persone più importanti della sfera pubblica, e pertanto impone una certa cautela nell'impresa ermeneutica. Ciò nonostante, l'interpretazione elaborata da Rutherford risulta particolarmente incisiva, soprattutto in merito all'inquadramento della partecipazione femminile al lamento rituale, aprendo a una riflessione particolarmente interessante sul ruolo espletato dalle donne nella comunità, liberandolo dalle griglie interpretative ed esclusive della dicotomia pubblico-privato.

1.3. Figure della mitologia egizia: il lamento di Iside e Nefti

Il ricorso al pianto rituale nella cultura egizia è ampiamente documentato dalle raffigurazioni: le rappresentazioni dei rituali funebri su papiri, interni e pitture decorative delle tombe – famose sono le raffigurazioni della tomba di Seth I3 – mostrano figure femminili disposte intorno al defunto con le mani portate alla testa, o con una mano tesa sul defunto e l'altra protesa verso il capo, richiamando esplicitamente la gestualità della lamentazione.

Il pianto rituale sembra configurarsi anche entro la ritualità egizia come una pratica collettiva che coinvolge figure professionali, le lamentatrici, nella manifestazione teatralizzata dell'afflizione (Volojhine 2008).

Le movenze e i temi della lamentazione richiamano la gestualità di Iside e Nefti sul corpo ricomposto e mummificato di Osiride, che si costituisce come il fondamento mitologico della lamentazione. Il mito racconta della vicenda di Iside, Nefti, Osiride e Seth, figli della dea del cielo Nut e del dio della terra Geb. La vicenda ruota intorno all'innamoramento di Iside e Osiride e in seguito alla vendetta di Seth nei confronti di Osiride dopo che questi, ubriaco, aveva giaciuto con Nefti, sposa del fratello.

In seguito all'uccisione di Osiride per mano di Seth, Iside vaga alla ricerca del

sarcofago contenente il corpo dell'amato, giungendo a nascondersi dietro a sembianze umane pur di ritrovarlo. Una volta recuperato il corpo del marito, Iside tenta di risuscitarlo, rimanendo però fecondata dal contatto con il corpo, in seguito al quale darà poi alla luce Horus. Appresa la notizia del ritrovamento del corpo, Seth decide di smembrare il cadavere di Osiride disperdendone i pezzi per l'Egitto. È nel momento in cui Iside e Nefti, dopo varie peripezie, riescono a recuperare tutti i pezzi del corpo e a ricomporlo mummificandolo, che viene narrato il lamento funebre delle due sorelle per il fratello defunto:

(2.1) [Parole pronunciate da Iside]: «Vieni verso la tua casa, vieni verso la tua casa! Non hai nemici. Oh Ihy perfetto, vieni verso la tua casa, affinché io ti contempli. Sono tua sorella, che tu ami; non ti devi separare da me. Oh giovane uomo perfetto, vieni alla tua casa! È da molto tempo, molto tempo che io non ti contemplo! Il mio cuore è inquieto e sente la tua mancanza; i miei occhi ti cercano; io mi affanno per contemplarti. Potessi contemplarti, potessi contemplarti! (...) (2.9) Dei e uomini, tutti i loro visi sono volti verso di te, ti piangono tutti insieme! Mentre io non posso vederti, ti chiamo piangendo fino al cielo, senza che tu senta la mia voce, sono tua sorella che tu hai amato sulla terra. Tu non devi amare un'altra all'infuori di me, tua sorella, tua sorella».

(3.1) [Parole pronunciate da Nefti]: «Sovrano perfetto, vieni vieni alla tua dimora! Rasserenati, tu non hai alcun nemico. Le tue due sorelle sono accanto a te e ti proteggono, ti chiamano e piangono. Ritorna al tuo rango per vedere le belle (le tue sorelle)! Parla con noi, Sovrano, nostro maestro, e scaccia tutto il dolore che abbiamo nel cuore. I tuoi cortigiani divini e umani ti contemplan; lascia loro vedere il tuo viso, sovrano, nostro maestro, perché è del vedere il tuo volto che vivono i nostri volti. Il tuo volto non si allontanerà da noi. Che a noi aggrada contemplarti! Sono Nefti, tua sorella che tu hai amato. Colui che si è ribellato contro di te è caduto, non esisterà più! Io sono con te e proteggerò il tuo corpo per sempre e per sempre»¹⁶.

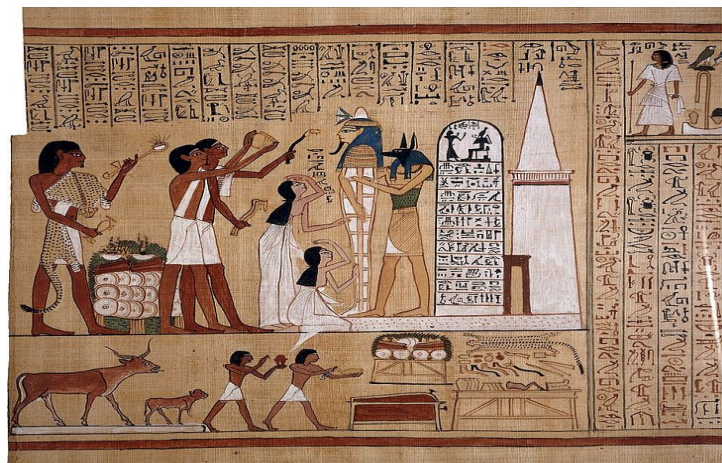
Anche in questo caso la narrazione mitica del lamento coinvolge divinità che rappresentano la vita, la bellezza, l'amore – come Inanna anche Iside rappresenta gli elementi vitali per eccellenza – che per qualche ragione si muovono sul confine che

16

Il testo proviene da un papiro attualmente conservato al Museo reale di Berlino (papiro 3008). Si rimanda a FAULKNER, R. (1934), *The Lamentations of Isis and Nephthys*, *Mélanges Maspero* I 1:337-348 e a COEN, M. (2000), *New stanzas of the Lamentations of Isis and Nephthys*, *OLP* 31: 5-23 per l'analisi del testo.

separa il mondo dei vivi da quello dei morti, configurando il modello dell'attore sociale adatto a contattare sia la vita che la morte. Anche in questo caso, infatti, a lamentare il defunto sono due donne ed ancora una volta entra in gioco l'elemento di una ricomposizione come compito affidato a figure femminili. Nel momento in cui Iside tenta di resuscitare il corpo di Osiride, essa attinge a poteri che le sono propri in quanto divinità della fecondità, ma anche in quanto donna, come dimostra il fatto che l'esito di tale tentativo di rigenerazione sarà il concepimento di un figlio (Volojhine 2008).

Un ulteriore elemento che emerge dal racconto mitico, considerato come modello archetipico della lamentazione, è il rivolgersi del lamento non tanto al morto, ma alla condizione in cui le due divinità si sono trovate in seguito alla morte del fratello-sposo. Il rituale del lamento, cioè, emerge come dispositivo rivolto alle persone colpite dal lutto e alla comunità che sopravvive, più che come pratica di accompagnamento del defunto all'oltretomba, ed è in tale “presa in carico” dei vivi che si comprende la sua funzione antropopietica, intesa come ri-configurazione dell'individuo nella sua specifica forma culturale. Anche nel contesto egizio emerge potentemente la connessione tra archetipo mitico e comportamento rituale, evidente nelle similarità tra le raffigurazioni del mito e le rappresentazioni dei momenti del rituale funebre nella vita reale, che costituiscono un'importantissima testimonianza della pratica della lamentazione:



(Libro dei Morti, British Museum, Londra)



(Tomba di Ramose, scena di lamentazione collettiva. Tebe - TT55-Gournah)

In queste raffigurazioni si riscontrano i tratti essenziali e le movenze tipiche della lamentazione rituale: le braccia portate alla testa o protese verso l'alto, la caratterizzazione femminile, il sincronismo di gruppo, che risultano pressoché identiche nella raffigurazione mitologica e in quella “ordinaria”. La stessa gestualità si riscontra, come si vedrà di seguito, nel contesto greco.

1.4. La Grecia arcaica e classica: legislazioni, epica e tragedia

Numerosissime sono le testimonianze, e gli studi ad esse correlate, sulla lamentazione funebre che giungono dalla Grecia arcaica e classica (Alexiou 1974; Caraveli 1986; Faranda 1992; Holst-Warhaft 1992; Perkell 2008; Suter 2008; Stears 2008), provenienti da fonti che spaziano dall'arte figurativa di vasi, interni, bassorilievi, alla documentazione relativa alla legislazione che normava il comportamento delle donne durante i funerali, ai poemi omerici e alla tragedia greca. Grazie a tale ricchezza documentaria è stato possibile ricostruire la ritualità funebre che veniva espletata nella Grecia arcaica e classica, collocando la lamentazione entro precisi momenti del rito: la *prothesis*, l'*ekphora* e il *tàphos* (Ahlberg 1971; Alexiou 1974).

La *prothesis* consiste nell'esposizione funebre, che si strutturava come una cerimonia

pubblica generalmente molto partecipata; l'*ekphora* configura invece il corteo funebre, ossia la processione che conduce il defunto dall'*oikos* alla sepoltura e che, in occasione della morte di persone di alto rango particolarmente importanti per la polis, veniva organizzata come parata magnificente, con cavalli e uomini armati; il *tàphos*, infine, consiste nella sepoltura della salma.

La lamentazione funebre emerge come parte integrante di tutte e tre le fasi del rito: durante la *prothesis* il lamento costituiva un elemento centrale, in virtù del quale le donne della famiglia si riunivano intorno al defunto e cominciavano a piangere e a battersi il petto, graffiandosi il viso e recitando una *nenia* in cui venivano ricordati episodi della vita del defunto e veniva ricostruita la storia della famiglia (Alexiou 1974; Mclure 1999; Stears 2008; Suter 2008).

Nel corso della processione, l'*ekphora*, le donne seguivano il corteo lamentando come durante la prima fase del rituale; è proprio la partecipazione femminile a questa fase del rituale ad essere oggetto della legislazione del V secolo a.C. volta a contenere e a limitare la presenza e il comportamento delle donne durante la processione.

Infine, la lamentazione veniva praticata anche in seguito alla sepoltura del corpo, *tàphos*, dopo la quale le donne si radunavano intorno alla tomba e concludevano il pianto iniziato durante la *prothesis*.

In tutte e tre le fasi oltre alle donne della famiglia del defunto partecipavano alla lamentazione anche altre donne della comunità e, in particolar modo, quelle che si configuravano come lamentatrici professioniste, ossia coloro che erano esperte nel lamento e ne dettavano il ritmo e il modo.

Le donne vestivano abitualmente di scuro e tenevano il capo coperto durante tutte le fasi del rito funebre, mostrando e sciogliendo i capelli solo intorno alla tomba per esibire le ciocche tagliate o strappate durante le fasi più acute della lamentazione (de Martino 1958; Alexiou 1974; Panourgia 1995; Mclure 1999).

La ritualità funebre si concludeva infine con il *perideipnon*, il pasto rituale che coinvolgeva tutti i parenti uomini del defunto riunendoli attorno al cuore della casa. Dopo questo momento la ritualità funebre continuava con le periodiche visite alla tomba, volte a ribadire lo stretto legame tra la terra e il morto: le offerte di cibo portate dalle donne al cimitero si costituiscono come offerte non solo al morto, ma

anche alla terra, richiamandone il potere di riprodurre e donare vita.

Come si nota, grazie alle numerose documentazioni provenienti dalla Grecia antica giunte fino ai giorni nostri, è possibile ricostruire dettagliatamente la ritualità funebre diffusa nel contesto arcaico e classico e la presenza in essi del dispositivo della lamentazione.

Particolarmente interessante per l'analisi del rituale è la disamina della famiglia di parole greche formata dal termine *κηδεία* «alleanza, parentela», dalla radice *κηδος* «riti funebri o sentimenti familiari» e dal verbo *κηδέω* «contrarre un'alleanza tramite matrimonio». A livello etimologico emerge una connessione tra morte e matrimonio che richiama a un'alleanza che viene stretta tra la vita e la morte, lasciando emergere il rito funebre nella sua funzione di stringere un patto, di familiarizzare e negoziare con la morte come si stringe un matrimonio, una promessa, una parentela (Alexiou 1974). Tale osservazione risulta tanto più rilevante se si considera che la negoziazione con la morte richiede attori che siano in grado di farsi carico della trattativa, ossia membri della comunità esposti alla contaminazione della morte e in grado di attraversare i confini tra la dimensione vitale e quella dei defunti pur sancendone una separazione (di Nola 1995; Rutherford 2008; Stears 2008).

Obiettivo della negoziazione è infatti quello di conciliare coloro che sono colpiti da un lutto con la perdita, sancendo una separazione tra vivi e morti affinché la vita sociale possa continuare a scorrere e perché possa essere mantenuto il legame con ciò che vita non è.

Interessante a questo proposito è l'analisi della caratterizzazione femminile della lamentazione funebre elaborata da Stears (2008), che interpreta la performance delle donne come l'espletamento di una fondamentale funzione sociale.

Stears riflette sulla suddivisione dei ruoli sociali tra donne e uomini, facendo dialogare la dicotomia pubblico-privato con il tema della contaminazione (Rutherford 2008) e quindi con quello della predisposizione biologica e della costruzione culturale della femminilità.

Secondo Stears, il riconoscimento delle donne come figure in grado di contrattare la contaminazione legata alla morte in virtù della capacità di gestire quella legata alla vita risulta valido, ma non esaustivo: anche gli uomini incorrono in contaminazioni

naturali, come quella legata al rapporto sessuale, incentrata sullo sperma.

Allo stesso modo, la concettualizzazione culturale della donna in termini di emotività, vulnerabilità e scarsa capacità di controllo, configura senza dubbio un fattore determinante nella caratterizzazione femminile della performance, ma richiede altresì un'analisi più approfondita, capace di cogliere anche il ruolo sociale espletato dalle donne attraverso la lamentazione.

La predisposizione biologica e la concezione culturale della femminilità, quindi, non configurerebbero solo una “sacrificabilità” delle donne rispetto alla componente maschile della comunità impegnata nella sfera pubblica e pertanto da preservare, ma veicolerebbe l'espletazione di un potere sociale attribuito alle donne (McLure 1999; Stears 2008).

L'aspetto più rilevante dell'interpretazione di Stears sta proprio nel riconoscimento di una funzione pubblica espletata dalle donne della comunità attraverso la partecipazione ai rituali funebri, liberando la concezione del femminile come unicamente relegato entro i confini dell'*oikos*.

La chiave dell'interpretazione sta nel riconoscimento della gestione del dolore e di quella del lutto come due conduzioni separate (Stears 2008): il dolore nella società greca era infatti concepito come un fenomeno psicologico compreso nelle reazioni di ordine “biologico”, mentre il lutto consisteva in una serie di comportamenti convenzionali che costituivano la reazione culturale alla morte.

Il rituale funebre della lamentazione si inquadra entro la forma culturalmente prevista e accettata di regolazione del comportamento da osservare durante il lutto: fornendo un modo d'espressione alla sofferenza e veicolando il raggiungimento degli eccessi nella sua manifestazione, la lamentazione controllava e paradossalmente conteneva l'estrinsecazione del dolore legato al lutto, facendone una forma culturale.

In questo senso il pianto rituale si configura nella Grecia antica sia come dispositivo di controllo di una disperazione altrimenti incontenibile, sia come veicolo di espressione per chi non era “predisposto” all'esplicitazione del proprio patimento (Stears 2008).

La lamentazione ricopriva quindi una funzione sociale importantissima, volta a regolare il contatto con la morte affinché la relazione fosse gestita, controllata, e non

intaccasse l'ordine sociale.

Non solo, secondo Stears attraverso la lamentazione funebre venivano espletate funzioni sociali più specifiche: la *nenia* recitata durante il pianto, richiamando le vicissitudini del defunto, intesseva la storia dell'individuo con quella dell'intera famiglia, esplicitandone la potenza e il prestigio e configurando quindi la narrazione pubblica del nucleo familiare al resto della comunità. In alcuni casi, inoltre, la manifestazione della reputazione di una famiglia poteva legittimare eventuali diritti sulle proprietà fondiarie lasciate dal defunto (Stears 2008).

Nelle funzioni appena messe a fuoco il ruolo femminile oltrepassa il confine dell'*oikos* fondato sulla dicotomia pubblico-privato, e partecipa a una dimensione sociale, pubblica, comunitaria:

The world outside, the public world, is the world of men... with one striking exception. In the sacred and rituals activities in the community the active presence of women in the public world is not merely tolerated but required. (Gould 1980:50)

A questo proposito, il riferimento alla documentazione legislativa sulla regolamentazione del lamento funebre relativa al V secolo a.C. può offrire un ulteriore spunto di analisi.

Particolarmente rilevante è la legislazione di Solone – V secolo a.C. – che dedica ampio spazio a limitare la partecipazione delle donne al rituale funebre della lamentazione: il pianto rituale viene vietato durante l'*ekphora*, la cui partecipazione viene consentita solo alle donne imparentate con il defunto (Alexiou 1974; Stears 2008).

Il tentativo della legislazione di Solone sembra essere quello di contenere la lamentazione entro le mura dell'*oikos*, limitandone il ricorso alla dimensione privata della *prothesis*.

La legge viene presentata come tentativo di garantire il mantenimento dell'ordine pubblico che le manifestazioni esasperate di pianto delle donne rischiavano di scompensare, nonché come segnale di un processo di progressiva democratizzazione. Come si è detto, infatti, la lamentazione costruiva e veicolava la faccia pubblica di

una famiglia e ne rimarcava il prestigio: la presenza di un numero elevato di donne, per esempio, era indice della potenza della famiglia del defunto. Limitare la presenza delle donne poteva quindi significare l'eliminazione di un trattamento differenziato riservato ai membri più importanti della comunità (Alexiou 1974), sancendo per tutti lo svolgimento del rito in maniera uguale.

D'altro canto, come mette in luce Stears, le leggi che normano la ritualità funebre dimostrano che l'attività delle donne non era rilevante solo entro i confini dell'*oikos*, ma anche per l'intera polis: se una regolamentazione si rende necessaria significa che il comportamento in questione incide o rischia di incidere in maniera determinante sulla vita sociale e pubblica (Stears 2008).

Quale che sia l'interpretazione corretta – ammesso che sia possibile stabilirne la correttezza e che non sia invece più utile fare dialogare le prospettive in campo – è opportuno distinguere il piano culturale da quello sociale (Geertz 1973): le due dimensioni devono cioè rimanere separate per comprendere come l'espletazione della lamentazione funebre garantisca a un tempo la corretta manifestazione del cordoglio – e dunque diventasse simbolo del prestigio di una determinata famiglia – e insieme contravvenisse alla regolamentazione sociale.

Tale distinzione, come si vedrà a breve, risulta importante anche per comprendere le successive configurazioni che la lamentazione funebre assume in relazione a ordini sociali e religiosi differenti, come nel caso della tradizione cristiana o di quella islamica.

Per il momento, è interessante completare l'inquadramento della lamentazione nella Grecia antica prendendo in considerazione la testimonianza del pianto rituale più diffusamente nota: la produzione letteraria.

Come già visto nel capitolo I a proposito della plasmazione culturale del pianto evocata nella mitologia greca, i riferimenti al lamento funebre sono numerosissimi sia nelle vicende divine, che nei poemi omerici e nelle tragedie. In questa sede è interessante richiamare il già citato lamento di Demetra per la scomparsa della figlia Persefone, la cui vicenda risuona nel mito della dea sumera Inanna, e il lamento di Achille per la morte di Patroclo, conquistato solo attraverso un processo di elaborazione del lutto che connette il passaggio dallo strazio alla forma corale della

lamentazione.

Tale struttura antifonale caratterizza il rituale della lamentazione nella maggior parte delle vicende narrate nella letteratura mitologica, richiamando probabilmente il rito per come si svolgeva al di là dell'orizzonte poetico.

Al fine di indagare la configurazione del lamento femminile nella Grecia antica, particolarmente interessante risulta il riferimento al lamento di tre donne, Andromaca, Elena ed Ecuba, che piangono la morte di Ettore caduto in battaglia¹⁷. L'interessante interpretazione che Perkell (2008) offre di questo lamento posto a chiosa dell'Iliade, permette infatti di mettere in luce alcune considerazioni particolarmente rilevanti per questo lavoro.

Il lamento, così come viene narrato nella letteratura epica e tragica, si presta infatti secondo Perkell a una duplice interpretazione: da un lato, sembra che lamentando l'eroe deceduto venga celebrato il sistema vigente – si piange il combattente gloriosamente morto in battaglia adempiendo ai valori dell'ideologia eroica – dall'altro, la lamentazione stessa si configura come potenzialmente sovversiva dell'ordine dominante dei valori maschili (Perkell 2008).

Nel caso del lamento di Andromaca, Elena ed Ecuba tale duplicità risulta particolarmente evidente: le tre donne rimpiangono l'amato, lo sposo, il figlio, ma nello stesso momento ne disapprovano condotta.

S'apri la folta, passò il carro, e giunse
Negl'incliti palagi. Ivi deposto
Il cadavere in regio cataletto,
Il lugubre sovr'esso incominciò
Inno i cantori de' lamenti, e al mesto
Canto pietose rispondean le donne:
Fra cui plorando Andrómaca, e strignendo
D'Ettore il capo fra le bianche braccia,
Fe' primiera sonar queste querele:
Eccoti spento, o mio consorte, e spento
Sul fior degli anni! e vedova me lasci
Nella tua reggia, ed orfanello il figlio

¹⁷ *Iliade XXIV*.

Di sventurato amor misero frutto,
Bambino ancora, e senza pur la speme
Che pubertade la sua guancia infiori.
Perocchè dalla cima Ilio sovverso
Ruinerà tra poco or che tu giaci,
Tu che n'eri il custode, e gli servavi
I dolci pargoletti e le pudiche
Spose, che tosto ai legni achei n'andranno
Strascinate in catene, ed io con esse.
E tu, povero figlio, o ne verrai
Meco in servaggio di crudel signore
Che ad opre indegne danneratti, o forse
Qualche barbaro Acheo dall'alta torre
Ti scaglierà sdegnoso, vendicando
O il padre, o il figlio, od il fratel dall'asta
D'Ettor prostrati; chè per certo molti
Di costoro per lui mordon la terra.
Terribile ai nemici era il tuo padre
Nelle battaglie, e quindi è il duol che tragge
Da tutti gli occhi cittadini il pianto.
Ineffabile angoscia, Ettore mio,
Tu partoristi ai genitor; ma nulla
Si pareggia al dolor dell'infelice
Tua consorte. Spirasti, e la mancante
Mano dal letto, ohimè! non mi porgesti,
Non mi lasciasti alcun tuo savio avviso,
Ch'or giorno e notte nel fedel pensiero
Dolce mi fóra richiamar piangendo.
Accompagnâr co' gemiti le donne
D'Andrómaca i lamenti, e li seguiva
Il compianto d'Ecúba in questa voce:
O de' miei figli, Ettore, il più diletto!
Fosti caro agli Dei mentre vivevi,
E il sei, qui morto, ancora. Il crudo Achille
Di Samo e d'Imbro e dell'infida Lenno
Su le remote tempestose rive
Quanti a man gli venían, tutti vendeva

Gli altri miei figli; e tu dal suo spietato
 Ferro trafitto, e tante volte intorno
 Strascinato alla tomba dell'amico
 Che gli prostrasti (nè per questo in vita
 Lo ritornò), tu fresco e rugiadoso
 Or mi giaci davanti, e fior somigli
 Dai dolci strali della luce ucciso.
 A questo pianto rinnovossi il lutto,
 Ed Elena fe' terza il suo lamento:
 O a me il più caro de' cognati, Ettore,
 Poiché il Fato mi trasse a queste rive
 Di Paride consorte! oh morta io fossi
 Pria che venirvi! Venti volte il Sole
 Il suo giro compì da che lasciato
 Ho il patrio nido, e una maligna o dura
 Sola parola sul tuo labbro io mai
 Mai non intesi. E se talvolta o suora
 O fratello o cognata, o la medesima
 Veneranda tua madre (chè benigno
 A me fu Priamo ognor) mi rampognava,
 Tu mansueto, con dolce ripiglio
 Gli ammonendo, placavi ogni corrucio.
 Quind'io te piango e in un la mia sventura,
 Chè in tutta Troia io non ho più chi m'ami
 O compatisca, a tutti abbominosa.
 Così selamava lagrimando, e seco
 Il popolo gemea. (Iliade XXIV: 915-990)

Il pianto di Andromaca non esprime soltanto il dolore per la morte del marito, ma manifesta un malcelato rancore per le conseguenze che il comportamento di Ettore comporterà per lei stessa, per il figlio e per l'intera città.

Anche il lamento di Ecuba, madre di Ettore, non glorifica manifestamente le gesta eroiche del figlio, ma celebra valori tangenti a quelli che Ettore cercava in vita, ribadendo la preferibilità di un figlio vivo e in grado di difendere la propria famiglia e la propria città, rispetto ad un uomo morto, seppur con onore.

Elena si richiama invece ancora ad Ettore come suo protettore, lamentando per chiedere riparo, dando ancora più rilievo al pianto di Andromaca che rimpiange colui che non sarà più in grado di difenderla.

La potenza del lamento delle tre donne, in particolare quello di Ecuba e Andromaca, sta nella proposta di un ideale alternativo all'etica eroica, nell'adesione a un'ideologia che valorizza la vita e pone in discussione il valore stesso della morte eroica in battaglia.

Tale potenza sovversiva risulta tanto più marcata se si considera che il lamento delle tre donne si colloca entro la cerimonia rituale funebre svolta per Ettore, a testimonianza del riconoscimento della lamentazione come rito pubblico, parte integrante del dispositivo culturale messo in atto per conferire struttura, significato e coerenza all'esperienza individuale del lutto (Perkell 2008).

La scelta di porre questo tipo di lamentazione entro una cerimonia ufficiale e la volontà di concepirla come chiusa del poema, sembrano indurre una riflessione circa la gerarchia dei valori che il poeta mira a difendere ed affermare (Perkell 2008).

Tuttavia, come già accennato, nella mitologia greca la lamentazione non si costituisce come pratica unicamente femminile, ma anche come performance maschile. Per l'approfondimento di questo tema, già in parte accennato nel primo capitolo, si rimanda tuttavia ai lavori di Faranda (1992) e Suter (2008) che inquadrano il lamento funebre come pratica non relegata solamente all'ambito femminile, ma valida per tutta la popolazione come modello culturale tramite cui veniva espresso il patimento e gestito il lutto.

1.5. L'età latina

L'allargamento dei confini del mondo greco portato dall'unificazione di vaste regioni sotto l'Impero romano comporta il contatto tra sistemi sociali, culturali, religiosi differenti e la conseguente diffusione e rielaborazione di pratiche, tradizioni e rituali locali.

Anche il rituale della lamentazione incorre pertanto in un processo di diffusione e rielaborazione, che sfocerà poi nella sua proibizione con l'avvento di Cristianesimo e Islam.

È interessante intanto rilevare il ricorso al pianto rituale anche durante l'epoca romana, dove la lamentazione si configura come parte integrante della ritualità funebre ufficiale, come nel caso delle civiltà del Mediterraneo antico.

Sono ancora una volta le legislazioni – come la legge delle XII tavole del 451-450 a.C. – volte a contenere, quando non a proibire, la lamentazione delle prefiche a testimoniare il ricorso e l'impatto del lamento funebre nella dimensione pubblica.

Il pianto rituale veniva infatti praticato da gruppi di lamentatrici professionali chiamate, come è noto, prefiche: le donne praticavano la lamentazione in occasione della veglia e del funerale, portando il proprio pianto all'eccesso e arrivando a mimare, percuotendosi il corpo, il torto che la morte compie sul cadavere (Dutsch 2008).

Le ferite che le donne si infliggevano durante il rituale del lamento costituiscono uno dei punti toccati dalla proibizione sancita dalla legge al fine di limitare il comportamento potenzialmente sovversivo dell'ordine sociale perpetuato dalle prefiche.

Lo scenario è simile a quello precedentemente descritto a proposito del mondo greco e delle civiltà mesopotamiche antiche e stimola una riflessione, centrale in questo lavoro, sullo scollamento tra la tradizione culturale del lutto, incorporata nella pratica del lamento, e la sua gestione sociale (Geertz 1973).

La necessità di ricorrere alla legge per proibire o limitare la lamentazione delle prefiche testimonia infatti la presa di coscienza di un comportamento ritenuto pericoloso o lesivo della stabilità sociale, configurandosi come sintomo di un contrasto tra la dimensione sociale – che proibisce ciò che non si conforma al proprio

ordine – e la dimensione culturale che si identifica nel ricorso a una ritualità ritenuta talmente consueta e necessaria da dover essere proibita.

La lamentazione incide in qualche modo la morte sul corpo dei vivi: i gesti autolesivi rappresentano proprio tale annullamento del corpo sul quale vengono inflitti i segni che la morte ha inciso sul corpo del defunto. Questo linguaggio corporeo contrasta con l'astrattezza della legge sociale, che scrive leggi non sui corpi, ma sulle tavole e sui codici (Clastres 1974) e reclama i corpi sani degli individui per il mantenimento dell'ordine esistenziale vigente.

1.6. Il pianto delle madri come modello archetipico del lutto

Siamo a Diabat, a casa della suocera di Nabil, Elaidya, che poi è anche sua zia. La donna sembra più anziana di quello che è, ma il suo carattere è temprato e vitale; è una levatrice e ha una conoscenza smisurata di tutti i rimedi curativi che derivano da piante e unguenti. Ha deciso di trasmettere il suo sapere alla figlia più piccola, che ancora non è sposata e vive con lei e il marito.

Ci racconta ciò che fa quando viene chiamata ad assistere una donna per il parto e ci mostra i rimedi che possono essere utilizzati per alleviare il dolore delle doglie. Senza quasi soluzione di continuità il discorso scivola dalla nascita alla morte, che Elaidya sa essere l'interesse della mia ricerca.

La lamentazione funebre viene riconosciuta come pratica diffusa altrove, ma non qui.

Io: «La levatrice, che accompagna alla vita, ha un ruolo anche nella morte?»

Elaidya: «È capitato che mi abbiano chiamata, è successo alcune volte... mi chiamano quando la persona sta morendo. Una volta una persona aveva chiesto che fossi proprio io a lavare la salma.

Quello che faccio io è recarmi dal morente, cercare di eseguire le ultime volontà... c'è un ruolo, legato alla disponibilità di accompagnare la sofferenza di una donna quando partorisce.. e quindi accompagno anche il contrario, anche altri tipi di sofferenza».

Io: «C'è qualcuno che si rivolge a lei perché non riesce a superare la sofferenza legata alla morte di un proprio caro?»

Elaidya: «Sì, è capitato spesso. Una signora una volta si voleva buttare da un'altura perché soffriva troppo, aveva perso la figlia in un incidente.

Allora sono stata insieme a lei, parlavo con lei, l'ho sgridata anche perché si voleva togliere la vita.

Io: «Perché è *haram*?»

Elaidya: «La tranquillizzavo dal punto di vista della vita, ma in più sì, c'è anche il piano religioso». (Elaidya, 67 anni, Diabat, Agosto 2015)

Prima di analizzare la sopravvivenza del lamento funebre nel contesto giudaico-

cristiano e in quello islamico, risulta efficace inquadrare una particolare forma di lamento, quello delle madri per il proprio figlio defunto. Il lamento materno si costituisce infatti come modello archetipico del pianto nella misura in cui, configurandosi come l'emblema dell'esperienza di lutto più straziante, condensa la forma del comportamento culturale previsto durante il lutto, l'espressione o la regolazione della sofferenza. Numerosi sono i richiami al lutto portato dalla madre per il figlio scomparso, dalla tragedia greca all'epica, da Shakespeare al modello incarnato nel pianto di Maria (de Martino 1958; Loraux 1991).

La connessione tra femminilità e morte è rappresentata nel lutto delle madri all'ennesima potenza: la madre incarna la potenza femminile del generare e il richiamo alla gestione del passaggio inverso, che dalla vita conduce alla morte, in virtù di una "predisposizione biologica" si rivela qui nella sua accezione più straziante.

Il lutto delle madri si costituisce come emblema del lutto sociale: nella Grecia antica era la madre a chiudere gli occhi al defunto e generalmente era lei la prima ad emettere lo straziante lamento, *kòkysen*, che permetteva di accedere all'intimità del dolore.

Tramite la codificazione dei gesti che schematizzano i sussulti della disperazione, il lamento veicolava un accesso al dolore permettendo a ogni madre, e ad ogni donna, di esprimere il proprio, personale, lutto nei segni geometrici di una forma condivisa (Loraux 1991).

Anche la gestualità del lamento si richiama ai gesti compiuti dalla madre sul cadavere del figlio nel momento in cui il dolore raggiunge il proprio culmine, quando cioè la madre si trova di fronte a un corpo che manca di quell'intimità che gli aveva impresso la vita e ripropone sul proprio corpo il dolore per la revoca di quella prossimità fisica. Il chinarsi delle donne sul corpo del defunto, lo scoprirsi i seni – presente sia nella mitologia egizia che nelle testimonianze più recenti (de Martino 1958; Volojhine 2008) – richiama il contatto vitale perduto e quella connessione continuamente ribadita tra potenza del generare, morte e ri-generazione dei sopravvissuti.

Ecuba scopre il seno di fronte al cadavere di Ettore, come a richiamare il contatto vitale emanato dalla prossimità fisica dei due corpi ormai perduta; le Euripidi

rivendicano a sé le spoglie dei propri figli per poterli piangere e richiamarne a sé il corpo un'ultima volta; a Niobe, perduti i propri figli, non resta che cristallizzare il proprio dolore e la vitale intimità perduta assumendo le sembianze di una pietra.

Il richiamo alla tragedia greca risulta particolarmente incisivo nella proposta interpretativa di Nicole Loraux, antropologa francese che, esaminando le legislazioni della Grecia classica inerenti la limitazione del lamento, elabora un'originale chiave di lettura del dispositivo della lamentazione e del suo modello archetipico individuato nel lutto delle madri (Loraux 1991; 1999).

La connessione tra donne e lutto va infatti cercata, secondo Loraux, nella tragedia greca e va letta alla luce della dinamica di proibizione-ricanalizzazione della potenza del pianto.

Se, infatti, l'obiettivo della polis era quello di ricercare le condizioni della propria sopravvivenza e della propria stabilità, le leggi volte a limitare la lamentazione durante la ritualità funebre ufficiale erano stilate per tutelare la città dal rischio di disordine che gli eccessi del pianto comportavano. Il pericolo insito nella lamentazione viene cioè individuato da Loraux nella potenziale destrutturazione sociale che l'eccesso può comportare, in quel «fascino delle lacrime» (Loraux 1991) che il lamento non garantiva di esorcizzare completamente, ma che richiamava costantemente.

La potenza dell'interpretazione di Loraux sta nell'individuare nel teatro, o comunque nella drammatizzazione, uno spazio creato per tutto ciò che viene ricacciato dallo spazio pubblico, ma che non può essere estirpato dall'animo umano: ciò che viene escluso dalla legge viene ricacciato dall'agorà e rifluisce nel teatro, nella messa in scena di ciò che non può essere manifestato nello spazio pubblico.

Nel teatro trova dunque spazio la messa in scena della disperazione straziante che si cerca di limitare nella vita reale. La lettura di Loraux permette di andare più a fondo: il riferimento alla tragedia greca lascia infatti emergere un ulteriore elemento che concerne il pianto delle madri e cioè la trasformazione del dolore in rabbia e della rabbia in possibile ribellione (Loraux 1990; 1991; Perkell 2008).

Il dolore per il figlio perduto si traduce sovente nella tragedia greca in *mènis*, ira inestinguibile, la stessa che muove Achille verso l'impresa di vendicare Patroclo e che

si configura come pericolo sociale. La collera tramuta le madri in assassine, come nel caso della vendetta che Clitemnestra infligge ad Agamennone per vendicare il sacrificio della figlia Ifigenia, o il furore di Demetra nei confronti di Ade per il rapimento della figlia Persefone. Il dolore delle madri già diventato rabbia si traduce in una vendetta spietata per colpire il marito responsabile della perdita del figlio, o della figlia, o addirittura, come nel caso di Medea, la collera conduce la madre ad uccidere il proprio stesso figlio per punire il marito con la sofferenza più atroce.

In altri termini, il raggiungimento dell'apice del pathos innesca un meccanismo che si traduce nello sfociare del dolore in una vendetta attiva e quindi in un conflitto tra i sessi che conduce la donna a insorgere contro l'uomo.

I colpi autoinflitti dalle donne durante la lamentazione, gli eccessi cui giunge il pianto ritualizzato, richiamerebbero quindi l'archetipo di una donna smisurata (Loroux 1990), alla cui perdita di controllo viene associata una potenziale ribellione. Pertanto, al pianto deve essere imposta una misura, una forma di controllo sociale per impedire il raggiungimento degli eccessi.

Il pianto delle madri come archetipo risulta quindi ambivalente: nella tragedia trova sfogo ciò che la vita quotidiana della polis non permette o al pianto femminile viene associata una colpevolezza, cosicché il cordoglio si configuri come sospetto e venga scongiurato il pianto disperato in cui può incorrere ogni donna? In altri termini, la questione che si pone è se la rappresentazione nel teatro del pianto disperato delle madri, del dolore che muta in rabbia e conduce alla ribellione, si configuri come lo sfogo di ciò che la polis non permette e che può trovare espressione solo nella messa in scena, o se invece attraverso il teatro si vuole veicolare l'interiorizzazione di un'associazione che collega le esasperazioni del pianto delle donne al rischio terribile di una perdita di controllo, giustificando quindi la normativa della polis che frena e controlla gli eccessi del lamento femminile così pericoloso (Loroux 1991; 1999; Stears 2008).

Se la questione rimane dibattuta, la lettura del lutto delle madri come modello archetipico del lamento ha il merito di arricchire e stimolare la considerazione del dispositivo della lamentazione nei termini di una connessione tra donne, morte e rigenerazione che risulta il nodo centrale di questo lavoro.

1.7. Lamentazione, giudaismo e cristianesimo

Dall'analisi del lamento funebre nel mondo antico emerge un quadro complesso e ambivalente, entro cui la connessione tra femminilità e cordoglio assume ora i tratti di una sottomissione ai ruoli predisposti dall'ordine sociale, ora un tentativo di sovvertirne le stesse strutture.

La tensione che si crea tra la dimensione culturale che regola il comportamento da seguire nel momento del lutto – sulla base di un orizzonte mitico-simbolico entro cui la relazione tra la vita e la morte viene significata – e la dimensione sociale, volta a perpetuare l'ordine civile e le istituzioni su cui si basa, emerge come una chiave di lettura efficace tramite cui accostarsi all'indagine del pianto rituale, anche in relazione ai suoi sviluppi entro il mondo giudaico-cristiano e quello islamico (Geertz 1973; Stears 2008; Perkell 2008).

L'avvento dei due grandi monotesimi del bacino mediterraneo, infatti, modifica radicalmente lo scenario entro cui si colloca la lamentazione funebre, radicando in maniera determinante la riflessione sul dispositivo alla considerazione del rapporto di volta in volta instaurato con l'elemento religioso.

La relazione tra lamentazione e religione nei due impianti monoteisti si configura come centrale non tanto e non solo per una questione di ordine pubblico, controllo sociale o limitazione del potere femminile, ma in termini di conflittualità tra l'orizzonte di significato inaugurato dalla dottrina religiosa e quello legato a una ritualità incorporata nelle pratiche della popolazione, ma non conforme alla dottrina (de Martino 1958; Franceschi 2002; El Cheikh 2015).

A questo proposito, le prescrizioni emanate dalla legislazione ebraica dirette a moderare le forme più aspre del *planctus* rituale rappresentano un simbolico momento di soglia tra il mondo ellenico e quello cristiano per quel che concerne l'inquadramento della lamentazione funebre. Si legge nel Deuteronomio:

Siate figli del Signore Dio vostro: non vi farete incisioni, né vi raderete i peli tra gli occhi, per un morto. Poiché tu sei un popolo sacro al Signore Dio tuo, e te ha scelto ad essere il suo popolo speciale fra tutti i popoli che si trovano sulla faccia della terra¹⁸.

¹⁸ *Deuteronomio, 14, 1.*

La particolarità della disposizione ebraica, volta non tanto a interdire il lamento di per sé, ma solo ad attenuarne le forme troppo eccessive, come accadeva in Grecia e a Roma, risiede nel motivo cui si fa appello per moderare la lamentazione: il richiamo, infatti, non è a ragioni politiche o di costume, ma verte su ragioni religiose. Israele è il popolo speciale del Signore anche nei corpi e l'attentato al proprio corpo è manomissione alla proprietà di Dio.

L'orientamento inaugurato dal giudaismo configura un nuovo orizzonte, entro il quale la ciclicità dell'essere, e la dialettica vita-morte-rigenerazione da esso implicata in esplicito richiamo alla sfera delle passioni vegetali, viene respinta in virtù dell'irreversibilità del patto di Dio con Abramo, unico e irripetibile nella storia (de Martino 1958). E in virtù di tale patto vengono respinti gli eccessi della lamentazione che, lungo il corso della storia religiosa ebraica, comincia a plasmarsi come fatto folklorico, sopravvivenza tenace che tuttavia mal si concilia al monoteismo ebraico.

Nell'Antico Testamento gli accenni alla lamentazione funebre sono copiosi e testimoniano la diffusione del lamento espletato dai parenti del defunto, come nel caso del lamento di David per Saul e Gionata¹⁹ o di quello di Saul per la morte di Abner²⁰. La lamentazione si strutturava secondo una *qinā* funeraria, un insieme di strofe composte da ritornelli standardizzati che costituivano la *nenia* del lamento, probabilmente accompagnata da un sottofondo musicale (de Martino 1958). Nel corso della storia ebraica, tuttavia, la *qinā* funeraria si trasforma nella *qinā* profetica, ossia si traspone sul piano politico-religioso, configurando un lamento funebre espletato e codificato solo per occasioni che riguardavano l'incolumità del popolo ebraico.

Tale processo di progressiva estraniamento della lamentazione dal piano della ritualità funebre messa in atto in occasione della singola morte, trova coronamento con l'avvento del Cristianesimo, quando un nuovo grande evento irreversibile segna la storia umana, inaugurando quella visione messianica della storia che in virtù della promessa del Regno dei cieli, rende la morte soltanto apparente (de Martino 1958; Lowith 1949).

Entro l'orizzonte religioso inaugurato dal cristianesimo non v'è spazio per lo strazio e

¹⁹ *Samuele I*, 19-27.

²⁰ *Ivi* 3, 33-34.

la disperazione, dal momento che la perdita causata dalla morte è solo temporanea, resa tale dalla morte dell'Uomo-Dio che ha vinto la morte e apre alla promessa di una resurrezione.

Ed avvenne che egli era in viaggio per una città chiamata Naim. (...) E quando fu vicino alla porta della città, ecco che veniva portato a sepoltura un figlio unico la cui madre era vedova, e gran folla della città seguiva la donna. Vedendola Gesù ne sentì compassione e le disse: «Non lamentarti». E si avvicinò alla bara e la toccò. E quelli che la portarono si fermarono. Ed egli disse: «Giovinetto, ti dico, alzati». Ed il morto si alzò e cominciò a parlare. Ed egli lo rese alla madre²¹.

O ancora:

Molta folla lo seguiva, anche di donne, le quali si percuotevano il petto ed eseguivano lamentazioni per lui. Ma Gesù si rivolse loro e disse: «Figlie di Gerusalemme, non fate lamenti su di me, ma su voi stesse e sopra i vostri figli»²².

Il cordoglio si sposta dalla morte fisica dell'individuo a quella morale che è il peccato (de Martino 1958), riconfigurando radicalmente l'orizzonte simbolico entro cui la lamentazione si era fino ad allora collocata.

Con l'affermarsi del cristianesimo come istituzione religiosa prende inoltre corpo la volontà di disfarsi di tutto quanto apparteneva al mondo ellenico, da considerarsi nei termini di un residuo pagano da estirpare.

Al lamento pagano, che trovava il suo archetipo nel pianto delle madri in lutto narrate nella tragedia greca (Loraux 1991), viene così contrapposto il modello di un'altra madre, Maria, che piange il figlio ai piedi della croce sommessamente, come madre inevitabilmente sofferente, ma che ripone la propria fede in Dio che solo può accogliere il suo atroce dolore (de Martino 1958; Ariès 1975).

L'atto di fede che accoglie la morte come parte di un disegno divino, che se non può essere compreso va perlomeno accettato, non si può tradurre nell'espressione ritualizzata del dolore che geme senza sosta né misura (de Martino 1958; Di Nola 1995).

Tuttavia, è nella storia più recente che si rilevano gli elementi più interessanti per la

²¹ *Luca* 7, 12-15.

²² *Ivi* 23, 29-29.

comprensione della relazione instauratasi tra lamentazione e dottrina cristiana: come mostrano gli studi dedicati alla lamentazione nei contesti rurali del Mezzogiorno (de Martino 1958; Di Nola 1995), in alcune aree della Sardegna (Bonanzinga 2014) o nei Balcani (Brăiloiu 1978), il pianto rituale ha convissuto per secoli con le pratiche cristiane, senza che fosse percepita alcuna contraddizione.

Come nel caso della differenziazione tracciata tra Islam popolare e scritturale, il cristianesimo praticato dalla popolazione non coincide con il cristianesimo che si configura come Grande Tradizione (Redfield, Singer 1954): pertanto la lamentazione funebre, radicata profondamente come pratica trasmessa di generazione in generazione, ha potuto convivere senza contraddizione nell'universo valoriale di individui e comunità che si definivano come ardenti cristiani.

Il pianto rituale sarebbe in altri termini sopravvissuto nel contesto del Mediterraneo cristiano come parte integrante dell'*habitus* (Bourdieu 1972) di gran parte della popolazione delle aree meno urbanizzate, perfettamente integrato nel sistema valoriale vigente che comprendeva anche l'orizzonte religioso.

Come mostrano gli studi relativi ai ricorsi più recenti, la lamentazione funebre ha addirittura inglobato elementi cristiani entro la propria performance; non è raro trovare testimonianze del pianto rituale in cui il lamento si rivolge a Cristo che, avendo inflitto la morte al proprio caro, ha commesso un tradimento, o come preghiera affinché le visite che il morto sta ricevendo possano essere ben ripagate:

Mo vene cumpà Giuannine: nun t'adda venì chiù a chiamà a li pe sci a la macchia. Mò vénene tutte, cummare e cumpare, sena 'nvetate, frate mie. Lu cumplimente come l'agghia dà, ca non ce n'è?

Speriamo a Gesù Cristo cussu duvere ca te vénene a ffa cummare e cumpare li vogghe renne di buone.

E ci è muorte, frate mie? È muorte Nicola²³. (de Martino 1958:88)

Oltre all'elemento religioso, vanno quindi presi in considerazione altri fattori come

23 Traduzione: Ecco che viene compare Giovanni: non ti verrà più a chiamare alle tre del mattino per andare in campagna. Ecco che vengono tutti, comari e compari, senz'essere invitati, marito mio. Come offrire qualcosa agli invitati, ché non c'è nulla? Speriamo in Gesù Cristo che questo dovere che ti vengono a rendere comari e compari io lo possa rendere bene. E chi è morto, marito mio? È morto Nicola.

causa del quasi totale abbandono della lamentazione funebre nel Mediterraneo occidentale: il processo di modernizzazione, per esempio, sembra svolgere un ruolo decisivo nel progressivo disuso della pratica, il cui ricorso scema via via che anche le aree poco urbanizzate cominciano ad essere raggiunte da uno stile di vita improntato al consumo, da ritmi legati non solo alla ciclicità stagionale ma ai tempi di un mercato sempre più esigente, da mezzi di comunicazione di massa che inglobano il locale in un sistema culturale globale (de Martino 1958).

Prendendo in considerazione in particolar modo il contesto italiano, per ragioni di vicinanza e appartenenza, si può notare come la lamentazione funebre ricorra fino alla seconda metà del Novecento in molte regioni contadine, soprattutto nell'Italia meridionale, sbiadendo come pratica fondamentale dell'orizzonte culturale locale con le trasformazioni dello stile di vita di queste aree.

Nella situazione odierna si incontrano le ultime testimonianze della lamentazione nelle figure di anziane donne rimaste legate ad una tradizione tramandata di generazione in generazione e nei racconti di un passato non troppo distante: è così possibile imbattersi nelle *attittadoras* in Sardegna, nelle *chiangimurti* pugliesi, nelle *piagnone* dell'area romana, definizioni nel dialetto locale delle donne che si occupavano della gestione della lamentazione in occasione del lutto.

1.8. Lamentazione e Islam

Siamo tutti musulmani, ma ci sono tipi di praticanti diversi; dipende dal modo di credere. Nei luoghi dove c'è ignoranza, le donne piangono di più...questo è a forza di ignoranza e non credenza.

I musulmani più praticanti aiutano quelli che lo sono meno ad accettare la morte, perché è difficile.

C'è una donna anziana qui a Figuiç che fa l'istitutrice a scuola, che quando muore qualcuno gira a dire alle donne «questo si può fare, questo no», perché a volte il dolore ti fa dimenticare che cosa dice il Corano.

C'è una frase che la donna dice a chi piange ed è: «le tue lacrime è come se lo facessero bruciare; se lo ami, non fare questo» (Aasmae, 82 anni, Figuiç, Agosto 2015).

L'avvento dell'Islam coincide con l'instaurazione di un ordine nuovo, volutamente contrapposto al modo esistenziale precedente, configurato come pagano. Missione del profeta Maometto è quella di costruire una *umma*, una comunità di credenti improntata all'Islam, da contrapporre alla *jhailyya*, termine traducibile con 'ignoranza' e che denota le pratiche e i comportamenti legati a un mondo che ancora ignorava il messaggio di Allah.

Come si vedrà approfonditamente nel capitolo IV, il tema dell'ignoranza costituisce una fondamentale chiave di lettura per comprendere come la lamentazione funebre viene concepita nel contesto attuale e le ragioni del suo quasi totale abbandono.

Intorno ai rituali del cordoglio e a quelli rivolti al cadavere si gioca una partita decisiva nell'instaurazione di un nuovo ordine sociale e religioso: configurandosi come «l'ultima possibilità di imporre all'individuo i segni della cultura» (Favole 2003) e attingendo in maniera incisiva all'orizzonte simbolico-mitico su cui si regge una modalità di esistenza per affrontare la dialettica vita-morte, i rituali funebri risultano emblematici e rappresentativi dell'adesione a un sistema di significato piuttosto che ad un altro (El Cheikh 2015).

Non a caso nel Corano viene fatto esplicito riferimento al comportamento che le donne devono seguire durante il lutto:

Mogli del Profeta, voi non siete come le altre donne...

Restate nelle vostre case, e non mostrate

la vostra bellezza; come facevano i pagani nel passato.

Pregate, e offrite l'elemosina,

e obbedite a Dio e al suo Messaggio.

Donne della casa, Dio non desidera che liberarvi dall'abominio e ripulirvi. (Qu'ran 33.33)

L'Islam innalza quindi delle barriere tra il vecchio mondo pre-islamico e il nuovo costruito secondo il Messaggio di Allah, tra ciò che è accettabile e ciò che è riprovevole. E se il concetto di *jhailyya* si costituisce al fine di sancire un confine con un passato di cui si intende fare tabula rasa, il momento della morte si configura come barometro tra la fede e la pietà dettata dall'ignoranza (El Cheikh 2015).

Come era accaduto con l'avvento del Cristianesimo, la lamentazione si configura nel nuovo sistema islamico come come imponente lascito di un mondo pre-islamico la cui visione della vita e della morte non si concilia con la fede nella salvezza e in una vita ultraterrena.

Forse è questa la differenza tra musulmano e non musulmano. Il musulmano è convinto di questa cosa, del fatto che ci sono delle preghiere che ti mettono in pace. Quando uno prega Dio il cuore ti si rimette in pace. Quello che succede che supera la tua forza, subentra il Dio che ti aiuta.

La preghiera è ammettere di non potere ed è, per questo, rassegnarsi a qualcuno, a Dio, che invece può.

Quando muore, una persona sa che deve morire. Una persona matura si mette il cuore in pace. (Youssef), 65 anni, Essaouira, Agosto 2015)

Compito di un buon musulmano è quello di accompagnare il morente nella preghiera e preparare il corpo al *Yawn al Hisab* , il Giorno dei Conti, affinché sia purificato e pronto per la salvezza eterna.

Il ruolo delle donne durante il rituale funebre viene quindi rimodellato e il comportamento femminile tenuto durante il lutto si fa emblema dell'adesione all'Islam (El Cheikh 2015).

Entro questa concezione, praticare la lamentazione si configura non solo come un atto di ribellione contro i dettami del Profeta, ma come una mancanza di fede nella promessa di salvezza di Dio, cui il buon musulmano deve affidarsi anche nel momento della morte.

La centralità femminile nella performance dei riti funebri fa quindi del

comportamento femminile un elemento importantissimo nella propagazione dell'ordine esistenziale islamico:

Collectively, women's roles were the reflections of these shifts, but were also individually the catalysts for the acceptance or resistance to such societal transformations. (El Cheikh 2015: 16)

Su queste basi, risulta apparentemente difficile comprendere come, in contesti fortemente islamici come quelli del Mediterraneo arabo, la lamentazione abbia potuto sopravvivere fino ai giorni nostri: se la performance rituale del lutto si configura come un “marcatore di religiosità”, ossia come segno ed espressione dell'appartenenza a uno specifico modo di stare al mondo, come è potuta sopravvivere entro un contesto religioso una pratica considerata *haram*?

Al fine di rispondere a questa imprescindibile domanda, è necessario in primo luogo comprendere il ruolo pervasivo dei rituali islamici nella plasmazione delle identità (Pandolfo 2000) e in seconda battuta è necessario appellarsi, come già accennato e come già visto nel caso del cristianesimo, a una differenziazione fondamentale che distingue la dottrina religiosa, strutturata secondo una precisa coerenza interna e sulla base di dogmi esplicitati in un testo sacro, e la religione popolare, o locale, che configura la religiosità effettivamente vissuta e incarnata dai fedeli.

Come mette in luce Capello in riferimento al contesto marocchino (Capello 2011), i rituali islamici si costituiscono come pratiche antropopoietiche (Remotti 1999) e di costruzione dell'*habitus* (Bourdieu 1972).

La religiosità islamica si costituisce cioè come un dispositivo sociale di costruzione della soggettività che agisce connettendo la dimensione simbolica propria del rituale con la sfera delle pratiche quotidiane che costituiscono uno specifico umano (Bourdieu 1972; Csordas 1990; Remotti 2000; 2003; Sutton 2004; Capello 2011). In tal modo, le pratiche e i rituali che quotidianamente vengono espletati secondo i dettami religiosi si configurano come potenti dispositivi di messa in forma della soggettività, ponendo in continuo dialogo la dimensione personale e privata con l'appartenenza a una più grande soggettività, rappresentata dalla *umma*²⁴.

²⁴ Si rimanda al capitolo IV e alle conclusioni l'approfondimento di questo tema.

Anche nella dimensione dell'Islam popolare, pertanto, la fede si inquadra come parte integrante del proprio *habitus*, svolgendo un ruolo pervasivo nella costruzione delle identità (Eickelman 1976; Pandolfo 2000; El Cheikh 2015). Tuttavia, entro l'*habitus* di una popolazione che non possiede una conoscenza approfondita della dottrina, ma una fede fervente, sono incorporate anche pratiche che fanno parte di tradizioni locali, tramandate di generazione in generazione e integrate in un ordine di significati altrettanto fondante per la soggettività di quello religioso.

Pertanto, tutti coloro che non potevano accedere alla lettura diretta del Corano e non potevano quindi disporre di una conoscenza puntuale della dottrina²⁵, ossia la maggior parte della popolazione fino alla seconda metà del secolo scorso, non percepivano la pratica della lamentazione come contrastante con l'adesione alla fede islamica. Rituali islamici e lamentazione funebre si configuravano nel contesto di un Islam popolare come elementi costitutivi della soggettività.

È in questo quadro, quindi, che vanno compresi i motivi della sopravvivenza della lamentazione funebre nonostante la proibizione islamica e le ragioni del suo recente abbandono.

Non a caso, nelle numerose interviste raccolte in Marocco, gli anni Ottanta del secolo scorso emergono come snodo a partire dal quale si è assistito a un progressivo abbandono della lamentazione, in concomitanza con il radicarsi di una versione dell'Islam scritturale, dotta, fondata sulla lettura diretta del Corano.

Dopo quindici anni, dal nulla, mia nonna iniziava a lamentare anche da sola. Quando lei ricordava la figlia lamentava anche da sola, perché erano molto unite. Allora lei camminava fino al cimitero per piangere alla tomba della figlia... perché lei non accettava la morte. Dopo che faceva queste cose tornava a casa e per un po' di tempo riusciva a stare tranquilla.

Ma tutto questo succedeva prima degli anni Ottanta, adesso c'è la *morte modèrne!*

(...) Dagli anni Ottanta molte cose sono cominciate a cambiare, perché molta più gente è venuta a contatto con il messaggio del Corano, grazie alla televisione, alla radio, ai bambini che frequentano le scuole e imparano a leggere e possono leggere a casa il Corano anche a chi era analfabeta. (Habib, 61 anni, Kasba Tadla, Gennaio 2017)

²⁵ In virtù dell'analfabetismo dilagante e dell'isolamento di molte aree che rimanevano escluse dal fermento, anche intellettuale e religioso, delle città. Per un approfondimento di questi temi si rimanda al capitolo IV.

Quando è morto il padre di Mohamed VI, il re Hassan II, tutto il Marocco piangeva, e sia gli uomini che le donne lamentavano. Un mio amico mi raccontava che era stato svegliato dalla mamma quando era morto il re, e la mamma urlava e lamentava. Ma gli uomini hanno smesso di lamentare tanto tempo fa, poi solo le donne, e dagli anni Ottanta-Novanta, nemmeno più le donne. (Abdelkader, 97 anni, Jemaa Ahl Merbaa, Gennaio 2017).

La ricorrenza degli anni Ottanta come momento si soglia risulta evidente ed incisiva: la diffusione di un'interpretazione dell'Islam più dotta, più attenta all'osservanza di quanto prescritto e normato dal Corano e che per questo viene definita 'scritturale' (Capello 2011) apporta una consapevolezza nuova della dottrina che modifica le configurazioni anche di quell'Islam locale dove le tradizioni islamiche si erano fuse con alcune pratiche tradizionali.

L'istruzione primaria obbligatoria e il conseguente aumento dell'alfabetizzazione, la diffusione dei mezzi di comunicazione di massa come veicoli di una capillare propagazione del messaggio islamico, la modernizzazione crescente e l'implemento delle infrastrutture, hanno infatti reso possibile a tutta la popolazione un accesso diretto al testo sacro, anche a coloro che vivevano in aree fino ad allora isolate e non avevano mai frequentato la scuola (Spadola 2004; 2013).

In altri termini, l'accesso personale e non mediato al Corano si configura come mezzo potentissimo per la propagazione non di una fede, ovviamente già capillarmente e ampiamente diffusa, ma di una consapevolezza e di un'interpretazione scritturale della dottrina contenuta nel testo sacro, a cui si lega l'ormai riconosciuta e diffusa percezione della lamentazione come *haram*. Il lamento funebre diventa così lesivo del comportamento che contraddistingue un buon musulmano da un non credente.

Se la quasi totale scomparsa del pianto rituale nel contesto contemporaneo va attestata e interpretata alla luce dell'affermazione dell'Islam scritturale e del processo di modernizzazione, va altresì dato rilievo all'importanza che per secoli questo dispositivo ha rivestito entro le maglie dell'Islam popolare.

Entro il contesto arabo si riscontrano gli stessi elementi già incontrati nell'analisi della lamentazione nelle civiltà antiche del Mediterraneo e nella sponda settentrionale del bacino: le testimonianze che concernono la lamentazione funebre documentano la

stessa struttura della performance rituale emersa, evidenziando il medesimo meccanismo di regolazione, sfogo e controllo che ci si propone di approfondire nel capitolo IV e nelle conclusioni.

Anche nel contesto islamico, inoltre, i ricorsi al lamento non si esauriscono nel rituale funebre, ma ve ne sono testimonianze anche in occasione del lavoro delle donne, o nella già citata circostanza della condanna alla galera di un membro della famiglia.

Quale che sia il contesto entro cui viene espletata la lamentazione, la rilevanza viene data al potere liberatorio del pianto che, attraverso la nenia lamentata, si costituisce come dispositivo tramite cui dare voce ed espressione alle fatiche e alle frustrazioni a cui erano sottoposte le donne, o come forma di condivisione delle disgrazie che potevano colpire ciascuna.

Se si considera che nella cultura araba gli spazi aggregativi per le donne e per gli uomini sono sovente separati (Pandolfo 2000; Castellaccio 2012), la condivisione della pena tra donne attraverso una performance rituale costituiva una forma di sfogo molto potente.

Durante il lavoro nei campi, o nella produzione di argan o della lana, le donne lamentavano la fatica del lavoro, la distanza di un loro caro lontano, magari emigrato all'estero, dando sfogo al patimento attraverso la sua oggettivazione in un pianto collettivo, ritmato, ritualizzato.

Capitolo III

Il contesto

Al fine di mettere a fuoco la relazione che il Mediterraneo islamico instaura con il rituale della lamentazione funebre e le configurazioni che la pratica ha assunto in quest'area, il lavoro etnografico realizzato in Marocco ha costituito un momento centrale, permettendo di portare alla luce alcune considerazioni interessanti che ci si propone in questa seconda parte del lavoro di approfondire.

Come già evidenziato, nell'analisi delle sopravvivenze del pianto rituale in Marocco entrano in gioco diversi elementi che impongono di essere considerati: il rapporto tra Islam popolare e Islam scritturale (Eickelman 1976; 1992; Asad 1986; Spadola 2004); la pervasività della religione nella costruzione identitaria (Pandolfo 2000; Csordas 1990; Remotti 2000; 2003; Sutton 2004; Capello 2011); le trasformazioni indotte dal processo di modernizzazione; la diffusione dei mezzi di comunicazione di massa (Anderson, Eickelman 1999; Spadola 2004; 2013); le politiche dell'epoca post-coloniale (Rabinow 2007; Franceschi 2012; Fabei 2014). Risulta pertanto fondamentale una preliminare descrizione del contesto marocchino, in considerazione della fase di profonda trasformazione che lo sta percorrendo in questa congiuntura storica.

Il Marocco si configura in questo momento storico come un terreno di particolare interesse: sospeso tra modernizzazione ed esotismo, tra un'adesione all'Islam scritturale e la valorizzazione di pratiche tradizionali, il paese all'estremo ovest del Maghreb – *al-Maghrib* «luogo del tramonto, occidente» – si presenta come il «paese delle contraddizioni», come lo definiva Nabil, il mediatore che mi ha accompagnato durante la prima fase di ricerca²⁶, «dove trovi tutto e il contrario di tutto».

Con una popolazione di più di 33 milioni di abitanti e una superficie di oltre 446 000 km², 710 850 km² includendo il Sahara Occidentale, il Marocco comprende un vastissimo territorio che si compone di regioni differenti sia dal punto di vista

²⁶ Si rimanda alla prima parte del capitolo IV per un inquadramento più approfondito della figura di Nabil e del lavoro di mediazione con lui realizzato.

climatico e geografico che da quello umano e culturale, raggruppando sotto l'identità nazionale e panislamica arabi, berberi e una cospicua presenza di ebrei.

Il contrasto tra la configurazione del Marocco come Occidente e come esotico paese del Mediterraneo arabo sembra racchiudere l'essenza dell'ambivalenza che lo caratterizza: attraversato da una serie di processi di trasformazione che toccano l'economia, le religioni, la cultura, la modernizzazione, l'istruzione, il Marocco sta vivendo una fase di ri-plasmazione nel tentativo di riequilibrare gli elementi e gli aspetti che lo costituiscono.

È pertanto doveroso esplicitare l'andamento di alcuni dei processi in corso nel paese, che risultano determinanti per il tema di questa ricerca. A tal fine, un accenno alle vicende che hanno caratterizzato la storia del Marocco, in particolare quella più recente che nel 1956 ha portato alla conquista dell'indipendenza, risulta imprescindibile per comprendere l'assetto attuale e i cambiamenti in esso in atto.

1. Berberi, arabi, coloni francesi: una storia di invasioni

La storia del Marocco risulta caratterizzata da una lunga serie di invasioni che hanno esposto la regione a una profonda contaminazione culturale e ne hanno configurato la fisionomia attuale.

La popolazione che abita il Marocco risulta pertanto composita e sfaccettata, ponendo in campo anche questioni complesse e dibattute come quella del popolo Saharawi²⁷, anche se la distinzione più comunemente nota è quella tra arabi e berberi, la cui convivenza rappresenta la conseguenza di una delle invasioni più incisive della storia del Marocco, quella degli arabi nel VII secolo.

I berberi vengono considerati gli abitanti originari del Marocco anche se, come mette in luce Bousquet (1957), vi erano tracce di insediamenti nella regione maghrebina anche prima dell'arrivo dei berberi, che probabilmente si sono stanziati in Nord Africa intorno al 3200 a.C., arrivando da est e per via marittima (Terrasse 1930).

Le popolazioni berbere stanziatesi nel Maghreb non hanno dato vita a stati autonomi o a una propria unitaria civiltà, preferendo mantenere la loro organizzazione entro i confini della comunità o della tribù, ma mantenendo una strutturazione identitaria molto forte.

Il termine *berbero* origina dal greco *βάρβαροι*, ma è in epoca romana che *barbarus* viene ad indicare gli stranieri, ossia tutti coloro che abitavano oltre i confini dell'Impero. La popolazione berbera, tuttavia, preferisce definirsi *Imazighen* – al singolare *Amazigh* – che significa «uomini liberi» o «uomini di nobili origini» (Bousquet 1957).

Le principali regioni berbere del Marocco sono: a nord il Rif ex-spagnolo; a est la catena dei Beni Snassen, nei pressi del confine algerino; pressoché tutto il Medio Atlante; la zona pre-atlassica che comprende Tiflet e Azrou; l'Alto Atlante, l'Anti-Atlante e il Sous; e infine l'area di Tafilalet e la regione a sud di Agadir.

La popolazione berbera risulta distinta in quattro gruppi, cui corrispondono quattro ceppi berberofoni (Bousquet 1957), anche se sulla loro definizione ricorrono diverse versioni (Basset 1929; Galand 2010; Durand 1998): i berberi del Rif, che parlano *tarfit*; quelli del Medio Atlante, il cui dialetto è il *tanaziyt*; i berberi dell'Alto Atlante

²⁷ Per un approfondimento della questione Saharawi Cfr. Norris 1986; Mundy 2006; Balboni, Laschi 2017.

e dell'Anti Atlante la cui lingua è il *tashelhit*; e infine i berberi del Souss, che parlano *tasoussit*.

Dalle interviste condotte in Marocco la domanda circa la distinzione dei gruppi berberi ha destato in più di un'occasione diverse difficoltà nell'interlocutore, che spesso manifestava una scarsa chiarezza al riguardo, probabilmente a conseguenza della crescente mescolanza tra le popolazioni berbera e araba e della tendenza di molti berberi ad abbandonare le montagne impervie del Rif o della catena dell'Atlante a favore delle città.

Tale distinzione risulta tuttavia importante da segnalare in virtù delle tradizioni spesso differenti che caratterizzano la popolazione araba e quella berbera anche in merito alla ritualità funebre. Se la lamentazione emerge come pratica diffusa in quasi tutte le aree, senza distinzione tra popolazione araba e berbera, in molte circostanze alcuni interlocutori arabi hanno designato i berberi come coloro che ancora, forse, praticavano la lamentazione, in quanto ancora legati a un ambito di ignoranza ricondotto alla *jhailyya*.

Nonostante la recente accresciuta mescolanza tra la popolazione araba e berbera, dovuta a un fenomeno di mobilità interna che ha visto numerose famiglie berbere lasciare le impervie montagne a favore delle più prospere città, storicamente le regioni berbere sono collocate sugli altipiani o nelle zone desertiche, dove i berberi si erano rifugiati in seguito alle invasioni straniere (Terrasse 1930).

La prima imponente invasione che vale la pena citare in questa sede è proprio quella araba, risalente al VII secolo, cui si deve la diffusione e il radicamento dell'Islam nella regione.

Con gli arabi l'Islam penetra in Marocco e, con l'instaurarsi al trono delle dinastie arabe (la prima è quella *idriside* nel 788), la religione s'interseca strettamente al potere politico, configurando il sultano come capo di entrambe le dimensioni²⁸.

Tale aspetto risulta di fondamentale importanza non solo per comprendere la costruzione di un'identità nazionale su base panislamica su cui si è fondato il processo di indipendenza, ma anche al fine di inquadrare la pervasività dell'elemento religioso nella stessa costruzione identitaria (Pandolfo 2000; Capello 2011).

²⁸ Per un approfondimento della storia del Marocco e delle dinastie al potere Cfr. Fabei (2014).

Uno degli aspetti più impattanti che ho potuto osservare durante la ricerca sul campo è stata la presenza cospicua di moschee e minareti, diffusi capillarmente anche nei territori più isolati e impervi, indice di una radicata adesione all'Islam, nella sua versione popolare o scritturale.

La seconda invasione che necessita di essere menzionata è quella ben più recente risalente ai Protettorati francese e spagnolo, che hanno inciso profondamente, in particolar modo quello francese, sulla configurazione attuale del paese e sull'inaugurazione di alcuni dei processi di modernizzazione che lo stanno attraversando.

Non a caso, la *darija*, la lingua prevalentemente parlata in Marocco, risulta un composto di arabo e francese, che ad oggi si configura come la seconda lingua ufficiale, parlato perfettamente dai più giovani che lo apprendono a scuola a partire dalle elementari.

Il colonialismo francese in Marocco comincia ufficialmente nel 1912, quando tra Francia, Germania, Gran Bretagna e Spagna viene concluso il trattato di Fez, che riconosce il paese come protettorato francese, con alcune regioni sotto controllo della Spagna e Tangeri riconosciuta come città internazionale.

L'occupazione straniera in Marocco gioca un doppio ruolo: da un lato piega il paese agli interessi europei, modificandone l'assetto a seconda delle esigenze amministrative occidentali e senza preoccuparsi dell'impatto delle nuove strutture sul contesto locale; dall'altro contribuisce alla creazione di una solida identità nazionale, forte di un radicale senso di appartenenza alla cultura araba e all'Islam, che non avrebbe potuto attecchire su così vasta scala senza la spinta della reazione all'occupazione straniera.

Il riconoscimento in una transnazionale cultura araba e nella fede islamica costituisce infatti un elemento decisivo nella definizione di un'identità nazionale e nel processo che condurrà infine alla riconquista dell'autonomia (Capello 2004; Fabei 2014): l'indipendenza per il Marocco significa ribadire la propria appartenenza all'Islam, riconosciuto come il fondamento culturale e religioso del paese.

«Il Maghreb arabo ad opera dell'Islam è sorto, per l'Islam ha vissuto e nell'Islam andrà avanti nella sua vita futura» (Rubinacci 1952: 17) recita un articolo scritto nel

1934 da al-Wazzani, una delle figure intellettuali di spicco nella lotta per l'indipendenza.

Rivoluzione politica e appartenenza religiosa risultano strettamente integrate: l'Islam viene riconosciuto e ribadito come il legame più forte che si instaura tra sultano e popolo, costituendo il fermento vivo della rivendicazione politica; non a caso il re del Marocco è tutt'oggi sia capo dello Stato e dell'esercito che capo dei credenti.

Testimonianza del radicato senso di appartenenza determinato dall'adesione all'Islam è il movimento di reciproco sostegno che i Paesi della lega araba si garantiscono nel corso delle guerre di indipendenza, sulla scia di un panarabismo e panislamismo crescenti (Brignon, Martinet, Rosenberg 1967; Fabei 2014).

Particolarmente interessante è il ruolo svolto dai mezzi di comunicazione di massa nella diffusione di uno spirito unitario e nazionale (Anderson, Eickelman 1999; Spadola 2004; 2013): la forza di propagazione veicolata dai giornali, dalla radio e dalla televisione sarà al centro anche del processo di affermazione di una versione dell'Islam scritturale che ha interessato il Marocco negli ultimi decenni.

Anche dopo la conquista dell'indipendenza, l'ombra del colonialismo, che introduce l'esperienza ambivalente della modernità (Geertz 1968; Pandolfo 2000), continua ad estendersi sul Marocco contemporaneo, condizionando la sua configurazione attuale e i processi che lo stanno profondamente trasformando.

2.Conformazione attuale

2.1. L'assetto politico

Il Marocco si costituisce dal 1962 come una monarchia costituzionale, sociale e democratica in cui il re – attualmente Mohammed VI, al trono dal 1999 – è come si diceva sia capo dello Stato che dell'esercito, oltre che capo dei credenti e discendente del Profeta – la dinastia a cui appartiene è quella *Alawide*, che vanta lo stesso lignaggio di Maometto.

In seguito al referendum del giugno 2011, risultato delle proteste che nella primavera dello stesso anno raggiungono anche il Marocco, il sovrano perde il potere di eleggere il Primo Ministro, il cui titolo spetta al leader del partito di maggioranza

relativa. Il sovrano, denominato *malik* al posto di *sultan* dopo la Liberazione, mantiene però il potere di approvare il governo e di revocare il Parlamento elettivo in qualsiasi momento per indire nuove elezioni.

Il potere del re si esercita attraverso il *Makhzen*, ossia l'apparato burocratico e repressivo gestito da governatori di nomina regia e dall'esercito; pertanto, nonostante in seguito alle proteste del 2011 il re abbia ceduto parte dei suoi poteri al Capo del governo, il *malik* mantiene il controllo di tutte le decisioni strategiche e, attraverso il consenso che spetta al re sulle decisioni del governo, continua ad esercitare un ampio controllo sulla politica del Paese.

Le recenti elezioni del 2016, che hanno registrato un'ampia mobilitazione anche della popolazione berbera, hanno confermato al governo il PJD, il Partito per la Giustizia e lo Sviluppo, già in carica dal 2011 e guidato dal primo ministro Abdelillah Benkirane; poiché però la maggioranza ottenuta dal PJD non era sufficiente data l'alta percentuale di voti ottenuta dal Partito Autenticità e Modernità, vicino al re Mohammed VI, le trattative per la formazione del nuovo governo hanno condotto alla nomina di Saâdeddine El Othmani, esponente del PJD, come Primo Ministro del nuovo governo.

La Costituzione del Marocco è stata emanata nel 1962 dal re Hassan II; sospesa nel '65 e poi rientrata in vigore nel '97, si configura come una legislazione per molti aspetti laica. Non tutti i comportamenti proibiti dal Corano, infatti, sono puniti a livello di legge, come invece accade in altri paesi in cui la religione ufficiale è l'Islam.

Nel 2004 il re Mohammed VI approva la riforma della *Mudawana*, il codice di diritto personale e di famiglia, che norma la poligamia, il divorzio, l'età minima per il matrimonio e stabilisce la molestia sessuale come reato²⁹.

La politica portata avanti da Mohammed VI, conosciuto e propagandato strategicamente come il «il re dei poveri», si configura in aperto contrasto rispetto al regime del padre Hassan II, noto come re dispotico e autoritario.

Viaggiando per il Marocco si nota come il riconoscimento del potere del sovrano sia continuamente, quanto obbligatoriamente, esplicitato: le foto del re, in vesti

²⁹ Per un approfondimento sulla configurazione del ruolo femminile nel diritto di famiglia marocchino si rimanda a Castellaccio, Giacalone, Cardini (2012).

istituzionali o nei momenti della sua quotidianità con la famiglia, sono esposte in qualsiasi ufficio pubblico, ostentata dimostrazione della propria adesione e della propria fedeltà al potere del sovrano.

Questo esempio risulta emblematico della configurazione del potere nel Marocco contemporaneo: l'esposizione della fotografia del re costituisce infatti il segno di un'ammirazione che sembra spontanea, ma che risulta anche imposta e fortemente propagandata, configurando, pertanto un obbligo da espletare (Tozy 1999).

Il consenso su larga scala su cui si fonda il potere del re risulta comunque fondato su una costrizione, creando un'ambivalenza tra spontanea adesione, consenso imposto e obbligo.

Nell'ultimo anno, a partire dal noto caso del pescatore rimasto schiacciato da una pressa dove era stato gettato il frutto della sua pesca, numerose sono le mobilitazioni che stanno attraversando il Marocco per chiedere migliori condizioni di vita e più diritti anche per i lavoratori più poveri, arrivando a mettere in dubbio, in qualche caso più isolato, la tenuta stessa della monarchia (AA V.V. 2016).

2.2. Modernizzazione e Islam scritturale

Siamo partiti da Fquih Ben Salah, diretti verso il paese natale di Amal³⁰, Hel merbaa.

La strada che conduce al paese lascia già intendere che il luogo dove ci stiamo dirigendo è una zona povera. La strada è sterrata, attorno campagna sterminata, l'unico centro abitato in cui passiamo è un ammasso di case in cemento distinte l'una dall'altra da stradine altrettanto sterrate in cui carri ostinati trainati da muli fanno lunghe manovre per passare.

Sembra un paese immobile, la gente seduta davanti alla porta di casa a guardare.

È un gennaio piuttosto freddo, non se ne vedono così da vent'anni dicono i telegiornali, ma oggi è spuntato il sole è la giornata è più mite.

La casa dei parenti di Amal è una casa molto modesta, somiglia ad altre in cui sono già stata. Ci sono case vecchie in terra cruda, abbastanza malmesse, e una struttura più nuova in cemento, gelida all'interno. In questa stagione il riscaldamento è fuori, sotto il sole di questa giornata limpida. [...]

Dopo poco ci raggiungono altri parenti di Amal che risiedono a Fquih Ben Salah, sono venuti apposta perché hanno annusato la possibilità di un incontro familiare, sono contenti, si salutano, si

30 Come si vedrà dettagliatamente nel capitolo IV, cui si rimanda, Amal è una donna marocchina attualmente residente in Italia. È stata la principale figura di mediazione durante la permanenza a Fquih Ben Salah.

abbracciano, si baciano sulle guance. Poi ci portano a fare un giro per il paese.

Due elementi mi colpiscono subito: la moschea e l'edificio adiacente, nuovi di zecca in un paese di rovine. Mi spiegano che quell'edificio è una scuola coranica, dove i bambini berberi vengono ad imparare il Corano. Di sottofondo si sente una sorta di nenia, una melodia recitata sommessamente; man mano che ci avviciniamo cominciamo a distinguere delle parole, recitate come se fossero una canzone.

Lungo il lato sinistro dell'edificio, seduti ai piedi del muro che dà sulla valle che mi fa ricordare che siamo in Africa, bambini dagli occhi a mandorla e i visi abbronzati snocciolano melodie coraniche che stanno fissando nella memoria.

L'impatto visivo e uditivo è forte, questi bambini sembrano dei piccoli monaci in formazione, i tratti del viso sembrano quasi orientali, i capelli tagliati cortissimi.

Diventeranno *imam*, mi dicono, o *foqha*³¹.

Le famiglie berbere che vivono sulle impervie montagne che circondano la vallata li mandano qui a studiare, per dargli un'educazione o semplicemente per garantirgli il cibo e il futuro che le montagne berbere non potrebbero offrirgli. Una volta a settimana alle famiglie è permesso fare visita ai bambini nella scuola coranica.

Ci fanno capire ben presto che non possiamo entrare, né tantomeno distogliere i bambini dalla ripetizione melodica dei versetti del Corano. Ci allontaniamo senza fare rumore, in silenzio, intimoriti dall'idea di poter infrangere l'atmosfera quasi surreale che risuona dalle parti della scuola.

(13 Gennaio 2017, Hel merbaa, luogo dove è nata Amal, a pochi chilometri da Fquih Ben-Salah)

Il resoconto etnografico appena riportato restituisce bene l'idea della centralità della dimensione religiosa nella vita delle persone e della sua penetrazione sempre più capillare, sia in termini di diffusione dei luoghi di culto che a livello di strutture di formazione e educazione coranica.

A partire dagli anni Ottanta del secolo scorso il Marocco ha visto il progressivo diffondersi di una versione scritturale dell'Islam, come evidenziato nel capitolo II, basata su un'interpretazione letterale del Corano prima preclusa alla maggior parte della popolazione e ad oggi possibile grazie all'incremento dell'alfabetizzazione e alla diffusione dei mezzi di comunicazione di massa che ne hanno reso possibile la propagazione (Spadola 2004; 2013).

Si è cioè creata una profonda interconnessione tra modernizzazione, sviluppo tecnologico e adesione a un Islam riformato, che ha gettato le basi dell'attuale

³¹ Plurale di *fquih*, ossia un esperto di scienza religiosa, erudito che conosce il Corano a memoria e che quindi può insegnarlo ad altri.

configurazione del paese e innescato i processi di trasformazione che ancora lo caratterizzano (Eickelman 1976; Rabinow 2007).

L'affermazione di un Islam scritturale è stata cioè veicolata da un accesso al Corano diretto, reso possibile dall'incremento dell'istruzione – e dal conseguente innalzamento del tasso di alfabetizzazione – e dalla diffusione capillare dei mezzi di comunicazione di massa come la radio e la televisione che, trasmettendo letture dei passi del Corano, hanno reso possibile una sua conoscenza puntuale e inequivocabile da parte di tutta la popolazione.

Non è quindi il senso di appartenenza all'Islam a cambiare, ma l'approccio alla dottrina, che determina una versione più ortodossa e più consapevole del messaggio islamico quotidianamente introiettato attraverso le pratiche cui un buon musulmano deve adempiere.

Come mette bene in luce Capello (2011), le pratiche e i rituali islamici si configurano come pratiche strutturanti, centrali nella costruzione della soggettività e configuranti uno specifico *habitus* (Bourdieu 1972): interconnettendo continuamente la dimensione individuale con quella collettiva, le pratiche islamiche veicolano l'incorporazione di dispositivi sociali che a loro volta vengono continuamente riprodotti nella performance della pratica.

L'elemento religioso si costituisce quindi come centrale nella costruzione dell'individuo marocchino, che si configura in primo luogo come credente musulmano: come già esplicitato, l'appartenenza religiosa è profondamente radicata e strettamente interconnessa anche con l'appartenenza nazionale, cosicché essere musulmani significa non solo aderire a una religione che regola e veicola uno specifico modo di esistere, ma anche affermare la propria identità nazionale, geografica, culturale. Come sottolinea Entelis (1989), esistono tre denominatori comuni che concernono la cultura marocchina: l'Islam, l'arabismo e il nazionalismo, così che appartenenza nazionale e appartenenza religiosa spesso si confondono e assumono caratteri ambivalenti.

Tenendo centrale il richiamo alla dimensione pratica e quotidiana (Bourdieu 1972) e l'idea che la fonte delle azioni umane risieda in un semi-conscio sistema di rappresentazioni e modelli che vengono interiorizzati e riprodotti in virtù della

continua esperienza di strutture sociali, è possibile interpretare le pratiche islamiche come dispositivi antropopietici (Remotti 1999, Capello 2011), ossia configuranti una peculiare forma di umanità.

Esistono specifiche pratiche che un buon musulmano deve assolvere. Le principali sono quelle previste dalla *Shari'a* e costituiscono i cinque obblighi fondamentali che ogni musulmano deve assolvere, i famosi “precetti islamici”: la testimonianza di fede (*sahahāda*); la preghiera canonica (*salāt*), da espletare cinque volte al giorno; l'elemosina rituale (*zakāt*); il digiuno durante il mese di Ramadan (*sawn*); il pellegrinaggio alla Mecca (*hajj*) almeno una volta nella vita. Alcuni di questi precetti impongono l'assolvimento di un dovere periodico, come il Ramadan, o un'azione da compiere almeno una volta nella vita, come il pellegrinaggio alla Mecca, altri regolano la quotidianità, configurando e suddividendo la giornata di ogni musulmano e richiamandola costantemente alla dimensione del sacro.

Lo stesso penetrante richiamo del muezzin distoglie il credente dalle peripezie della mondanità, ricordandogli che ciò che realmente conta è rimanere in contatto con Dio:

Questo canto ci ricorda che le cose davvero importanti non stanno nel lavoro, nel cibo, nelle cose che facciamo ogni giorno, ma stanno in Dio. Ci ricorda che oltre alla vita c'è anche la morte, perciò non dobbiamo pensare solo alle cose che facciamo per vivere, ma tenere la mente salda a Dio. (Amal, 43 anni, Fquih Ben Salah, Febbraio 2017)

La lettura antropopietica delle pratiche islamiche risulta pregnante per comprendere la configurazione che la lamentazione funebre ha assunto e sta assumendo in Marocco: parte integrante dell'Islam popolare marocchino, che ha costituito fino agli anni Ottanta (tenendo fede alla “soglia” emersa durante le interviste come momento di cambiamento) la religione concretamente vissuta e incarnata dalla popolazione (Westermarck 1926; Eickelman 1976; El Cheikh 2015), la lamentazione comincia a configurarsi come inconciliabile all'*habitus* islamico solo con l'affermazione della versione scritturale della dottrina, la cui osservanza impone un differente comportamento da seguire al momento del lutto.

L'Islam popolare marocchino, in altri termini, si è configurato per secoli condensando al suo interno anche elementi pre-islamici, come la lamentazione funebre, o pratiche

africane, come i rituali di possessione e de-possessione o il culto dei santi, che si sono strutturate come parte integrante dell'*habitus* religioso locale. Molto più che tramite il testo scritto, la religiosità marocchina è stata interiorizzata attraverso le pratiche che costruiscono la soggettività (Lawrence Rosen 1984; Capello 2011; Pandolfo 2000; Rahani 2009) e che per secoli hanno compreso anche comportamenti non prescritti dalla dottrina scritta, che configurava l'astratta formulazione del dogma che in quanto tale non corrispondeva perfettamente alla religiosità incorporata (Asad 1986; Fabietti 2011).

Per citare Asad (1986), l'Islam non si costituisce semplicemente come un insieme di simboli, ma si configura come un modo di vivere.

Proprio in base a tale considerazione, la progressiva affermazione di una versione scritturale, dogmatica, dell'Islam ha comportato una serie di trasformazioni nel modo di vivere, incidendo sulla scomparsa di alcune pratiche fino ad allora costitutive dell'Islam locale. La più precisa conoscenza dell'ortodossia religiosa ha portato infatti a una maggiore osservanza della dottrina, alla cui luce alcuni comportamenti sono stati inquadrati e interiorizzati come *haram* e, pertanto, progressivamente abbandonati.

L'affermazione dell'Islam scritturale è stata tuttavia un processo graduale – e, come si vedrà in seguito a proposito della lamentazione, non ancora pacificato – di cui merita mettere in luce i fattori e gli snodi fondamentali.

Determinante per l'affermazione di un nuovo *habitus* è stato, come si diceva, l'accesso diretto al testo sacro – con la dovuta precisazione che la lettura del Corano sui canali televisivi o sulle stazioni radio risulta sempre comunque mediata (Spadola 2004) – :

Nella società di Figuig tutto parte dalla religione. La religione non è sempre stata forte. Attualmente le cose stanno cambiando, per esempio la donna in lutto può uscire, ma solo quando c'è il sole. Un tempo erano più consacrate (*le donne*), ma ora c'è molta più gente che legge il Corano, la conoscenza è più profonda e più aperta e dunque molte cose non sono assunte come regole assolute, ma calate in un contesto che si comprende. La modernizzazione porta a un incremento della conoscenza. Per cui oggi è più forte la religione, perché si conosce di più. E ci sono cose che si possono fare e non si possono fare. Però c'è anche più tolleranza, più... apertura per certe cose. (Zahra, 39 anni, Figuig, Agosto 2015)

La «conoscenza più profonda» e la lettura diretta del Corano di cui parla Zahra nell'intervista citata rimandano alla considerazione dei fattori che ne hanno determinato la possibilità: come già accennato, il processo di modernizzazione ha giocato un ruolo fondamentale, comportando da un lato un incremento dell'alfabetizzazione, grazie all'introduzione dell'obbligo di istruzione primaria, dall'altro la diffusione di mezzi di comunicazione di massa e lo sviluppo delle vie e dei mezzi di trasporto che hanno ridimensionato l'isolamento dei contesti rurali e delle aree più impervie. L'insegnamento del Corano è infatti previsto fin dalla scuola primaria, oltre che nelle scuole coraniche, le cui sedi si sono non solo notevolmente diffuse sul territorio, ma risultano anche più facilmente raggiungibili grazie al miglioramento della rete dei trasporti.

Dagli anni Ottanta molte cose sono cominciate a cambiare, perché molta più gente è venuta a contatto con il messaggio del Corano, grazie alla televisione, alla radio, ai bambini che frequentano le scuole e imparano a leggere e possono leggere a casa il Corano anche a chi era analfabeta. Le nuove generazioni conoscono meglio il Corano perché hanno studiato. (Habib, 61 anni, Kasba Tedla, Gennaio 2017)

Particolarmente incisivo risulta il riferimento alla televisione come mezzo di diffusione del messaggio islamico, attraverso la vasta offerta di canali in cui vengono letti e commentati passi del Corano (Spadola 2004):

Latifa: «Ora c'è la televisione, che ormai è diffusa praticamente ovunque, e la televisione fa arrivare a tutti il messaggio del Corano, così ora tutti sanno come ci si deve comportare e come no, anche le donne nelle campagne».

Fatima: «Ci sono molti programmi che leggono passi del Corano e li commentano. Molte donne anziane che stanno in casa tengono la televisione accesa e così ascoltano il Corano. Per questo ora anche le donne sanno come è bene comportarsi. Prima non lo sapevano perché erano più... isolate, per ignoranza ecco». (Amal, Latifa e Fatima, Palazzolo sull'Oglio, Maggio 2015)

Ora c'è la televisione, così adesso tutti, anche chi non può leggere, chi non può spostarsi da casa, può conoscere quello che dice il Corano. (Cadija, 65 anni, Oued Zem, Agosto 2015)

Ospitati in diversi villaggi dove le condizioni di vita sono economicamente povere,

come nella regione di Kenitra o nei dintorni di Beni Mellal, colpisce vedere spuntare sui tetti di case di terra cruda o su tettoie di lamiera malridotte imponenti parabole e antenne televisive, così come dalle terrazze delle case nelle grandi città impressiona il mare di parabole che si staglia all'orizzonte, evidente testimonianza di come la televisione, a partire dagli anni Ottanta, sia entrata nelle case e ne sia diventata orpello fondamentale (Capello 2008).

Interessante a questo proposito è la lettura di Spadola dei mass media come intermediari della religione islamica (Spadola 2004; 2009): l'antropologo individua una strettissima connessione tra la diffusione dei media e la modernità islamica del Marocco, inquadrando come centrale il ruolo che gli strumenti tecnologici e la comunicazione di massa svolgono nel farsi portatori della moderna razionalità che aderisce alla versione scritturale dell'Islam, esorcizzando le pratiche che non vi si conformano come superstiziose rovine del passato.

Già al-Wazzani nel 1933 aveva individuato la potenza dei mezzi di comunicazione di massa, sia in termini di spettacolarizzazione che in termini di potenzialità di propaganda. A proposito del *dahir*³² che criminalizzava alcune manifestazioni pubbliche di pratiche e culti locali come quelli Aissawa, Hamadsha e Gnawa, che avevano attratto una spasmodica attenzione mediatica da parte di studiosi stranieri e dalla quale nello stesso tempo erano fomentati, così commentava al-Wazzani:

Before the establishment of the Protectorate these exhibitions of the possessed (*énergumènes*) were almost exclusively limited to the city of Meknes, where Sidi M'Hammed Ben Aïssa is buried and where, moreover, they were neither ostentatious nor built up as official festivals. [...] Beyond the Aissawas who head toward Meknes the number of sadistic spectators has risen steadily. The zeal of tourist and filmmakers has transported the image of these ignominies beyond the hills and seas to all four corners of the world, as if it were the present style in our country and defined the evolutionary social stage of our people (Spadola 2004:144).

Al di là dei contenuti – essendo al-Wazzani un colto intellettuale la sua posizione è molto vicina a quella della Grande Tradizione islamica (Redfield, Singer 1954; Asad 1986) – l'estratto citato mette in evidenza il ruolo che i mass media svolgono non solo

³² Decreto reale, sancito dal re come norma di legge e approvato dal Parlamento.

come potenti mezzi di propaganda, ma anche come strumenti di rinforzo del senso di appartenenza del musulmano a un'astratta comunità-pubblico su larga scala (Eickelman, Anderson 1999; Spadola 2004).

La dimensione collettiva che connette l'individualità alla comunità degli ascoltatori o degli spettatori non si configura solo come anonima e di massa, ma veicola una comune partecipazione a qualcosa, nel caso dei canali religiosi alla *umma*, percepita come pubblico di tutti coloro che nello stesso istante partecipano della medesima trasmissione del messaggio di Dio.

(Religion in the public sphere) contributes to the recognition that such a public is not mass and anonymous, but defined by mutual participation – indeed by performance. In this sense, which Benedict Anderson (1991: 37-46) refers to as a growing sense of reading together, the public sphere emerges less from associations, more strictly the domain of civil society, than from ways of dealing confidently with others in an expanding social universe of shared communication (Anderson, Eickelman 1999:16)

È esattamente questo, secondo Spadola, l'aspetto dei mezzi di comunicazione di massa che cambia il modo in cui la religione e le pratiche religiose vengono percepite. Il messaggio islamico veicolato dai mass media, infatti, configura una comune aderenza alla religione, facendo partecipare il singolo a un orizzonte universale di cui è parte integrante e attiva.

Il meccanismo messo in atto dai mass media risulta pertanto ambivalente: essi rafforzano l'appartenenza alla comunità dei credenti nello stesso momento in cui isolano l'ascoltatore entro una dimensione privata, costruendo soggettività formate sull'interiorizzazione dello stesso messaggio, ma prive di una effettiva dimensione comunicativa nel momento in cui esso viene introiettato.

Come era avvenuto nel processo di costruzione di un'identità nazionale, i mass media si configurano come nuovi intermediari, capaci di creare una dimensione di partecipazione pur in assenza di un'effettiva compresenza degli individui: l'identità nazionale, così come l'identità panislamica, richiedono la fede in un'alterità sconosciuta la cui presenza è rimpiazzata dall'incontro mediatico (Eickelman 1976, Spadola 2004).

In questo senso è possibile affermare con Eickelman (1976) che i mass media hanno rimpiazzato il ruolo di intermediario tra i credenti e Dio prima rivestito da altre figure, come ad esempio i santi o i *jinn* (Spadola 2004; 2009): un medium rimpiazza l'altro, si potrebbe dire.

2.3. Verso una riconfigurazione dell'*habitus*

Ciò che emerge dal materiale raccolto sul campo è la percezione di una netta – almeno a parole – divisione tra un *prima* e un *dopo*: gli anni Ottanta del secolo scorso vengono genericamente individuati come soglia di separazione tra “un prima” in cui era diffusa una maggiore ignoranza del testo e “un dopo” illuminato dalla conoscenza diretta e capillarmente diffusa del Corano e della Sunna che normano il buon vivere.

Durante un'intervista ad Habib, cognato di Amal, di origine araba e residente a Kasba Tadla, ci siamo imbattuti nella figura di 'A'isha Qandisha, detta anche Lalla³³ 'A'isha. Nella tradizione marocchina Lalla 'A'isha è un *jinn* femminile, che appare solitamente agli uomini che si trovano da soli sotto le sembianze di una donna bellissima dalla cui lunga veste spuntano però piedi di cammello. Per un uomo l'incontro con Lalla 'A'isha può provocare un profondo turbamento psicologico o determinare una vera e propria possessione, che può incidere anche sui comportamenti sessuali o in alcuni casi causare uno stato di impotenza.

La spiegazione data da Habib a questa figura capace di prendere possesso del corpo e mente della mente degli uomini, sembra tuttavia volersi discostare dall'immaginario diffuso:

Quando c'erano i francesi lei era una combattente marocchina per la liberazione e, siccome era molto bella, prometteva ai francesi di ballare per loro fungendo da esca, così li attirava di notte in luoghi isolati dove i marocchini tendevano ai militari francesi degli agguati. È da lì che deriva questa storia, sono i francesi ad aver dato questo nome a questa ragazza. In realtà non ha poteri sugli uomini, non li può possedere... Questo si credeva prima. (Habib, 61 anni, Kasba Tadla, Gennaio 2017).

Nelle parole di Habib si rileva una volontà di affermare una consapevolezza diversa

³³ *Lalla* significa 'signora' e costituisce il corrispondente femminile al termine *sidi*, utilizzato per indicare santi o marabutti. 'A'isha Qandisha è uno dei *jinn* femminili più caratteristici della tradizione marocchina.

rispetto a quella diffusa “prima”, come a segnare uno scacco tra un modo di vedere offuscato e uno finalmente illuminato dalla verità. Il potere di possessione di Lalla 'A'isha viene negato, relegato all'ambito del superstizioso e la spiegazione della leggendaria figura della tradizione marocchina sostituita con una delucidazione quasi politica, che non incide con quanto affermato dalla dottrina. Il Corano, infatti, parla esplicitamente dei *jinn*, ma nega qualsiasi possibilità di contatto tra questi e il mondo degli umani; la spiegazione di Habib, pertanto, intende negare la figura di Lalla 'A'isha come *jinn* capace di possedere gli esseri umani, tacendo ogni riferimento a tale interpretazione.

La separazione tra un prima e un dopo viene citata anche a proposito della ritualità funebre: «Tutto questo (*riferito alla lamentazione*) succedeva prima degli anni Ottanta, adesso c'è la “*morte modèrne*”» spiega Habib durante una delle nostre conversazioni nella sua casa di Kasba Tadla.

O ancora:

Si è trasformato il modo di piangere. C'è ancora il modo collettivo di piangere, ma è cambiato dal punto di vista della religione, dal negativo al positivo, cioè dal vivere la morte come tradimento del creatore all'accettare la morte come richiamo a Dio. (Dounia, 44 anni, Oulad Bouchaayb, Luglio 2015).

L'aspetto rilevante è la percezione di un cambiamento, come evidenziato chiaramente dalle parole di Habib e della donna del villaggio di Oulad Bouchaayb, nella provincia di Kenitra, di una trasformazione dell'*habitus* potremmo dire, che emerge come necessità di dimostrare una presa di distanza più che come tentativo di rappresentare uno stato di cose. I processi di cambiamento sopra descritti, cioè, sembrano configurare una trasformazione ancora in fase di stabilizzazione proprio in virtù del continuo rimarcare la differenza tra lo stato di cose attuale e quello "precedente".

L'importanza che l'Islam riveste nella costruzione identitaria risulta qui evidente, così come appare marcata l'adesione a una religiosità moderna: l'osservanza dei dettami islamici risulta così pregnante da dover ribadire l'ortodossia attuale come prodotto consapevole di una fede rinnovata, giustificando le discrepanze del passato come una

carente conoscenza del messaggio del Profeta, e non certo come una sua voluta inadempienza.

Ciò detto, va rilevato anche un ulteriore fenomeno implicato dall'adesione all'Islam moderno che è possibile definire, per certi aspetti, come un processo di progressiva omologazione delle usanze locali alle pratiche islamiche. Nella misura in cui il radicamento religioso si configura come centrale nella costruzione identitaria, il rispetto dei comportamenti che un buon musulmano deve seguire risulta determinante e, dal momento che ognuno ad oggi può essere informato sul messaggio del Corano, l'abbandono di ciò che non è conforme alla dottrina diviene decisivo.

Chiacchiero con Habib mentre camminiamo per Kasba Tadla. Scopriamo che ha lavorato con molte persone sulle montagne berbere; mi dice che la modernizzazione sta cambiando le cose e che l'Islam ha omologato tradizioni diverse. Habib è un uomo di cultura, parla bene il francese e usa una terminologia specifica.

Habib: «Le nuove generazioni abbandonano tutto ciò che è pre-islamico. E in questo processo di abbandono ci sono cose buone e cose non buone... le cose buone della tradizione rimangono, quelle cattive vengono estirpate». (Diario di campo, Kasba Tadla, 11 Gennaio 2017).

3. Ritualità funebre

Una mattina Amal rientra a casa con la notizia della morte di un suo lontano parente. Mi sorride, la felicità di poter offrire un “caso di studio” per la mia ricerca. Mi propone di andare con lei a fare visita alla famiglia; questa volta Francesco non può seguirci, perché uomini e donne occupano spazi e ruoli diversi in questa circostanza.

Non essendo una casa molto grande, avvicinandoci all'abitazione vediamo montato all'esterno il tipico tendone per accogliere gli ospiti: dentro, così come in casa, ci sono solo donne, i pochi uomini presenti sono raccolti dietro al tendone, in piedi. Parlano tra loro in piccoli gruppi.

Appena ci affacciamo all'interno del tendone è il tripudio di colori a catturare il mio sguardo: le donne vestono gli abiti tradizionali con veli dai colori sgargianti che spiccano nell'atmosfera piovosa di questo gennaio particolarmente freddo.

Salutiamo la madre di Amal che, nonostante i suoi ottant'anni, si è recata dalla famiglia come prevede il Corano. L'interno della casa è ugualmente pieno di donne, molte delle quali corrono da una parte all'altra per assicurarsi che il tè sia servito a tutti gli ospiti. Nell'altra stanza, appartenente alla casa a fianco, stanno preparando il *cous cous* che verrà servito tra poco.

La vedova si trova al piano superiore, letteralmente circondata da altre donne; è vestita di bianco, per

cui spicca tra la folla. Piange, ma non in maniera troppo manifesta. Accanto a lei una donna cerca di consolarla e di placarla.

Nella stanza c'è un'altra donna, molto più giovane, vestita di bianco: è venuta a fare visita alla famiglia e a portare il proprio il lutto. La giovane donna ha perso il marito all'estero per lavoro qualche settimana prima, veste di bianco per condividere il lutto con la vedova; la sua espressione è grave, seria, e talvolta piange sommessamente.

Non c'è silenzio assoluto, ma si respira un clima di grande rispetto: dopo aver salutato la vedova e invocato su di lei la benedizione di Allah torniamo al piano di sotto, dove c'è un po' di posto per sedersi e dove il contesto sembra meno intimo.

Al piano terra la situazione è più caotica, vista anche la presenza di bambini che, senza rendersi conto di quanto sta succedendo, corrono da una parte all'altra della casa gremita di ospiti. I più piccoli strillano in braccio alle loro mamme o alle loro nonne e immancabilmente altre donne intervengono per aiutare a placare il pianto.

Amal ed io ci sediamo e attendiamo il *cous cous* – non sta bene lasciare la casa senza aver consumato il pasto che viene preparato. Un bambino, sarà sui tre-quattro anni, si avvicina a me, incuriosito dalla strana presenza di una donna europea.

La donna seduta accanto me lo guarda seria e cerca di contenerlo; non capisco quello che gli dice, ma sembra che lo stia rimproverando perché deve portare rispetto, c'è un lutto in casa. Dal fondo della stanza la voce acuta di una vecchia signora, che Amal mi dice avere novant'anni, risolve la situazione chiamando a sé il bambino e sorridendogli. L'autorità dell'anziana signora è evidente e la donna non si fa il minimo problema a tenere un tono di voce molto più alto rispetto a quello delle altre donne presenti in casa, rimproverando le vicine che si stanno occupando del cibo perché il *cous cous* tarda ad arrivare.

Le tradizioni vanno rispettate e i compiti devono essere espletati affinché tutti mangino e poi si sentano liberi di lasciare la casa. In ogni stanza della casa e sotto il tendone sono state montate delle casse che riproducono in sottofondo la lettura di alcuni passi del Corano.

Nessuna manifestazione di pianto che possa avvicinarsi a una lamentazione, solo il pianto contenuto della vedova, consolato dalle donne che ha accanto, che sono probabilmente quelle più vicine alla famiglia.

Una volta mangiato il *cous cous*, e dopo aver salutato un'altra anziana signora (di cui non comprendo il grado di parentela) e aver ricevuto la sua benedizione, Amal ed io lasciamo la casa. (Fquih Ben Salah, Gennaio 2017)

La diapositiva appena presentata descrive una fase del rituale funebre attualmente espletato in Marocco, l'unica a cui ho potuto assistere. Il momento sopra riportato descrive la visita alla famiglia del defunto, da cui per tre giorni parenti e conoscenti si

recano per dimostrare la propria vicinanza e per condividere, come prescritto dalla religione islamica, il momento della morte.

Nel caso riportato è possibile rinvenire molti degli elementi centrali nella ritualità funebre marocchina: la dimensione comunitaria attraverso cui viene vissuto il lutto, la divisione dei ruoli tra donne e uomini, la lettura del Corano, la rilevanza di elementi materiali come il cibo che viene offerto agli ospiti e che trova il suo culmine nell'*Asha el mait*, la cena che si svolge dopo la sepoltura del morto (Capello 2005; Franceschi 2002).

Il rito funebre marocchino condensa elementi religiosi, prescritti dal Corano e dalla Sunna, che lo rendono uniforme nelle diverse regioni del paese, ed elementi che non derivano da prescrizioni coraniche, ma che fanno altresì parte della ritualità ufficiale.

La pratica funebre comunemente diffusa in Marocco consta quindi di una precisa serie di momenti rituali prescritti dal Corano attorno ai quali si sono condensate «elaborazioni popolari delle istituzioni religiose islamiche sulla base dei valori sociali marocchini» (Capello 2005: 97), come nel caso dell'*Asha el mait*.

Accanto a questa ritualità ufficiale esistono poi tradizioni locali, ancora in uso in alcune regioni – come nel caso di Figuig – ma in generale presenti in maniera sempre più liminare. La pluralità di pratiche e credenze descritta da Westermarck (1926) all'inizio del XX secolo, che configurava un ricco bagaglio di differenze e particolarità locali, sta quindi scomparendo inglobata da un generale processo di omogeneizzazione fondato sull'osservanza del rito islamico.

Un aspetto interessante emerso dall'analisi dei dati raccolti in Marocco è la necessità, da parte dell'interlocutore, di scindere il tradizionale dal religioso nella spiegazione delle pratiche diffuse nel momento della morte.

Un esempio è costituito dalle parole di Aasmae, un'anziana donna berbera di Figuig, piccola oasi al confine con l'Algeria:

Quando il marito di una donna muore, il periodo di lutto è di quattro mesi e dieci giorni. A casa della vedova si reca un'altra donna che ha perduto suo marito in passato, la aiuta a fare la doccia e le fa indossare una veste bianca, che non deve brillare, deve essere modesta, senza fronzoli. Quando esce dalla doccia si copre gli occhi, entra in camera, guarda i suoi gioielli, li tocca e li lascia lì perché è proibito indossarli durante il lutto.

Questo lo dice la nostra tradizione, non la religione. La donna chiude i gioielli in una scatola e per quattro mesi e dieci giorni non li mette più. Durante questo periodo non deve incontrare uomini... questo invece è una cosa che ci dice la religione. Quando esce dalla camera non si trucca per niente, e solo dopo il periodo di reclusione può andare al cimitero.

(...) Quando muore qualcuno sono i vicini che portano cibo. Per quattro giorni non si accende il fuoco in casa, questo è legato alla religione perché dice che porta il diavolo. (Aasmae, 82 anni, Figuig, Agosto 2015)

O ancora come specifica Fatima, una delle donne intervistate in Italia a Palazzolo sull'Oglio:

Per tre giorni quando muore qualcuno non si può accendere il fuoco in casa. Non lo dice la religione questo, però lo facciamo... è una tradizione. (Fatima, 33 anni, Palazzolo sull'Oglio, Maggio 2015).

Tale esigenza, che testimonia in effetti una confusione rispetto all'attribuzione di alcune usanze al rito funebre “tradizionale” o a quello religioso, è indice di un processo tutt'ora in atto che sta riformulando l'Islam marocchino secondo la versione scritturale già citata. Infatti, l'Islam scritturale richiede una precisa consapevolezza dei comportamenti che un buon musulmano deve espletare e, per contro, l'inquadramento di quelli che non deve tenere; d'altro canto l'Islam popolare si configura composto di una serie di pratiche, di cui alcune non previste dal testo sacro, inquadrate in quello che fino ad oggi costituiva l'*habitus* religioso popolare, da cui ora si intende invece prendere le distanze. La confusione che talvolta emerge nelle parole degli interlocutori, unita al tentativo di tracciare una distinzione tra tradizionale e religioso – che in molti casi sembra porsi per l'interlocutore come un'operazione necessaria – può essere pertanto interpretata alla luce di un processo di trasformazione ancora in atto.

Quello che tuttavia emerge con chiarezza è la volontà per il credente marocchino di non compiere comportamenti proibiti dal Corano come, appunto, la lamentazione.

Prima di completare la descrizione della ritualità funebre vigente attualmente in Marocco, va precisato un aspetto decisivo che la caratterizza e che concerne la dimensione comunitaria che risulta implicata nel momento della morte (Westermarck

1926; Yassine 2000; Franceschi 2002; Capello 2005).

Senza la partecipazione della comunità al lutto che colpisce una famiglia non solo sarebbe più difficile la gestione della sofferenza, ma non sarebbe possibile espletare le pratiche funerarie previste dal rito ufficiale: in Marocco, infatti, non esistono agenzie funebri ed è quindi la comunità a provvedere all'organizzazione e alle spese per il lavaggio del corpo, la sepoltura e l'accoglienza degli ospiti. La morte è un evento che non colpisce solo il singolo, ma coinvolge l'intera comunità, che è quindi chiamata a rivestire un ruolo centrale.

In alcuni contesti esistono delle vere e proprie associazioni volontarie che si occupano di gestire e organizzare le pratiche funerarie, senza retribuzione, come nel caso di Rachid, amico di infanzia di Nabil:

Portiamo avanti questa attività da dieci anni ormai, prima lo faceva nostro padre. Il nostro quartiere è il primo a offrire questo genere di servizi, e pian piano è una pratica che si sta diffondendo.

[...] Quando muore qualcuno si fa una colletta: si raccolgono soldi dicendo alla gente, "è morto tal dei tali" e la gente dona quel che può. Non capita mai che non riusciamo a raggiungere la somma necessaria, riguardo alla morte c'è un grandissimo rispetto, per cui ognuno dona qualcosa. Solitamente non avanza niente, si utilizza tutto quello che si è raccolto, ma in caso rimanga qualcosa i soldi vengono usati per acquistare il materiale necessario per tutti. (Rachid, 44 anni, periferia di Kenitra, Luglio 2015)

Il «materiale necessario» consiste in una grande tenda adibita a ospitare chi viene a fare visita alla famiglia del defunto, nel lenzuolo di stoffa bianca che serve per avvolgere la salma e in tutto ciò che serve per il lavaggio del corpo, nel cibo che i vicini preparano per la famiglia del defunto e per gli ospiti.

Il rito islamico consta principalmente di tre fasi: il lavaggio del corpo del defunto e il suo avvolgimento in un lenzuolo di stoffa bianca, la sepoltura – che generalmente avviene entro le ventiquattr'ore dal decesso ed è solitamente gestita dai soli uomini – e la veglia a casa della famiglia del defunto che dura tre giorni e si conclude con l'*Asha el mait*.

Attorno a questi tre momenti fondamentali si condensano, laddove permangono, elementi tradizionali, come particolari profumazioni che vengono disposte dopo il

lavaggio del defunto o specifici comportamenti che la vedova deve seguire o, fino a qualche decennio fa, la lamentazione funebre da parte delle donne.

Non appena viene dichiarato il decesso, cominciano le pratiche di purificazione del corpo: due persone esperte del Corano, due donne nel caso di una donna e due uomini nel caso di un uomo o, in alcuni casi, il *fqhi* stesso, espletano il lavaggio islamico, *al ghusl*, procedendo secondo la prescrizione coranica.

In un primo momento viene svolto il lavaggio rituale piccolo, «*al wudu*» – quello che viene quotidianamente compiuto durante le abluzioni prima delle preghiere alla moschea – e poi quello grande, «*al ghusl*». Vengono lavati prima i genitali del defunto e poi, dopo essersi lavati le mani, la bocca, il naso, la faccia, le orecchie, le braccia, dietro la testa e infine i piedi della salma, lavando ognuna di queste parti rispettivamente tre volte (Franceschi 2002).

Una volta terminato il lavaggio rituale il corpo viene avvolto in un lenzuolo di stoffa bianca, «*kafan*», uguale per tutti indipendentemente dal genere, dall'età e dallo stato sociale, entro il quale il corpo verrà seppellito.

Il lavaggio è accompagnato dalla recitazione di preghiere solitamente gestite dal *fqih*, che generalmente comprendono la sura di Yassin, (Corano XXVI), la sura di Giuseppe (Corano XXII) e la *Burdah*, il canto in onore del Profeta.

La sepoltura è invece espletata dai soli uomini, che si occupano sia del trasporto del corpo al cimitero che del seppellimento: in mancanza di vetture predisposte al trasporto della salma – che possono essere camion o carri – e dove la distanza tra il centro abitato e il cimitero lo permette, il corpo viene trasportato su una portantina di legno sollevata sulle spalle da quattro uomini.

Una volta al cimitero, mentre il *fqih* recita passi del Corano, viene scavata una fossa dove viene posizionato il corpo avvolto nel lenzuolo, poggiato sul fianco destro e con il volto in direzione della Mecca. Il corpo viene poi ricoperto di terra; la lapide è molto semplice, senza fotografia del defunto, e presenta solo il nome e le date e i luoghi di nascita e morte.

Il perimetro della tomba viene poi circondato da pietre e al centro, in corrispondenza dei piedi del defunto, viene posta una pietra in verticale o in orizzontale per indicare il genere del defunto: pietra orizzontale per gli uomini, verticale per le donne.

Esistono anche tombe in muratura, spesso adornate con piastrelle, visibili soprattutto nelle città dove il tenore di vita è più alto che nelle zone rurali, ma la bara di legno risulta assente nella tradizione islamica. Unica eccezione è costituita dai casi di rimpatrio del corpo, per cui la salma deve essere per legge trasportata sigillata in una bara di legno.

Tale circostanza, dettata da una pratica – quella del rimpatrio del corpo – che si sta diffondendo a seguito del forte flusso migratorio che a partire dagli anni Ottanta ha interessato cospicuamente il nord Africa, introduce elementi di cambiamento che vengono adattati entro la tradizione ufficiale.

Questi elementi di adattamento del rito a esigenze nuove si riscontrano anche rispetto ai tempi della sepoltura. Come si è detto, il rito prevede l'inumazione della salma entro le ventiquattr'ore dal decesso, affinché il corpo venga seppellito purificato e per impedire che cominci il processo di putrefazione. In considerazione delle esigenze legate al fenomeno migratorio, tuttavia, in molti casi i tempi di sepoltura vengono aumentati, al fine di permettere a tutti parenti più stretti del defunto, anche a quelli residenti all'estero, di tornare in Marocco per dare l'estremo saluto al proprio caro.

Quando muore qualcuno si sbrigano le procedure di sepoltura tutte in una giornata, ma oggi questa usanza sta cambiando perché c'è parecchia emigrazione, dunque si fa aspettare il corpo perché i figli possano tornare a vederlo.

Per un figlio è importante tornare in tempo per vedere il padre, o la madre, l'ultima volta e per poter essere presente al funerale. (Aasmae, 82 anni, Figuig, Agosto 2015)

Il terzo elemento della ritualità funebre marocchina, che in realtà comincia e avviene in concomitanza con le due fasi precedenti, concerne l'accoglienza di coloro che si recano presso la famiglia del defunto a portare conforto e a condividere il lutto.

La casa del defunto viene quindi allestita per accogliere un cospicuo numero di persone: se la casa non è sufficientemente grande, come spesso succede in città o nei piccoli centri urbani dove le abitazioni sono ammassate una accanto all'altra, viene montata una tenda all'esterno, in alcuni casi per strada. La tenda in questione viene solitamente noleggiata o messa a disposizione dalle associazioni volontarie, laddove esistono.

Fondamentale è la preparazione del cibo da offrire agli ospiti durante i tre giorni di lutto e per l'*Asha el mait*: anche in questo caso è la comunità, nella fattispecie le vicine di casa, a cucinare per la famiglia colpita dal lutto, nella misura in cui il fuoco non può essere acceso per tre giorni nella casa del defunto, al fine di tenere il diavolo lontano.

Come si è visto nella diapositiva etnografica riportata all'inizio del capitolo, sono le donne ad occuparsi della casa, dell'accoglienza e del cibo.

La lamentazione veniva generalmente praticata in questo spazio occupato dalle sole donne, anche se nella regione intorno a Fquih Ben Salah sono numerose le testimonianze che raccontano di donne che lamentavano sul carro con cui il defunto veniva trasportato al cimitero.

Era molto legata a suo padre. Era incinta e si trovava sul carro con cui stavano trasportando il corpo. Mentre lamentava il padre defunto, saltò giù dal carro in mezzo a queste piante spinose. Andò in coma e poi morì, perdendo anche il bambino. (Samir, fratello di Amal, 43 anni, Fqhi Ben Salah, Febbraio 2017)

I tre giorni di lutto si concludono infine con la già citata *Asha el mait*, che riunisce le donne e gli uomini della famiglia – che tuttavia mangiano generalmente in luoghi separati – a casa del defunto. In alcuni casi, tuttavia, l'*Asha el mait* viene svolta il primo giorno di lutto, lo stesso in cui viene seppellita la salma.

Lo spazio della consumazione del cibo viene descritto da Thomas (1975; 1985) come un momento in cui, a livello simbolico, si consuma e si assume il morto reintegrandolo, attraverso la consumazione di alimenti vitali, nella famiglia e nella comunità.

La cena del morto diventa quindi l'occasione per reintegrare il defunto sotto una nuova forma, così come avviene durante la visita alla tomba, quando le donne portano cibo da offrire ai mendicanti o da mangiare in compagnia del defunto.

Un'altra interpretazione possibile è il richiamo al cibo come elemento vitale, volto non solo a una reintegrazione del morto, ma a una rigenerazione simbolica della famiglia dopo la perdita provocata dalla morte (de Martino 1958; Di Nola 1975).

Il cibo durante l'*Asha el mait* ha inoltre un valore ostentativo, nella misura in cui

manifesta il potere e il rango della famiglia (Thomas 1985; Franceschi 2002). Come si era già osservato nel capitolo II a proposito della lamentazione funebre nelle società antiche del Mediterraneo, la ritualità funebre condensa più funzioni sociali, tra cui quella di evidenziare il prestigio della famiglia (Suter 2008).

Le ritualità funebri non si esauriscono tuttavia nei primi, intensi, tre giorni di lutto, ma prevedono visite alla tomba e commemorazioni a lungo termine: alle donne è permesso recarsi alla tomba a partire dal terzo giorno anche se, come mette bene in luce Franceschi (2002), tale tradizione sta cambiando, permettendo alle donne di andare alla tomba anche prima.

Prima le donne dovevano essere accompagnate alla tomba per assicurarsi che non si facessero del male, ora no, possono anche andare da sole. (Souad, madre di Amal, 84 anni, Fquih Ben Salah, Febbraio 2017)

Solitamente ci si reca al cimitero il venerdì, o in occasione di altre festività come l'inizio dell'anno nuovo, il giorno dell'*Ashur* e il ventisettesimo giorno di Ramadan. Durante la visita al cimitero la tomba viene aspersa con l'acqua, vengono recitate le preghiere e vengono mangiati datteri o fichi secchi, latte e pane, portati in offerta al morto e dati in carità ai mendicanti che di consueto stanziavano alle entrate dei cimiteri. Nel caso in cui una donna rimane vedova del marito, il lutto si estende per un periodo notevole, che può durare quaranta giorni, periodo necessario per appurare che la donna non sia incinta dello sposo defunto, o quattro mesi e dieci giorni.

Durante questo periodo la donna non esce di casa, veste di bianco e non si fa la doccia. Anche in questo caso l'osservanza di queste pratiche si sta ammorbidendo, anche se restano vive alcune prescrizioni:

La vedova non si mette i vestiti più belli, al contrario, porta un abito bianco, non si trucca, non si mette gioielli. Per quaranta giorni le donne della famiglia e i vicini stanno in regime contenuto. [...] Le donne lasciavano i capelli lunghi. Se durante il lutto la donna si tagliava i capelli e moriva qualcuno, si credeva che fosse colpa della donna. [...] Sono le altre donne a decidere quando finisce il tempo del lutto, quando vengono a cambiare i vestiti e a fare la doccia alla vedova. (Habib, 61 anni, Kasba Tadla, Gennaio 2017).

Denso di tradizioni locali risulta il lutto che la vedova deve portare nella regione berbera della già citata oasi di Figuig, al confine con l'Algeria:

Aasmae: «Il lutto della vedova dura quattro mesi e dieci giorni. Durante questo tempo non esce di casa e non si cambia i vestiti; rimane sempre vestita di bianco. Poi ci sono differenze anche a seconda dell'età. Per esempio una donna di trent'anni non può accogliere in casa uomini giovani durante il lutto, ma per una donna più anziana non sarebbe un problema.

[...] Succede così: a casa della donna si reca un'altra donna che ha perduto suo marito, la aiuta a fare la doccia e le fa indossare una veste bianca, che non deve brillare. Quando esce dalla doccia si copre gli occhi, entra in camera, guarda i suoi gioielli, li tocca, perché è proibito indossarli. Chiude i gioielli in una scatola e per quattro mesi e dieci giorni non li mette più. Durante questo periodo non deve incontrare uomini. Quando esce dalla camera non si trucca per niente. Dopo il periodo di reclusione, può andare al cimitero».

Meriem: «Ultimo giorno della prigione!»

Aasmae: «La stessa donna che l'ha aiutata per la prima doccia, al termine del periodo di lutto, la accompagna a farsi un'altra doccia, porta i trucchi, porta qualche gioiello e qualcosa di seta. Una volta, tempo fa, la vedova portava durante i primi giorni un foulard fermato con un filo verde, che toglieva per lavarsi ma che non lavava mai. L'ultimo giorno il filo veniva tagliato.. Veniva un uomo nero e tagliava il filo e con lo stesso coltello con cui lo aveva tagliato uccideva un montone. E poi veniva invitata la gente per mangiare il montone».

Io: «Perché c'è questa tradizione di un uomo nero che taglia il filo?»

Aasmae: «Perché un tempo qui erano ricchi e avevano schiavi africani; ogni famiglia ha i suoi schiavi. Gli schiavi erano sempre legati a tutto ciò che è lutto o a tutto ciò che è festa, anche durante i matrimoni avevano una presenza precisa.

[...] Dopo queste attività dell'ultimo giorno in casa, la donna esce in giardino, va a vedere la verdura e raccoglie qualcosa, e dal giardino va direttamente al cimitero, accompagnata da tutte le persone che ci sono. Dopo va da suo padre, o dai fratelli e dalle sorelle, cena e dorme con loro e torna a casa solo il giorno dopo. Va alla sorgente, si lava e poi rientra. Va da qualcuno della famiglia, e poi ricomincia la vita normale.» (Aasmae, 82 anni e a Meriem, 31 anni, Figuig, Agosto 2015)

Come si può notare il momento del lutto prevede tutta una serie di pratiche rituali che regolano e scandiscono i momenti della giornata e le commemorazioni successive, configurando specifici comportamenti da seguire al fine di preparare adeguatamente il defunto alla vita ultraterrena e reintegrare i familiari alla «vita normale».

Quest'ultimo aspetto risulta particolarmente rilevante ai fini della considerazione

della lamentazione funebre: come già evidenziato, il rito funebre si configura come momento decisivo in grado di gestire il processo di separazione che chi rimane deve operare nei confronti di un “prima”, costituito dallo spazio ancora abitato dal morto, per reintegrarsi in un nuovo spazio quotidiano irrimediabilmente differente.

È nella gestione di questo fondamentale quanto doloroso passaggio che il rituale funebre riveste una funzione antropopietica (Remotti 1999; Capello 2011), nella reintegrazione dell'individuo e della comunità a un quotidiano in cui è possibile tornare solo dopo aver riconfigurato l'ordine esistenziale che tiene al mondo (de Martino 1958) e, quindi, solo dopo aver preso commiato dal defunto e dalla vita fino ad allora partecipe della sua presenza.

La separazione simbolica veicolata dal rito islamico si concentra su due aspetti fondamentali: la già citata dimensione comunitaria del lutto e l'accompagnamento con la preghiera di tutte le fasi del rituale.

Questi due elementi configurano la concettualizzazione della morte propria del pensiero islamico: la morte è un avvenimento universale che fa parte della vita e come tale va accettato e, poiché Allah è colui che conosce e decide l'inizio, l'ordine e la fine di tutte le cose, è in lui che bisogna riporre la fede anche quando la mente umana fatica a comprendere (Yassine 1988; 2000; Franceschi 2002). Poiché, inoltre, la fede in Allah connette l'individuo alla comunità dei credenti, la *Umma*, il momento della morte va gestito collettivamente, affinché le persone colpite dal lutto trovino forza nella comunità, nel comune radicamento nella fede islamica che sola può permettere la significazione e il superamento della morte.

La preghiera veicola tale affidamento a Dio, gestisce il comportamento incanalando il dolore nella speranza e nella fiducia in una salvezza futura e in un volere a cui ogni cosa deve essere sottomessa.

Il musulmano è convinto di questa cosa, del fatto che ci sono delle preghiere che ti mettono in pace. Quando uno prega Dio il cuore ti si rimette in pace. Quello che succede che supera la tua forza, subentra il Dio che ti aiuta. La preghiera è ammettere di non potere ed è, per questo, rassegnarsi a qualcuno, a Dio, che invece può. (Adil, 74 anni, Eassouira, Agosto 2015).

La reintegrazione dell'individuo e della comunità alla «presenza storica» (de Martino

1958) avviene quindi tramite il ricorso alla fede, espletato attraverso la preghiera che accompagna tutte le procedure previste dal rito islamico. Il superamento dell'evento doloroso avviene quindi tramite l'osservanza delle prescrizioni religiose e dunque agendo e affidandosi al volere di Allah.

Questa considerazione risulta estremamente importante al fine di comprendere sia il ruolo veicolato dalla lamentazione funebre entro la ritualità islamica che le modalità tramite cui il rito islamico sopperisce al vuoto lasciato dal pianto rituale in un contesto, come quello attuale, dove il lamento è stato bandito.

Se confrontate con le interviste citate nel capitolo II a proposito della lamentazione funebre, le parole di Adil, un artigiano e commerciante di tappeti conosciuto nel negozio che gestisce insieme a Youssef in uno degli innumerevoli vicoli della medina di Essaouira, mettono bene in luce come l'affidamento a Dio si faccia pienamente carico della gestione del lutto, laddove prima tale gestione era affidata anche al rituale del lamento.

Come infatti spiega Youssef nel medesimo incontro, il rituale della lamentazione svolgeva una funzione terapeutica, in grado di calmare le donne che lo praticavano e la famiglia afflitta dal dolore della perdita: «le loro parole di queste donne ricordano il defunto, lo richiamano e danno pace ai familiari».

Ancora più pregnanti sono le parole di Latifa, sedici anni, che durante l'intervista corale svolta nel luglio 2015 presso la casa dove abita a Oulad Bouchaayb, ribadisce come il lamento rituale sia radicato nelle donne che lo praticano, dal momento che

per un essere umano non è la parola di un religioso che ti fa placare il dolore o che ti può far smettere di lodare quello che il morto è stato in vita. *L'haram* non basta. (Latifa, 16 anni, Oulad Bouchaayb, Luglio 2015)

In queste parole emerge l'adesione al lamento funebre come rituale talmente integrato nell'*habitus* dell'Islam popolare da costituirsi come dispositivo cui affidare la gestione del proprio dolore al di là di quanto prescritto dal Corano.

Tale affermazione, che appare decisamente forte per un musulmano, richiede di essere contestualizzata: il villaggio di Oulad Bouchaayb, infatti, è situato in un'area rurale nella provincia di Kenitra, relativamente isolata dai grandi centri e dove

l'adesione all'Islam scritturalista risulta ancora in itinere, configurando a livello del vissuto quasi una contraddizione con l'Islam popolare che per secoli ha costituito la religione effettivamente vissuta dalla popolazione.

Le parole di Zahra, riportate da una delle nostre conversazioni mentre passeggiavamo nella palmeria di Figuig, richiamano lo stesso processo che si evidenzia ancora in corso:

A volte il dolore è così forte che ti fa dimenticare che cosa dice il Corano. (Zahra, 39 anni, Figuig, Agosto 2015).

Il prossimo capitolo sarà quindi volto a mettere in luce il ruolo che la lamentazione funebre riveste, o ha rivestito, nel contesto islamico, dove per secoli si è costituita come parte integrante dell'Islam popolare in quanto pratica integrata nel rito islamico e avente una sua specifica funzione.

Capitolo IV

Il metodo, il campo e la ricerca etnografica

Parte prima

1. Posizionamento

Si profila così il caratteristico paradosso dell'incontro etnografico: o l'etnografo tenta di prescindere totalmente dalla propria storia culturale nella pretesa di farsi «nudo come un verme» di fronte ai fenomeni culturali da osservare, e allora diventa cieco e muto di fronte ai fatti etnografici e perde, con i fatti da osservare e descrivere, la propria vocazione specialistica; ovvero si affida ad alcune «ovvie» categorie antropologiche [...] e allora si espone senza possibilità di controllo al rischio di immediate valutazioni etnocentriche a partire dallo stesso livello della più elementare osservazione. [...]

L'unico modo di risolvere questo paradosso è racchiuso nello stesso concetto dell'incontro etnografico come duplice tematizzazione del «proprio» e dell'«alieno» L'etnografo è chiamato cioè ad esercitare una *epoché* etnografica che consiste nell'inaugurare, sotto lo stimolo dell'incontro con determinati comportamenti culturali alieni, un confronto sistematico ed esplicito fra la storia di cui questi comportamenti sono documento e la storia culturale occidentale che è sedimentata nelle categorie dell'etnografo impiegate per osservarli, descriverli e interpretarli. (de Martino 1977: 391)

Come detto nell'Introduzione, l'indagine etnografica realizzata in Marocco costituisce l'elemento centrale di questo lavoro e richiede un'analisi approfondita non solo in merito al materiale raccolto sul campo, ma anche per quel che concerne le difficoltà e le sfide incontrate sul campo, nel momento in cui si cerca di stabilire un contatto con l'alterità.

Nell'incontro etnografico il problema fondamentale ruota infatti intorno alla possibilità di far dialogare mondi e soggetti diversi, nel tentativo di elaborarli come «possibilità differenti di stare al mondo» (de Martino 1977) e di afferrare l'altrui prospettiva pur con la consapevolezza che questa non può che essere filtrata dalla propria (Geertz, 1973; Crapanzano 1980; Aull Davies 1999; Consigliere 2014c).

Questo lavoro ha quindi cercato di approcciarsi all'incontro etnografico tramite l'attivazione di una coscienza critica e riflessiva da parte del ricercatore (Aull Davies 1999), sospeso tra la tensione verso l'altro e la considerazione della propria influenza sul contesto studiato. Tale riflessività ha permesso di assumere problematicamente la

figura del ricercatore, riconoscendone le potenzialità di alterazione del contesto osservato sia in considerazione del ruolo che i propri attaccamenti e la propria strutturazione rivestono nella percezione dell'alterità (Devereux 1967; Geertz 1973; Coppo 2013; Bouznah, Lewertoieski 2013), sia in termini di deformazione della performance dei soggetti osservati in virtù della presenza del ricercatore e delle aspettative di ricerca (Aull Davies 1999; Pennacini 2010; Decataldo, Ruspini 2014). Si è quindi resa necessaria una critica auto-riflessiva relativa al posizionamento del ricercatore, che ha implicato in primo luogo un'analisi delle modalità tramite cui l'Occidente si rapporta al lutto e alla morte e che è stata realizzata nel capitolo I; in secondo luogo la messa a fuoco e l'esplicitazione delle mie appartenenze, del mio radicamento culturale e dell'impostazione con cui la ricerca è stata strutturata (Consigliere 2014).

In tal modo è stato possibile non solo lavorare sulle categorie interpretative messe in atto per comprendere il contesto osservato, ma anche rilevare, o quanto meno problematizzare, il ruolo e le implicazioni che la mia presenza ha di volta in volta attivato nell'interlocutore, analizzando i dati emersi dalla ricerca sul campo alla luce di tali influenze.

Obiettivo di questo capitolo è proprio l'esplicitazione delle difficoltà incontrate durante il lavoro etnografico e la messa a fuoco delle implicazioni comportate dalla mia presenza.

In primo luogo vanno evidenziati due fattori di fondamentale importanza che hanno influito profondamente sul mio posizionamento nel contesto: la mia appartenenza di genere e la presenza di un mediatore, o di una mediatrice, durante il lavoro di campo. Il primo fattore costituisce un dato estremamente rilevante nel contesto culturale marocchino, in cui l'appartenenza al genere maschile o femminile implica una forte connotazione in termini di ruolo sociale, familiare, culturale (Westermarck 1926; Mernissi 1987; Maher 1989; Castellaccio 2012)³⁴.

Sebbene l'ondata di modernizzazione che sta attraversando il Marocco stia in parte mitigando la nettezza dei confini tra spazio maschile e femminile nella società marocchina, le funzioni sociali, i luoghi urbani, le mansioni cui gli uomini sono

³⁴ Si rimanda inoltre a Abu-Lughod (1993; 2002) che ha affrontato queste tematiche nel contesto egiziano.

chiamati a dedicarsi sono separati e scissi da quelli delle donne, configurando ruoli sociali differenti (Pandolfo 1999; Capello 2005).

Pertanto, la mia appartenenza al genere femminile ha permesso da un lato l'instaurarsi di un legame di complicità con le donne incontrate, per il semplice fatto di condividere la stessa appartenenza di genere e, dunque, un comune radicamento denso di significato, dall'altro una "distanza" talvolta necessaria con gli interlocutori maschili che, nonostante la mia presentazione come ricercatrice evidentemente occidentale, risentiva della configurazione del ruolo maschile e femminile nella società marocchina.

Questo aspetto fondamentale del mio posizionamento è tanto più rilevante se si considera che, nonostante il raggio degli interlocutori abbia compreso sia uomini che donne – differenziando, laddove opportuno, le interpretazioni maschili da quelle femminili (Decataldo, Ruspini 2014) –, i soggetti al centro dell'interesse di questa ricerca sono prevalentemente femminili, nella misura in cui al fine di cogliere come avviene, o avveniva, la lamentazione e quali sono le sue implicazioni emotive, personali e collettive, centrale è stato il confronto con le dirette attrici della performance.

La stessa scelta dell'oggetto di ricerca, riguardante un rituale che si caratterizza come femminile, è in effetti legata alla mia appartenenza di genere e al posizionamento sociale e politico che ne deriva (Oakley 1974; Spradley 1979 Mies 1983; Aull Davies 1999).

Il secondo fattore centrale nella definizione del mio posizionamento nel contesto d'osservazione riguarda, come detto, la presenza di un mediatore, o di una mediatrice, durante il lavoro di campo.

La presenza di un mediatore, come verrà discusso a breve, ha infatti esercitato una profonda influenza sia in riferimento alla relazione instaurata con l'interlocutore, sia per quel che concerne la restituzione della narrazione.

Il fatto che i mediatori di volta in volta coinvolti fossero marocchini ha costituito un importante fattore di legittimazione della mia presenza nei diversi contesti incontrati, rendendo possibile l'instaurazione di un rapporto di fiducia con gli interlocutori e con le persone che in più di un'occasione ci hanno ospitato nella propria abitazione.

D'altro canto il coinvolgimento di una persona musulmana, soprattutto nel caso del mediatore maschile, ha costituito un elemento frenante nel parlare di certe tematiche come, appunto, la lamentazione funebre³⁵.

Inoltre il fatto che sia Nabil che Amal, le principali figure di mediazione che hanno reso possibile la ricerca, abbiano vissuto per diversi anni in Italia ha costituito un fattore rilevante nella relazione instaurata con l'interlocutore, dal momento che oltre alla comune appartenenza alla cultura marocchina veniva evidenziata immediatamente anche una distanza.

In questo capitolo verranno esplicitate e approfondite tali problematiche che, proprio per la rilevanza che hanno rivestito nella definizione del posizionamento sul campo, richiedono un'analisi introspettiva e riflessiva capace di tenerli in considerazione non come variabili accessorie, ma come elementi centrali e determinanti lo svolgimento della ricerca (Aull Davies 1999; Pennacini 2010; 2016).

L'obiettivo è farsi carico dell'analisi riflessiva del posizionamento del ricercatore, senza cadere nella spirale di una riflessività improduttiva e potenzialmente senza fine (Aull Davies 1999). Se, infatti, l'incontro etnografico si costituisce come co-costruzione di mondi (Geertz 1973) dove sono in gioco molteplici prospettive che richiedono un'analisi riflessiva di ciascun posizionamento, un approccio troppo centrato sull'introspezione e l'esame della propria influenza sul contesto rischia di paralizzare la possibilità stessa dell'incontro con l'altro (Devereux 1967; Coppo 2013).

Sulla base dell'approccio filosofico-metodologico della fenomenologia applicata alle scienze sociali (Schütz 1932; Blumer 1969) e di una certa interpretazione dell'interazionismo simbolico (Bhaskar 1979), si è quindi cercato di lavorare sull'esplicitazione costante del lavoro di negoziazione e mediazione sulla cui base si sono costruiti il lavoro e il resoconto etnografici, senza esaurire la narrazione con tale, se pur imprescindibile, esplicitazione.

In accordo con l'atteggiamento fenomenologico che costituisce il fenomeno come

³⁵ Come già specificato la lamentazione funebre si costituisce come peccato, *haram*, in quanto comportamento contravvenente le pratiche prescritte nel Corano in occasione di un lutto. Pertanto, la presenza di un marocchino osservante poteva costituire motivo di imbarazzo per l'interlocutore nel momento in cui la conversazione toccava il tema del lamento funebre.

indissolubilmente associato al punto di vista del soggetto che lo percepisce e lo osserva (Schütz 1932; Husserl 1968; Blumer 1969), il nodo da sciogliere ha riguardato proprio le modalità di percezione in gioco e, quindi, i radicamenti culturali su cui tali modalità si fondano (Bhaskar 1979; Bouznah, Lewertowski 2013).

Pertanto, la considerazione della molteplicità delle significazioni di volta in volta in gioco si è costituita come elemento centrale dell'indagine, in considerazione dell'atteggiamento tramite cui gli interlocutori si rapportavano al proprio modo di pensare e a quello che presumevano essere dell'altro (Bhaskar 1979).

Prima di addentrarsi nell'esplicitazione delle scelte metodologiche e dei fattori che hanno influenzato la ricerca e la raccolta dati, vale la pena esplicitare che la ricerca presentata in questo lavoro si costituisce come la mia prima esperienza etnografica e risente pertanto di alcuni errori e ingenuità, soprattutto nella prima fase del lavoro sul campo. Nel corso della ricerca si è quindi proceduto per tentativi ed errori, molti dei quali emersi lungo il percorso o al momento dell'analisi dei dati; pertanto è importante in questa sede perlomeno esplicitare quelli che si sono rivelati come limiti o elementi problematici per il lavoro realizzato.

2. Metodologia

L'impianto metodologico adottato in questo lavoro è fondato su un approccio qualitativo, basato sulla raccolta dei dati tramite interviste non strutturate e, laddove possibile, tramite l'osservazione partecipante della ritualità funebre marocchina.

Il tentativo sotteso alle scelte metodologiche adottate è stato quello di non schematizzare entro griglie e categorie predefinite ciò che poteva emergere durante le interviste e nel corso dell'osservazione partecipante, lasciando che fosse la relazione di volta in volta instaurata con l'interlocutore a determinare e modulare la struttura dell'inchiesta. Anche se, citando Devereux (1984), le strategie metodologiche del ricercatore sul campo sono spesso frutto delle sue ansie.

La conduzione di interviste con interlocutori locali è stata il principale metodo di indagine, sia nel caso di interviste precedentemente organizzate e definite come tali con l'interlocutore, sia nelle occasioni in cui, nel corso di conversazioni informali, è

stato possibile affrontare i temi della ricerca.

Sulla base di una traccia ma senza attenersi a domande predefinite, è stato possibile non solo dare spazio a quanto spontaneamente emergeva nel corso dell'intervista, ma anche, per quanto possibile, evitare di cadere nel rischio sempre presente di categorizzare la narrazione entro schemi prestabiliti dalla prospettiva e dagli interessi della ricerca.

La scelta degli interlocutori è stata il più possibile ampia e variegata, coinvolgendo diverse generazioni e regioni del Marocco, anche se un'attenzione particolare è stata riservata alle donne, in quanto protagoniste del rituale della lamentazione, e alle aree rurali, ben presto rivelatesi come contesti privilegiati di interesse in ragione della maggiore diffusione della lamentazione, come emergerà con più chiarezza nella seconda parte di questo capitolo.

La comunanza di genere con le principali attrici della lamentazione ha consentito inoltre di focalizzare la ricerca sull'interpretazione femminile del rituale, a cui era più facile accedere in quanto donna – e, certamente, in quanto donna non musulmana.

In genere, infatti, la lettura maschile del lamento rituale rispecchia il punto di vista di un osservatore “esterno” e risulta fortemente influenzata dall'adesione volutamente sottolineata all'Islam scritturalista, inquadrando la lamentazione funebre come pratica obsoleta e legata a un ambito di ignoranza. Se tale lettura è evidente anche in numerose interlocutrici femminili, è altresì vero che l'interpretazione femminile della pratica consta di un punto di vista interno, capace di restituire le motivazioni più intime della partecipazione al rituale e le sensazioni implicate nella performance, seppur relative a un tempo ormai passato.

La valorizzazione del punto di vista femminile, inoltre, permette di evidenziare il carattere terapeutico che il dispositivo svolge configurando uno spazio dedicato esclusivamente alle donne (Maher 1989; Mernissi 1990; Giacalone 2007), come verrà approfondito nel corso del lavoro.

Quasi tutte le interviste sono state effettuate tramite una figura di mediazione linguistico-culturale, la cui presenza è stata essenziale per l'incessante lavoro di negoziazione tra i significati e le interpretazioni in gioco sia durante le interviste che nel più ampio processo di conoscenza e immersione nel contesto culturale studiato

(Crapanzano 1980; Castiglioni 1997).

Il mediatore si è quindi inserito come ulteriore polo relazionale nel rapporto tra ricercatore e interlocutore, configurando una relazione triangolare che, per quanto imprescindibile, delinea un orizzonte fortemente problematico determinante per l'andamento della comunicazione e che ci si propone pertanto di approfondire in questa sezione.

Le interviste citate in questo lavoro sono riportate in italiano, così come sono state da me trascritte sul momento grazie alla traduzione di Nabil, Amal e Zahra, o in seguito a una mia traduzione dal francese.

Quasi tutte le interviste condotte con Nabil e Amal si sono svolte in *darija* e sono state tradotte simultaneamente in italiano, al fine di consentire un'efficace interlocuzione con l'intervistato. Nel caso di Zahra alcune interviste si sono svolte in berbero e sono state da lei tradotte in francese nell'immediato e in seguito trascritte da me in italiano, in altri casi, quando l'interlocutore padroneggiava il francese, l'intervista si è svolta direttamente in francese senza la mediazione di Zahra ed è stata in seguito da me tradotta in italiano per la restituzione.

Pertanto le interviste condotte nei villaggi di Nkahakhsa, Bouchaayb, Lamrabih, Oued zem, Fquih Ben Salah, Diabat e nelle città di Kenitra, Essouira, Beni Mellal, Rabat si sono svolte prevalentemente in *darija*; le interviste condotte nella regione di Figuig si svolse invece in berbero o in francese.

Molte delle interviste condotte con Habib (come si vedrà, uno dei principali interlocutori sul campo), sono state condotte in parte in francese e in parte in *darija* con la mediazione di Amal.

In tutti i casi, il mediatore è stato coinvolto anche nel momento del riordino del materiale raccolto, al fine di perfezionare e organizzare la traduzione.

Va infine segnalato che il mio posizionamento sul campo è stato quasi sempre esplicitato motivando la mia presenza in ragione di un interesse di ricerca, anche se non sempre è stato palesato lo specifico interesse per la lamentazione funebre. In molti casi, infatti, si è preferito evitare di porre al centro della conversazione il delicato argomento del pianto rituale che poteva costituire un motivo di freno nella narrazione. Si è scelto invece di esplicitare un interesse di ricerca più genericamente

rivolto ai rituali funebri, osservando e valutando a seconda del contesto e dell'interlocutore se e come fosse possibile affrontare il tema del pianto rituale o lasciando invece che emergesse spontaneamente durante la conversazione.

L'occasione per realizzare un'osservazione partecipante si è verificata solo nella seconda fase di ricerca etnografica nel gennaio 2017 a Fquih Ben Salah, quando ho avuto l'occasione di entrare nella casa del defunto per portare le condoglianze alla famiglia, come previsto dal rito islamico nei primi tre giorni dopo la morte. In questa circostanza è stato possibile partecipare a un momento della ritualità funebre islamica marocchina durante il quale la casa era stata allestita per ospitare le donne che venivano a fare visita alla famiglia del defunto, mentre agli uomini era riservato l'esterno dell'abitazione.

Come si vedrà a breve, l'appartenenza di genere ha costituito in questo caso un fattore determinante per l'accesso al campo.

2.1. Prospettive molteplici: l'approccio fotografico

Il lavoro etnografico si è avvalso anche di documentazione visiva, realizzata attraverso il lavoro fotografico di Francesco Niccolai.

Sorto come tentativo di documentare visivamente le ultime testimonianze della lamentazione funebre, il lavoro fotografico ha dovuto misurarsi con l'impossibilità di assistere alla pratica del pianto rituale e, quindi, con le esigenze di quella che si è configurata come un'etnografia della memoria.

Se in alcuni casi è stato possibile realizzare dei ritratti alle persone intervistate, dando un volto ad alcuni degli interlocutori citati in questo lavoro, in altre circostanze il reportage fotografico si è costituito come una narrazione dei luoghi e dei contesti incontrati.

La ricognizione che si è così realizzata offre pertanto una prospettiva ulteriore ai riferimenti e agli estratti di diario di campo riportati nel corso del lavoro, rafforzando la narrazione e restituendo uno scorcio dell'impatto che le realtà incontrate hanno avuto su di noi.

Come accennato nell'introduzione, infatti, questo lavoro prende le mosse da uno

spaesamento che si è costituito non solo come disorientamento rispetto alla gestione occidentale del lutto e del cordoglio, ma anche, nel periodo di lavoro sul campo, in termini di smarrimento di fronte a un contesto culturale profondamente diverso da quello occidentale. L'impatto con la realtà marocchina è stato forte e spesso destabilizzante sotto molteplici aspetti, che si ritiene la documentazione fotografica aiuti a cogliere in maniera immediata: le immagini presentate, giocando sulla compresenza di elementi moderni e "tradizionali", esotici o, per noi, ordinari, restituiscono un quadro di un paese in trasformazione, dove la modernizzazione si radica entro le realtà locali, le parabole delle televisioni spuntano da tetti di lamiera e da case spoglie, edifici in costruzione si ergono su strade sterrate, cartelloni pubblicitari imperano al centro del *souk* tradizionale.

La scelta di affidare la restituzione fotografica a un occhio diverso da quello dell'etnografo ha consentito di ampliare le prospettive sulla realtà raccontata, offrendo un quadro più sfaccettato dei contesti osservati e avvalendosi della tecnica di un professionista.

Nella stessa immagine, come è insito nello sguardo fotografico, si condensano pertanto la restituzione fedele della realtà osservata e l'inevitabile prospettività dello sguardo, che immancabilmente coglie, cattura, seleziona, mettendo a fuoco ciò che l'attenzione stacca dallo sfondo (Pennacini 2010).

Il limite di questa decisione va per contro rilevato nell'influenza sul contesto e sugli interlocutori di un'ulteriore presenza, quella di Francesco che, tuttavia, ha preso parte alla conduzione di interviste e alla raccolta di informazioni come membro dell'equipe di ricerca e pertanto non ha costituito una presenza accessoria o estranea agli spazi di interlocuzione di volta in volta creati.

A questo proposito va comunque segnalato che Francesco non era presente nelle situazioni in cui la mia appartenenza di genere ha consentito un contatto privilegiato con le interlocutrici o semplicemente ha determinato una possibilità di accesso – come nel caso dell'osservazione partecipante alla veglia funebre nella casa del defunto citata nel capitolo precedente. D'altro canto, in queste circostanze non sarebbe comunque stato possibile realizzare una restituzione fotografica data la delicatezza e l'intimità dei momenti. Solo in due occasioni la realizzazione

fotografica è stata gestita da me, in virtù di un rapporto privilegiato instaurato con alcune donne.

Si è scelto di presentare la documentazione fotografica realizzata in Marocco nell'Appendice, convogliando la potenza dell'espressione visiva al termine del lavoro e al fine di restituire con uno sguardo d'insieme l'impatto esercitato dal contesto.

Per ognuno dei luoghi incontrati durante il lavoro etnografico e citati in questo lavoro si proporrà un focus dal generale al particolare, restituendo volti e interlocutori al contesto in cui li abbiamo incontrati e ripercorrendo il processo di “avvicinamento” che noi stessi abbiamo compiuto.

3. Il campo

Il lavoro etnografico realizzato in Marocco si è sviluppato in due fasi: la prima parte si è strutturata come etnografia multisituata, la seconda si è focalizzata sulla regione di Fquih Ben Salah, emerso durante la prima fase come area di interesse per la ricerca.

Preliminare alla ricerca in Marocco è stato l'incontro con alcune donne marocchine residenti nel bresciano che, se non può considerarsi come vera e propria indagine etnografica – dal momento che si è trattato più che altro di chiacchierate informali e brevi interviste con un ristretto numero di donne – ha fornito elementi importanti per la programmazione e lo svolgimento della ricerca sul campo.

Nel corso del capitolo saranno usati pseudonimi a tutela della privacy delle persone coinvolte; è stato invece rilevante specificare i luoghi in cui si è svolta la ricerca, sia per delineare una sorta di “mappatura” della presenza del rituale della lamentazione funebre nel territorio, sia per circoscriverne le aree di maggiore diffusione.

3.1. Le donne marocchine in Italia: spunti dal contesto bresciano

L'incontro e la frequentazione della comunità marocchina di Palazzolo sull'Oglio, il luogo da cui provengo, ha consentito non solo di mettere a fuoco alcuni aspetti della cultura marocchina in seguito sperimentati sul campo, ma ha anche verificato la

percorribilità della ricerca, delineando un orizzonte di senso e una linea di confine entro cui è stato possibile inquadrare l'indagine sulla lamentazione.

Le prime descrizioni raccolte sul pianto rituale sono emerse durante queste interviste, così come la constatazione delle resistenze legate all'argomento in virtù del suo costituirsi come *haram* (Qur'an 33.33).

Il progetto di integrazione culturale *Communitas* promosso dal comune ha inoltre reso possibile la creazione di spazi dedicati alle sole donne, in cui ho potuto inserirmi per realizzare alcune interviste di gruppo.

Le interviste si sono svolte durante due incontri ai quali erano presenti, oltre a me, tre donne marocchine e le due coordinatrici del progetto di integrazione. In queste occasioni le donne si sono rese disponibili a parlare della ritualità funebre marocchina ed entro questo ambito di discorso è stato possibile approfondire anche il tema della lamentazione.

Aneddoti e ricordi di infanzia hanno così portato alla luce le prime descrizioni del pianto rituale in Marocco, anche se il dato più rilevante emerso da queste interviste è stata la difficoltà e il disagio con cui le donne parlavano della lamentazione: due interlocutrici in particolare tendevano ad omettere l'esistenza della pratica etichettandola come legata all'ignoranza delle donne più anziane, vittime di un tempo che non conosceva adeguatamente i dettami del Corano.

Uno dei momenti decisivi per la ricerca si è realizzato proprio al termine del primo di questi incontri, quando una delle donne presenti, Amal, si fermò a parlare con me dopo che le altre erano rincasate: in questo spazio “protetto” Amal si sincerò che io avessi compreso che la pratica della lamentazione funebre esisteva ed era diffusa in Marocco fino a qualche decennio fa e che tutt'ora era possibile riscontrarla in alcune regioni, come il suo paese natale, Fquih Ben Salah.

La premura di Amal era dovuta al fatto che durante l'intervista (che si era svolta in italiano poiché le donne presenti, residenti in Italia da numerosi anni, parlano fluentemente l'italiano), nei momenti in cui le donne parlavano tra di loro in *darija*, alcune di loro si erano rivolte a lei intimandole di non parlare della lamentazione, che avrebbe potuto minare l'immagine del Marocco che stavano tentando di restituire.

Amal mi spiegò che per lei era importante il rispetto della religione, motivo per cui

non aveva mai praticato la lamentazione, ma non intendeva nascondere quello che c'era stato, e che forse c'era ancora, in Marocco. Mi accennò alla morte del fratello e al fatto che la madre aveva lamentato la sua perdita in quell'occasione, quando lei era ancora una bambina.

I rapporti con Amal sono continuati attraverso le comuni conoscenze fino a che, dopo la prima fase di permanenza in Marocco, ho proposto ad Amal di accompagnarmi al suo paese natale, Fquih Ben Salah, emerso come la regione dove la lamentazione era maggiormente diffusa.

La risposta affermativa di Amal ha reso possibile la realizzazione della seconda fase di ricerca sul campo a Fquih Ben Salah, facendo di Amal una *gatekeeper* d'eccellenza, ossia l'interlocutore principale tramite cui è stato possibile accedere al contesto.

3.2. Il Marocco, prima fase: un'etnografia multisituata

La preliminare presa di contatto con la cultura marocchina nel territorio italiano si è rivelata essenziale per l'organizzazione del lavoro sul campo e per mitigare lo sbalzo culturale una volta giunta in Marocco.

Dal momento che la ricerca qui presentata ha per me costituito il primo caso di studio etnografico, l'iniziale fase di permanenza è stata organizzata al fine di effettuare una preliminare ricognizione del territorio, volta a prendere confidenza con la cultura marocchina oltre che a raccogliere quanto più materiale possibile sulla lamentazione funebre.

Il mio arrivo a Rabat nel Luglio 2015 era legato ad Abdellatif, il marito di una delle donne che avevo intervistato, che ogni estate si reca in Marocco per trascorrere le vacanze con la famiglia e con cui avevo preso accordi per avere un aiuto e una mediazione per la ricerca: per una serie di circostanze avverse, tuttavia, non è stato possibile incontrarci in Marocco, cosicché ho cercato altri contatti tramite la stessa rete di conoscenze che lavorava nel progetto *Communitas* del comune bresciano.

Ho conosciuto così Nabil, un uomo marocchino formatosi come mediatore culturale in Italia, dove aveva vissuto per ventiquattro anni, ma che al tempo risiedeva a

Kenitra con la famiglia. È stato principalmente attraverso Nabil che si è realizzata la prima fase di ricerca sul campo, che si è configurata come un'etnografia multisituata: al fine di indagare le sopravvivenze della lamentazione funebre in Marocco ci siamo cimentati in una ricognizione del territorio, spostandoci di volta in volta a seconda di quello che emergeva durante il viaggio e in virtù dei possibili interlocutori individuati da Nabil.

I contesti presi in considerazione sono pertanto stati numerosi nel tentativo di trovare, come poi è stato, la regione più fortemente caratterizzata dalla presenza del rituale del lamento funebre: la regione di Beni Mellal, all'interno della quale si trova il più piccolo centro di Fquih Ben Salah.

Oltre a Nabil, fondamentale è stata la collaborazione con Zahra, una donna berbera che ha svolto il ruolo di mediatrice durante la mia permanenza a Figuig, nella regione berbera al confine con l'Algeria.

La prima fase di lavoro etnografico in Marocco è durata tre mesi, di cui il primo trascorso principalmente tra Rabat, dove avevo trovato un appartamento in condivisione con una donna e un uomo francesi, e Kenitra, paese in cui Nabil viveva e tutt'ora vive con la famiglia.

La prima zona indagata è stata quindi quella del versante nord-occidentale del Marocco, con particolare attenzione alle regioni rurali della campagna a nord di Kenitra.

In seguito si è deciso di intraprendere un viaggio verso il sud e nell'entroterra del Paese: il percorso che alla fine si è delineato ha toccato quindi i centri di Oued zem, El Jadida, Essaouira, Diabat, la regione di Ouarzazate e infine Beni Mellal.

In seguito, attraverso la mediazione di Zahra, è stato possibile spingersi fino al confine con l'Algeria, nella già citata regione berbera di Figuig.

Dal materiale raccolto durante questa prima fase di permanenza è stato possibile rilevare la lamentazione funebre come pratica ampiamente diffusa in Marocco, soprattutto nelle regioni rurali, indicativamente fino agli anni Ottanta del Novecento e ad oggi quasi definitivamente scomparsa. L'indagine multisituata ha però permesso di circoscrivere la regione di Beni Mellal come l'area di maggiore diffusione del pianto rituale dove, secondo numerosi interlocutori, era ancora possibile trovare anziane

lamentatrici.

3.3. Il Marocco, seconda fase: Fquih Ben Salah

La seconda fase del lavoro etnografico si è pertanto svolta nella regione di Beni Mellal, a Fquih Ben Salah, paese natale di Amal.

La disponibilità dimostrata da Amal nel trattare il tema della lamentazione e la presenza della sua famiglia nel centro di Fquih Ben Salah hanno reso possibile la pianificazione e lo svolgimento di questa seconda fase: ospitati presso la casa di Youssef, nipote di Amal, è stato possibile organizzare una permanenza prolungata nella regione, inserendoci lentamente nella vita della comunità.

Completamente al di fuori dei circuiti turistici, Fquih Ben Salah si è costituita come centro nevralgico dell'indagine e Amal come imprescindibile figura di mediazione. L'équipe di ricerca in questa seconda fase di campo risultava quindi composta da Amal, sua figlia Salima, Francesco Nicolai (il già citato fotografo nonché il mio compagno) e da me.

Per ragioni di fattibilità economica e lavorativa sia mia che di Amal la permanenza presso Fquih Ben Salah è durata solo un mese e mezzo; tramite le conoscenze di Amal e l'accoglienza da parte della comunità dell'insolita presenza di due occidentali, è stato tuttavia possibile realizzare numerose interviste, in particolare con le donne più anziane del paese, ultimo baluardo di una pratica di cui si è riscontrato l'abbandono.

Come si vedrà approfonditamente nella seconda parte del capitolo, l'influenza dell'Islam scritturale ha avuto un ruolo fondamentale nel progressivo disuso della lamentazione funebre, considerata ormai comunemente come *haram*. Pertanto, l'auspicata osservazione di una lamentazione rituale non è stata possibile, nemmeno in forma di simulazione.

Il lavoro che ne è emerso si è costituito pertanto come un'etnografia della memoria, volta a ricostruire il funzionamento del dispositivo della lamentazione e le ragioni del suo progressivo abbandono in relazione al diffondersi dell'Islam scritturalista.

4. I compagni di viaggio

Il primo periodo di permanenza in Marocco l'ho trascorso in parte da sola e in parte accompagnata da Francesco, che ha seguito la ricerca in qualità di fotografo, documentando i contesti e le figure che abbiamo incontrato.

Francesco ha poi seguito interamente la seconda fase di ricerca a Fquih Ben Salah.

In quanto mio compagno, la sua presenza è risultata determinante nella definizione del mio status: nella cultura marocchina risulta infatti più immediato relazionarsi a una donna in quanto madre-di o moglie-di piuttosto che in qualità di donna sola (Mernissi 1987). Una ragazza non accompagnata da un parente o da un fidanzato-marito configura in molte regioni del Marocco, soprattutto fuori dai centri urbani, una situazione difficilmente inquadrabile, seppur più facilmente amministrabile nel caso di una donna straniera. La presenza di Francesco, quindi, da un lato semplificava la situazione, facendo rientrare la mia presenza nelle consuete categorie interpretative, dall'altro costituiva un maschile che in alcune circostanze non poteva accedere a quell'intesa e a quella complicità che in particolar modo in un paese musulmano si stabilisce tra donne.

Per le stesse ragioni, anche la relazione con il mediatore è stata talvolta influenzata dalla presenza del mio compagno al quale, in quanto uomo, veniva attribuito automaticamente un ruolo di primaria considerazione, come verrà spiegato a breve.

Oltre a Francesco e me, il lavoro è quasi sempre stato accompagnato dalla presenza di mediatori e *gatekeepers* locali, tra cui i già citati Nabil, Amal, Salima e Zahra.

5. La mediazione e gli informatori

Come già accennato, il lavoro etnografico in Marocco non sarebbe stato possibile senza la collaborazione con mediatori linguistico-culturali, che mi hanno permesso di entrare in contatto con la realtà locale, dischiudendo porte che sarebbero altrimenti restate blindate e introducendomi laddove non sarei potuta arrivare da sola.

Attraverso un instancabile lavoro di traduzione – linguistica e culturale – ho avuto accesso al mondo dell'altro, continuamente mediato e costruito dall'incessante lavoro di negoziazione che si crea tra ricercatore, mediatore e interlocutore (Geertz 1973;

Crapanazano 1980; Castiglioni 1997 ; Aull Davies 1999).

Compito dei mediatori con cui ho lavorato è stato prima quello di accompagnarmi alla scoperta di un mondo che non conoscevo e poi, lentamente, di svezzarmi, rendendomi in grado di agire e comprenderlo con i miei occhi da occidentale. Anche nel caso della ricerca sul campo, infatti, il punto di partenza è stato un profondo spaesamento, che ha determinato la prima relazione con il versante arabo del Mediterraneo e che ha caratterizzato, in seguito, alcuni momenti del rapporto stesso con il mediatore.

Proprio per la centralità che il lavoro di mediazione riveste, infatti, la sua gestione ha altresì comportato non poche difficoltà, sia nell'organizzazione del lavoro sul campo che nella sua restituzione.

La mediazione linguistico-culturale mette capo a quella relazione triangolare di cui si è parlato all'inizio di questo capitolo, configurando tre dimensioni e tre livelli di negoziazione: quella tra ricercatore e mediatore, quella tra mediatore e interlocutore e quella, per l'appunto mediata, tra ricercatore e interlocutore, ognuna delle quali ha presentato una serie di problematicità.

5.1. I mediatori

Al fine di mettere in luce le problematiche e le questioni che il lavoro di mediazione ha sollevato durante il lavoro etnografico, mette conto dare un nome e una figura ai mediatori e alle mediatrici con cui ho lavorato.

Di seguito una loro breve presentazione:

Nabil

Doppia cittadinanza marocchina e italiana, una moglie e cinque figli, Nabil, quarantacinque anni, vive attualmente tra Kenitra e Milano.

A vent'anni arriva in Italia, in Sicilia, insieme a un amico; trova lavori saltuari nel settore agricolo e come venditore ambulante e dopo varie vicissitudini riesce ad arrivare nel veronese, terra dalle prospettive lavorative allora più promettenti. Integratosi nella realtà della provincia veronese, dopo alcuni anni entra in contatto con l'associazione Cronos, a Verona, che lo coinvolge in un percorso di formazione come mediatore culturale. Da allora ha svolto e svolge vari lavori nel campo dell'assistenza sanitaria e della mediazione; attualmente lavora come mediatore e operatore in un centro di prima accoglienza per migranti a Milano. Negli ultimi sette anni ha più volte lavorato come guida e mediatore per gruppi in viaggio in Marocco, organizzati e promossi da Cronos.

Dopo ventiquattro anni in Italia e cinque figli ha deciso di tornare a vivere in Marocco, a Kenitra, insieme alla sua famiglia, pur trascorrendo alcuni periodi in Italia per lavorare.

Sono entrata in contatto con Nabil tramite alcune conoscenze attive nell'associazione Cronos e nel già citato progetto *Communitas*; l'ho poi conosciuto, insieme alla sua numerosa famiglia, a Kenitra nel luglio 2015, durante il periodo di Ramadan. Con Nabil ho lavorato durante la prima fase di permanenza in Marocco, realizzando un'etnografia itinerante.

Amal

Doppia cittadinanza marocchina e italiana, Amal, quarantatré anni, vive nel bresciano da diciassette anni, con il marito e tre figli. Amal ha chiesto di mantenere anonima la

sua storia; di lei è tuttavia opportuno esplicitare il suo paese natale, Fquih Ben Salah, dove ancora vive parte della sua famiglia e dove abbiamo potuto soggiornare durante la seconda fase di ricerca etnografica.

Salima

Sedici anni, seconda figlia di Amal, cittadinanza italiana, Salima ci ha accompagnato con la madre durante la seconda fase di ricerca sul campo. Vive con la famiglia nel bresciano dove sta frequentando un istituto superiore, conosce perfettamente l'italiano, la *darija* e un po' di francese.

Zahra

Originaria di Figuig, regione berbera al confine con l'Algeria, Zahra parla fluentemente berbero e francese. Attiva politicamente, ha partecipato ad alcune manifestazioni e scioperi per la tutela dei diritti dei lavoratori.

Sono entrata in contatto con Zahra tramite una ragazza marocchina-spagnola che aveva collaborato a un progetto di cooperazione internazionale a Figuig. La nostra collaborazione è durata solo qualche giorno, ma è stata preziosa per entrare in contatto con la cultura e le peculiari tradizioni locali.

Con ognuno di questi quattro mediatori, anche se Salima ha per lo più svolto un ruolo di supporto al lavoro della madre, si è sviluppata una relazione di fiducia e, in alcuni casi, anche di amicizia, che ha veicolato di volta in volta non solo una particolare relazione con me e Francesco, ma anche una determinata connessione con gli interlocutori coinvolti.

Come si diceva, la mediazione dà luogo a una relazione triadica, in cui sono coinvolti il ricercatore, l'interlocutore e il mediatore, rendendo possibile e nello stesso tempo rendendo problematica la negoziazione tra i tre vertici.

Si procederà dunque in questa sezione all'analisi delle relazioni che tale struttura triadica mette in campo, supportati dal riferimento costante al lavoro di Crapanzano (1980) che sarà utile per esplicitare passo per passo le complessità implicate dalle relazioni imbastite attraverso la mediazione.

In primo luogo, verrà presa in considerazione la relazione tra ricercatore e mediatore, la prima che ho imbastito sul campo.

Con il mediatore di volta in volta coinvolto è stata realizzata una preliminare organizzazione del lavoro e elaborata una strategia condivisa: essendo quello della morte un argomento già di per sé delicato, la cui problematicità risultava ancora più enfatizzata dalla configurazione della lamentazione funebre come *haram*, la condivisione con il mediatore degli obiettivi che ci si proponeva di raggiungere e dei metodi che sarebbero stati adottati è risultata imprescindibile e determinante sia nella scelta degli interlocutori che nella gestione delle interviste.

D'altro canto, soprattutto per quel che riguarda l'andamento delle interviste, l'esplicitazione degli obiettivi della ricerca ha talvolta legittimato, nell'ottica del mediatore coinvolto, un massiccio intervento nella conversazione, sulla base di quanto veniva ritenuto più rilevante per il mio lavoro. In tal modo, in alcune circostanze lo spontaneo susseguirsi degli argomenti della conversazione è stato compromesso dal tentativo del mediatore di riportare l'attenzione sul tema del lavoro, oscurando quelle deviazioni e quelle digressioni che costituiscono invece un materiale ugualmente interessante per il ricercatore (Crapanzano 1980).

Lhacen e , in generale, ogni assistente di campo, mediava la relazione tra me e Tuhami in modo molto complesso. (...) Condividevamo una sorta di obiettività, un distacco persino, che, nel mio caso, era razionalizzato dalla scienza, mentre nel caso di Lhacen, era forse razionalizzato dal lavoro che svolgeva per me. Avevamo un intento comune (...) Ognuno di noi era in qualche modo prigioniero delle definizioni sottese a questo intento. (Crapanzano 1980:172)

Dinamiche come quella appena citata mettono inevitabilmente in gioco i background del mediatore e del ricercatore, le cui influenze, se non sempre sono state adeguatamente gestite, impongono perlomeno di essere restituite.

Nel caso di Nabil, la collaborazione ha senz'altro risentito delle titubanze legate alla mancanza di una mia pregressa esperienza di ricerca sul campo:

Il Marocco era ancora una novità per me. Ero in preda al senso dell'ignoto. Senza punti di appoggio, né la sicurezza che dà la conoscenza delle regole del comportamento sociale e della valutazione culturale.

(Crapanzano 1980: 172)

Il rapporto con Nabil ha coinvolto diversi aspetti che lo hanno determinato; nonostante si sia creato fin da subito un rapporto di fiducia, e presto di amicizia, la relazione tra Nabil e me era in primo luogo influenzata dall'appartenere a due generi diversi, differenza che in un contesto musulmano non è priva di implicazioni. Per quanto Nabil fosse pienamente consapevole delle abitudini e delle modalità occidentali, il suo essere uomo nel contesto marocchino ha comportato alcuni atteggiamenti per lui probabilmente talmente interiorizzati da essere inconsapevoli e per me invece fonte di disagio e talvolta di frustrazione.

Di difficile gestione, per esempio, era la sua tendenza a prendere alcune decisioni senza consultarmi, comunicandomi la scelta una volta che la situazione si era già definita: mi riferisco, a titolo di esempio, ai casi in cui la famiglia ospitante o l'interlocutore richiedeva un compenso in denaro per l'ospitalità o la disponibilità alle interviste e Nabil gestiva la transazione traducendomi solo in seguito la conversazione. Naturalmente in questi casi non era il contenuto dell'accordo a suscitare problema, e spesso nemmeno la decisione cui giungeva Nabil, quanto la mancanza di coinvolgimento nella situazione, unita all'impossibilità di comprendere ed essere consapevole delle dinamiche che si verificavano.

Quale che fosse l'interlocutore, la nostra collaborazione era sempre quella tra un uomo marocchino padre di famiglia, forte della propria conoscenza del mondo marocchino e di quello italiano, e una ragazza occidentale alla prima esperienza di ricerca sul campo, non sposata e senza figli e quindi dallo status sociale "incerto", o comunque privo di una certa legittimità.

Un altro fattore che ha influenzato la gestione del lavoro riguarda, nello specifico, le esperienze pregresse di Nabil che, come detto, era abituato a lavorare come mediatore e guida per gruppi organizzati, per i quali aveva il compito di creare le condizioni più favorevoli alla permanenza. In questi casi la gestione dei rapporti con i diversi interlocutori era affidata a lui in ragione della sua esperienza e, di conseguenza, la tendenza di Nabil è stata quella di riproporre con me lo stesso schema.

Per quanto riguarda il mio background, come già accennato, si trattava della mia

prima esperienza di ricerca con un mediatore, il che ha comportato una serie di incertezze e non detti di cui ho dovuto pian piano rendermi conto, al fine di modulare il rapporto e il lavoro di mediazione secondo le mie esigenze di ricerca.

L'iniziale e fondamentale errore che ho commesso con Nabil è stato quello di *affidarmi* alla sua organizzazione anziché porre le basi per lavorare con lui e mettere a frutto la sua esperienza secondo un piano funzionale alle mie necessità di ricerca e adattamento.

Questa divisione dei ruoli da me non adeguatamente esplicitata ha comportato non pochi momenti di (perlomeno mia) frustrazione e la saltuaria sensazione di non avere il controllo della situazione.

In seguito all'esperienza con Nabil, ho cercato di impostare la breve collaborazione con Zahra su basi più chiare e presupposti più espliciti. In questo caso, inoltre, non solo il rapporto si regolava tra due donne – entrambe, per altro, non sposate – ma il background di Zahra, abituata a essere coinvolta in progetti di cooperazione internazionale e quindi “inquadrata” in uno specifico ruolo professionale, ha consentito una più facile esplicitazione dei ruoli e una minore, se non assente, intromissione durante lo svolgimento delle interviste.

(...) Dopo i primi incontri in cui Lhacen aveva un ruolo attivo, lui e Tuhami si lasciavano fissare in una cornice – una convenzione ad hoc – convenzionalmente legittimata e da loro negoziata ed accettata.(Crapanzano 1980: 177)

Durante i giorni di permanenza a Figui, dove ho lavorato con Zahra, abbiamo cercato di organizzare il lavoro programmando le interviste con gli interlocutori da lei individuati; tale pianificazione ha permesso una maggior chiarezza e “purezza” dell'intervista, creando una continuità e una restituzione più precisa di quanto veniva detto e una più facile gestione dei tempi, separando il momento dell'intervista dallo spazio per le chiacchiere informali e per la condivisione.

Al contrario, con Nabil e in seguito anche con Amal, numerose sono state le occasioni in cui i temi inerenti alla ricerca sono stati toccati durante chiacchierate informali e in contesti di gruppo, non precedentemente organizzati come interviste. Tale gestione delle interviste, più che frutto di una programmazione predisposta, era

di volta in volta dettata dalle circostanze e dalla difficoltà di fissare degli appuntamenti con la gente locale, abituata a un'organizzazione del tempo, degli orari e degli appuntamenti profondamente diversa da quella europea.

Nel caso di Amal, gli elementi che più hanno influenzato la nostra relazione sono stati la sua profonda familiarità con la cultura italiana e la presenza di Francesco.

Il fatto che Amal abbia scelto l'Italia come paese dove vivere, piuttosto che il Marocco, scatenava in lei un atteggiamento ambivalente e talvolta conflittuale: da un lato la sua appartenenza marocchina la spingeva a valorizzare gli aspetti della cultura natale, dall'altro il suo radicamento nel contesto italiano la portava a dover rimarcare e sancire i motivi del distacco. Spesso si trovava a screditare elementi e pratiche legati alle tradizionali locali, giudicandoli superstiziosi e arretrati rispetto al progredito Occidente; la stessa lamentazione funebre, sebbene non fosse per Amal un argomento problematico, era sempre connotata come pratica legata a un ambito di ignoranza, aspetto emerso più volte sia parlando con Amal che con altri interlocutori.

In ragione di questa ambivalente relazione con il contesto marocchino e in virtù dell'importanza che l'ospitalità riveste nella cultura maghrebina, Amal si era inoltre auto-imposta il compito di garantire la nostra incolumità e la nostra protezione in un contesto a suo giudizio pericoloso per due occidentali, in ragione della lontananza di Fquih Ben Salah dai principali circuiti turistici.

Inoltre, essendo ospitati nella casa di Youssef, nipote di Amal, è stato necessario in alcuni casi sottomettere i ritmi della ricerca ai “doveri”, e ai piaceri, connessi all'ospitalità che reclamavamo momenti di partecipazione e condivisione ai quali non era possibile sottrarsi. Per quanto tale condivisione fosse di gran lunga piacevole, la costante gestione dei tempi e degli spazi con Amal e Youssef ha implicato un notevole dispendio di energie.

L'altro elemento, ossia la presenza di Francesco, ha per altri versi influenzato la relazione con Amal, giocando anche in questo caso su modalità di comportamento da lei probabilmente profondamente introiettate.

In presenza di un uomo, per Amal era spontaneo rivolgere a lui non solo le principali attenzioni che vanno garantite a un ospite, ma anche le domande relative alla ricerca: nonostante Amal conoscesse perfettamente la mia gestione del lavoro, la presenza di

un uomo nell'équipe faceva sì che spettasse a lui il compito di decidere sulle questioni che riguardavano l'organizzazione della giornata, gli spostamenti, gli orari.

Il faticoso lavoro con Amal è stato quindi quello, nuovamente, di esplicitare il più possibile i ruoli e di rimarcare la mia gestione della ricerca, pur mantenendo forte la volontà di creare spazi e tempi per la condivisione delle prospettive e lasciando aperta, considerandola fruttuosa, la possibilità che anche Francesco ponesse delle domande nel corso delle interviste.

Anche nel caso di Amal, inoltre, la consapevolezza del suo ruolo di ponte tra due mondi culturali faceva sì che, durante le interviste, lei intervenisse cercando di gestire la conversazione più di quanto io le chiedessi, implicando ogni volta una preliminare organizzazione che tuttavia era per lei difficile rispettare.

Anche nel caso della seconda dimensione relazionale che entra in gioco nel lavoro di mediazione, quella che interessa mediatore e interlocutore, è necessario tenere presente tutta una serie di fattori di influenza.

Sulla comunicazione e sulla relazione con l'interlocutore, infatti, non influisce solo la presenza del ricercatore, ma anche quella del mediatore (Crapanzano 1980; Castiglione 1997; Pennacini 2010; Aull Davies 1999). Ne risulta che elementi come il genere, lo status sociale, la cittadinanza, la conoscenza di una lingua straniera ecc. incidono sul modo in cui l'interlocutore si relaziona al mediatore e sulla narrazione della realtà, o dei comportamenti, che questi intende restituire.

La presenza di Nabil si è configurata pertanto talvolta come tramite e talaltra come ostacolo, in relazione a come l'interlocutore si relazionava al suo appartenere al genere maschile, al suo ruolo di esperto in materia sanitaria, alla sua profonda conoscenza del mondo occidentale, al suo essere un musulmano devoto.

Nonostante la delicata attenzione di Nabil, sempre intento a misurare la propria figura in relazione al contesto che di volta in volta ci si poneva di fronte, la sua mascolinità, per quanto non giudicante e professionale, segnava un'appartenenza differente che imponeva il rispetto di certe distanze e, in alcuni casi, di certe precauzioni anche nella possibilità di trattare temi come quello della lamentazione.

Ciò nonostante, ho potuto notare che, soprattutto nel caso delle donne più anziane nei

contesti rurali, la titubanza a parlare di certi argomenti con Nabil era residua, probabilmente perché da un lato lo avevano inquadrato come occidentalizzato, e quindi meno suscettibile a trattare argomenti considerati *haram*, dall'altro perché la profondità della proibizione islamica era avvertita in misura minore.

Un caso esemplare in questo senso è rappresentato da un'anziana donna, la capofamiglia di una comunità di Souk el Arbaa, nei dintorni di Kenitra, che, cominciando a parlare delle lamentazioni rituali con Nabil e me, si bloccò bruscamente nel momento in cui entrò in stanza uno dei suoi figli, dal quale sentiva quel giudizio che non vedeva provenire da noi e che non sembrava radicato in lei stessa.

D'altra parte la capacità di Nabil di adattarsi alle situazioni più spartane (forse legata agli anni dell'infanzia vissuti nella campagna rurale di Diabat, nella provincia di Essaouira), il suo vestire semplice, la puntuale espletazione della preghiera e la sua esperienza come operatore sanitario in Italia costituivano un fortissimo aggancio anche con persone da lui non incontrate precedentemente, che si sentivano a proprio agio nell'accoglierlo e accoglierci in casa.

L'esperienza con Zahra, Amal e Salima ha configurato una relazione diversa in virtù della comunanza di genere, soprattutto nei casi in cui le interlocutrici erano donne.

In questo caso il livello di complicità con l'interlocutore è stato senza dubbio maggiore, in forza di un'appartenenza avvertita come più pregnante rispetto a quella culturale e che ha permesso di trattare con più facilità argomenti delicati come quello della morte e delle lamentazioni funebri espletate dalle donne.

Ho potuto tuttavia rilevare altri elementi influenzanti, soprattutto nel caso di Amal che, vivendo in Italia da diciassette anni, si connotava come ormai appartenente al ricco mondo occidentale, così immaginato dalla maggior parte degli interlocutori, anche quando l'occidentale in questione vive una situazione di precarietà e difficoltà economica, come nel caso di Amal.

L'abbigliamento non tradizionale di Amal segnava fin da subito un distacco, l'appartenenza a due mondi diversi, per cui la mediatrice stessa doveva essere trattata con un occhio di riguardo. Tale aspetto, solo apparentemente banale, sottende probabilmente significati più profondi, come testimonia l'abitudine che Amal e

Salima avevano preso durante l'ultima settimana di permanenza in Marocco di indossare la tipica *jillaba*³⁶, segno di un'appartenenza ribadita al proprio mondo d'origine.

Un gesto, la maniera con la quale ci si dispone ad ascoltare, lo stato d'animo irradiato da una persona, sono sufficienti a modificare la differenza esistente tra due individui così da spingerli alla ricerca di una comprensione, sono sufficienti a renderli sensibili ad un'essenziale comunanza, dissimulata dalle proprie opinioni profondamente divergenti, ed a modellare una simile divergenza secondo una forma all'interno della quale essa stessa possa essere appianata. (Simmel 1964:149)

L'ultima relazione implicata dalla struttura triadica che si sta analizzando riguarda il rapporto che si instaura tra il ricercatore e l'interlocutore. Tale legame risulta inevitabilmente interconnesso alle due dimensioni relazionali precedentemente descritte, creando un gioco di influenze e sovrapposizioni che sfocia talvolta nella latente percezione dell'impossibilità di un'effettiva comprensione tra le parti in gioco. La mia presenza come ricercatrice occidentale, bianca, non sposata, senza figli, in molte circostanze non accompagnata da alcun uomo, ha giocato un'influenza sotto diversi punti di vista.

Come detto, in numerosi contesti è stato utile esplicitare il mio ruolo e i temi che mi proponevo di indagare per la ricerca; tale trasparenza, tuttavia, potrebbe aver influenzato la restituzione dell'interlocutore. Come mettono bene in luce Decataldo e Ruspini (2014), la consapevolezza di essere oggetto di una ricerca può modificare le consuete reazioni dell'interlocutore, facendo scattare in lui o in lei la propensione a restituire un quadro del proprio mondo il più possibile consono alle aspettative del ricercatore. Tale influenza si può manifestare in diverse modalità, riassumibili principalmente in due tendenze: quella per cui nei soggetti coinvolti nella ricerca si crea un'aspettativa, e quindi essi modificano più o meno consapevolmente i comportamenti consueti, e quella per cui le aspettative del ricercatore, spesso in modo non consapevole, si trasmettono al soggetto osservato che tende a soddisfarle, tendendo a mostrare al ricercatore ciò che questi si aspetta di trovare (Pennacini

³⁶ L'abito tradizionale marocchino consistente in una lunga tunica con un cappuccio, di diversi materiali e decorazioni a seconda della stagione e delle possibilità economiche.

2010; Decataldo, Ruspini 2014). Queste dinamiche entrano solitamente in gioco nella relazione tra ricercatore e interlocutore, intersecandosi di volta in volta con diversi fattori quali il genere, l'età, il contesto in cui si vive, l'appartenenza culturale ecc.

Un esempio particolarmente evidente dell'influenza del ricercatore sul contenuto dell'interlocuzione è il caso delle interviste realizzate nella campagna a nord di Kenitra, sufficientemente vicine al confine spagnolo per rendere l'argomento dei tentativi migratori falliti centrale nelle conversazioni.

La presenza di un occidentale, soprattutto nei soggetti più giovani, costituiva probabilmente un elemento importante in queste narrazioni, che tentavano di esplicitare una vicinanza e una similarità tra mondi, se non effettivamente realizzata, perlomeno desiderata.

In maniera analoga, la presenza o meno del mio compagno ha determinato una considerazione diversa nei miei confronti, nella misura in cui l'essere accompagnata da un partner mi collocava in un ruolo, uno status più facilmente riconoscibile per l'interlocutore e con cui *sapeva come relazionarsi*.

D'altro lato, talvolta, la presenza di uno straniero, ossia di una persona slegata dalle dinamiche di appartenenza del contesto, può facilitare, una volta instaurato un legame di fiducia, l'accesso ad alcuni argomenti, altrimenti troppo connotati di giudizi cui l'interlocutore non vuole essere sottoposto:

Spesso proprio allo straniero vengono fatte le più sorprendenti confessioni e rivelazioni, che vengono tenute nascoste anche alle persone più intime. (Simmel 1986:149)

Pertanto, affrontare il tema della lamentazione con due occidentali è stato in alcune circostanze facilitato proprio in virtù del nostro non essere musulmani e quindi non interessati a giudicare il posizionamento dell'interlocutore sulla questione.

Un altro fattore di grande rilevanza, seppur già esplicitato, è stata la condivisione dello stesso genere delle interlocutrici, che ha permesso una complicità e una prossimità tra donne preclusa con i soggetti maschili, tale da creare un clima di fiducia che apriva alla possibilità di scherzare sull'intimità e di trattare argomenti che era meglio non toccare in presenza di uomo, o quantomeno un uomo musulmano.

Soprattutto nelle campagne, nei villaggi più poveri piuttosto isolati da grandi centri e in cui le condizioni di vita sono per lo più legate ai ritmi agricoli e all'allevamento del bestiame, la differenza di comportamento delle donne in presenza o assenza di altri uomini era particolarmente evidente.

I radicamenti e le appartenenze stratificate che entrano in gioco nel rapporto etnografico sono come si è evidenziato molteplici e possono comportare un profondo senso di spaesamento. D'altro canto, se si intende realizzare tale contatto con *gli altri*, non resta che cimentarsi nell'impervio compito di «traversare le culture esplorandole a fondo, costruendo un'identità personale sufficientemente forte da essere in grado di giocare con le sue rappresentazioni formali senza perdersi» (Coppo 2003:33).

Nell'incertezza di stabilire se questo lavoro sia riuscito in tale compito, è sembrato perlomeno doveroso esplicitare i posizionamenti in gioco e analizzarne le reciproche influenze, dal momento che, citando Clifford, «probabilmente sono necessari specialisti culturali per riconoscere le sottili astuzie della personalità laddove i non-specialisti sanno vedere soltanto un comportamento tipico» (Clifford 1978: 243).

Parte seconda

Il lamento rituale nel Marocco contemporaneo

Camminiamo per le vie di Kasba Tadla. La giornata è tersa e sopra la collina si stagliano la medina e i resti di quella che un tempo era stata un'imponente fortezza difensiva.

Habib ed io continuiamo a chiacchierare; lui sembra particolarmente bendisposto a raccontarmi ciò che sa, mi parla della sua esperienza come maestro nelle montagne berbere e mi snocciola uno dietro l'altro racconti che ritiene possano suscitare il mio strano interesse per tutto quello che concerne la morte.

Mi racconta di un funerale a cui aveva partecipato da piccolo, con la nonna, intorno al 1965:

«Era morto un signore ricco. Ero piccolo e ricordo cosa facevano le donne. C'era un campo circondato dallo *scteb*³⁷ e certe donne si buttavano tra le spine, prima si immergevano nel fango e poi si buttavano nelle piante. Si graffiavano fino a fare sanguinare il viso. Le donne facevano un cerchio e ce n'era una che andava in mezzo. Questa donna nel mezzo viene chiamata *haddeda*: è una donna che conosce il morto e racconta le cose buone che ha fatto quando era in vita. E intanto le altre donne gridano e si graffiano.

La *haddeda* ha una voce bella, le altre donne invece in coro ripetono sempre la stessa frase. Le donne si riunivano così quando il morto era ancora in casa o anche quando era in ospedale. Finché c'è il corpo, le donne stanno così. Gli uomini devono stare attenti alle donne, perché potrebbero fare di tutto.»

Io: «Perché proprio le donne facevano questo?»

H.: «Per ignoranza...» (diario di campo 17 Gennaio 2017, Kasba Tadla)

L'estratto appena riportato fa parte di un'intervista a Habib, cognato di Amal, mentre eravamo ospiti presso la sua casa e la sua famiglia a Kasba Tadla. Habib è un uomo sulla sessantina, colto e ben informato su vari argomenti che riguardano la cultura marocchina; arabo, fa l'insegnante nelle scuole elementari berbere della zona ed è attivo politicamente.

Dalle parole sopra citate si possono estrapolare alcune informazioni decisamente rilevanti per questo lavoro, corroborate da quanto emerso anche in altre interviste. Ci si propone quindi di analizzare passo per passo questo estratto di una delle numerose

³⁷ Arbusti con lunghe spine, spesso piantati sul perimetro dei campi o introno alle case in campagna per delimitare il terreno.

chiacchierate fatte con Habib, al fine di mettere in luce gli elementi pregnanti delle configurazioni che la lamentazione ha assunto e assume nel contesto marocchino.

È possibile ricavare in primo luogo una descrizione della lamentazione, ricostruita attraverso il ricordo, dalla scena a cui Habib aveva assistito da piccolo. In questo racconto emergono elementi caratteristici della lamentazione, già rilevati nell'analisi del dispositivo in altri contesti, e tratti peculiari, come la presenza dello *scteb* come 'strumento' per auto-infliggersi ferite.

Esaminiamo quindi questo primo elemento; episodi di donne che si gettano in piante spinose al fine di procurarsi del male durante la lamentazione funebre vengono narrati anche in altre interviste:

Era molto legata a suo padre. Era incinta e si trovava sul carro con cui stavano trasportando il corpo e saltò giù dal carro in mezzo a queste piante spinose. Andò in coma e poi morì, perdendo anche il bambino. (Samir, 43 anni, fratello di Amal, Fquih Ben Salah, Febbraio 2017)

Omar è un uomo sulla cinquantina, parla bresciano perché ha vissuto a Brescia per dodici anni e ora è stato costretto a tornare qui perché in Italia non c'era più lavoro. Sente uno stralcio di discorso che sto facendo con Amal e Baya e ci tiene a dare la sua opinione a riguardo:

Omar: «Le donne si graffiavano, si coprivano il viso di terra e si gettavano lì, vedi... (*Indica lo scteb*) Però queste cose, secondo me, erano stronzate. Stronzate che facevano le donne, per sfogarsi e per farsi vedere, non so... Come si fa a farsi male così? Stronzate.» (Omar, 50 anni, presso il villaggio di Beni Oukil, Gennaio 2017)

Questo gesto autolesionistico delle donne rientra nella descrizione dei comportamenti previsti dal rituale analizzati finora: l'auto-infliggersi delle ferite, in questo caso tramite lo *scteb*, rappresenta la riproposizione del patimento interiore sul corpo (de Martino 1958), oggettivando la sofferenza e infliggendo al corpo, tramite il dolore fisico, lo strazio di non potere più partecipare alla prossimità fisica con il defunto (Loraux 1999).

Anche in questo caso, come messo in luce in riferimento al lamento nella civiltà mediterranee antiche e nel versante cristiano, le ferite inflitte al corpo mettono in atto una sorta di stordimento funzionale al raggiungimento dello stato di *trance*, presentificazione ritualizzata della perdita di presenza (de Martino 1958).

Le donne vanno proprio in *trance* e svengono. Ma qui da noi non c'è più, altrove forse sì. (Jamal, l'unico uomo della famiglia Bnzina, 44 anni, Nakharta, Luglio 2015)

Le donne si mettono in cerchio e piangono. Si sciolgono i capelli, se li strappano o ne tagliano alcune ciocche. E allora, vi dicevo, ci sono delle donne che continuano così fino a raggiungere come una specie di *trance*... si staccano dalla propria persona e cadono, come svenute. (Manal, 86 anni, Nkhakhsa, Luglio 2015)

Queste donne sono di natura così; le persone che vanno in *trance* sono proprio fatte così. Sono persone che sono conosciute dalla gente in questo modo, per questa indole. (Dounia, 44 anni, Oulad Bouchaayb, Luglio 2015)

Lo stato di *trance* raggiunto da alcune donne a seguito della ripetizione ritmata dei gesti e del lamento previsti dal rituale, si configura come elemento ricorrente nella ricostruzione della lamentazione che emerge dalle interviste. Il richiamo alla lettura demartiniana del dispositivo è fortissimo: le donne cadono in *trance*, perdono coscienza, «si staccano dalla propria persona».

Alcuni interlocutori, come si è visto nel caso di Omar, leggono i comportamenti delle donne come «stronzate», altri ancora, come si vedrà a breve, li interpretano come frutto dell'ignoranza o come comportamento ipocrita, ma nelle parole delle donne più anziane, e quindi nelle testimonianze delle lamentazioni praticate in passato, risuonano forti richiami che aprono a una considerazione del lamento che non si esaurisce nella sua configurazione come *haram*.

Il raggiungimento dello stato di *trance* è presente in molte circostanze della ritualità dell'Islam popolare marocchino e del sufismo popolare: il rituale della *Lila* svolto dalle famiglie Gnawa e la *hadra*, la danza estatica praticata dalla *zouia*³⁸ di Hmadsha sono solo due delle più famose testimonianze del raggiungimento di stati estatici attraverso la performance rituale.

³⁸ Le *zouia* sono confraternite islamiche seguaci di un *wali*, o *shaykh*, cioè un santo. Il culto dei santi non è previsto dalla dottrina islamica ma è ampiamente diffuso anche nel contesto odierno in quanto radicalmente integrato nell'Islam popolare. Si ritiene che i santi, che non sono martiri ma persone che hanno compiuto gesti miracolosi in vita, possano concedere una benedizione divina, *baraka*, anche una volta morti. I pellegrinaggi alle tombe dei santi, le offerte e i rituali compiuti in loro onore servono dunque per ottenere una particolare benedizione che si ritiene legata al santo.

Ciò che interessa mettere in luce in questa sede è la partecipazione femminile, diffusa nel sufismo popolare, ai rituali estatici che comprendono il raggiungimento di uno stato di *trance*; in queste occasioni, infatti, la performance femminile avviene in uno spazio “protetto”, dove l'espressione teatralizzata dei sentimenti è legittimata dallo svolgimento rituale e dalla partecipazione esclusiva delle donne ad esso.

Secondo l'interpretazione di Maher:

nei rituali le donne concedono un certo spazio all'espressione dei sentimenti che non sono compatibili con l'adesione alla prima lista di valori (quelli dominati dagli uomini) (...) e rispondono in questo modo ad un ruolo sociale opprimente. Da parte loro non viene fatto alcun tentativo di risalire alle cause materiali di questi sentimenti: piuttosto si offre una versione simbolica della realtà nella quale i sentimenti stessi sono rappresentati come assurdi, inappropriati o causati dall'intervento di un agente soprannaturale. (Maher 1989:182)

Maher mette cioè in luce come la partecipazione femminile ad alcuni rituali la cui performance prevede il raggiungimento di *trance* configuri uno spazio “protetto”, sottratto alla costruzione sociale della femminilità e della mascolinità e, quindi, svincolato dalla divisione dei ruoli e dalle aspettative che socialmente sono attribuite alle donne e agli uomini.

Lo spazio rituale configura in tal senso una possibilità di espressione, dove ciò che non può manifestarsi nella quotidianità della vita sociale trova sfogo e una forma entro cui legittimarsi. Come de Martino evidenzia nell'analisi del tarantismo nell'Italia meridionale degli anni Cinquanta (de Martino 1961), la possessione – o lo stato estatico o la *trance* – che incorre nelle donne che partecipano al rituale risulta inscindibilmente legata alla condizione femminile nella società.

Secondo queste interpretazioni alla *trance* femminile viene associato un valore terapeutico, inquadrando il rituale come dispositivo culturale necessario per far fronte alle frustrazioni legate alla condizione femminile nella società.

Nel caso della lamentazione, quindi, l'efficacia terapeutica si manifesterebbe non solo nei termini di una rimessa in forma che consente la continuità storica dell'individuo in crisi – in conformità con la lettura antropopoietica della pratica che si intende dare in questo lavoro – ma anche in termini di sfogo di una condizione vissuta come

opprimente.

Tale spunto di riflessione è ripreso anche dai lavori di Mernissi (1875; 1987) e Giacalone (2007), esponenti della corrente femminista di studi marocchini, che individuano nei santuari, frequentati per la maggior parte dalle donne, degli spazi già di per sé terapeutici in virtù della creazione di uno spazio pubblico femminile, legittimato-dal ma nello stesso tempo sottratto-al potere patriarcale.

Beneduce, analizzando la *trance* nei rituali di diversi contesti africani (Beneduce 2002), mette in luce come nella maggior parte dei casi sono le persone appartenenti ai settori marginali della società a partecipare ai culti di possessione. La rappresentazione di una coscienza alterata, spesso esagerata, caratterizzata dalla perdita di controllo del sé e dalla dissoluzione dell'io, sarebbe infatti volta a governare e comprendere le emozioni, il caos e il disorientamento relativi a una particolare condizione, all'attraversamento di uno stato critico o al contatto spaesante con l'alterità.

Il richiamo a Beneduce è interessante perché consente di osservare come il raggiungimento della *trance* durante il rituale della lamentazione possa essere letto come *mimes*, ossia come la rappresentazione non solo di ciò che la morte compie sul defunto, ma anche del rischio più estremo e cioè la dissoluzione di sé a causa della perdita dell'altro. Il pericolo verrebbe così dominato tramite una sua imitazione.

Certamente, nel caso del pianto rituale, la *trance* non risulta legata a una possessione da parte di un agente esterno e il riferimento a Beneduce si slega dalla sua interpretazione dei culti di possessione come strategie “difensive” dal contatto con l'alterità, ma il collegamento con il suo lavoro risulta interessante anche solo per lo spunto di riflessione che offre rispetto all'inquadramento del rituale della lamentazione.

Un altro elemento che emerge dalle parole di Habib utile alla ricostruzione della lamentazione funebre in Marocco è il posizionamento circolare messo in atto dalle donne durante il rituale. Sebbene tale elemento non venga esplicitato nelle testimonianze del pianto rituale finora analizzate, esso ricorre in numerose descrizioni della pratica raccolte in Marocco:

Una volta le donne si mettevano in cerchio, battevano le mani e alcune donne andavano in mezzo al cerchio, si graffiavano il viso e si tagliavano i capelli. A volte si sporcavano il viso con feci di animali. (Jamal, 55 anni, Lamrabih Douar Sabah, Luglio 2015)

Quando muore il marito di una donna, o un altro familiare, vengono altre donne da fuori. Prima piangono i familiari, e piangono più forte, poi piangono anche le altre donne. Le donne di solito si mettevano in cerchio e una di loro iniziava il canto. [...] Questa donna dà il ritmo al pianto, recita delle strofe e le altre donne rispondono. (Manal, 86 anni, Nkhakhsa, Luglio 2015)

Quando le donne sono in cerchio si sciolgono i capelli e cominciano a tagliarseli o a strapparseli (Said, 40 anni, Nkhakhsa, Luglio 2015)

La donna che tiene il ritmo comincia a parlare-cantare e poi il cerchio risponde, lei dà la spinta per dare la parola ai familiari, che poi parlano delle cose legate alla persona morta: “Quanto era bello! Quanto era bravo! E come eri fatto... e quella volta che...” dicono. (Dounia, 44 anni, Oulad Bouchaayb, Luglio 2015)

Tale elemento sembra quindi risultare parte integrante del dispositivo della lamentazione, forse per facilitare l'andamento antifonale del lamento, come emerge dagli estratti appena citati, forse per permettere una piena condivisione del lutto attraverso il medesimo accesso al pianto. In numerosi casi vengono inoltre citate una o più donne, che Habib definisce *haddeda*, che richiamano la figura delle lamentatrici professionali già incontrate in altri contesti di ricorso alla lamentazione.

Anche nel contesto marocchino per le *haddeda* sembra essere prevista una qualche forma di ricompensa, in denaro o in offerte di cibo, per risarcirle e ripagarle del servizio. Sebbene “il pagamento” delle professioniste non sia da tutti ben visto, si riscontra come pratica diffusa in diverse circostanze:

Queste figure (*le donne pagate*) forse ci sono state una volta, ma piangono come se la sentono e solo se lo sentono. Allora gli si dava qualcosa, come un'offerta, ma non erano loro a richiederlo. (Dounia, 44 anni, Oulad Bouchaayb, Luglio 2015)

Questa donna dà il ritmo al pianto, recita delle strofe e le altre donne rispondono... lei sa come fare e

per questo alla fine viene pagata... a volte anche solo con una gallina, ma qualcosa le viene sempre dato, come un'offerta. (Manal, 88 anni, Nkhakhsa, Luglio 2015)

Le donne non usano strumenti, solo il battere delle mani. Lo fa qualsiasi donna che è brava a farlo e le altre la seguono. C'è una donna che semina le parole, le altre le raccolgono e le trasformano in pianto. (Cadija, 65 anni, Oued zem, Agosto 2015)

Nella descrizione di Habib viene dato particolare rilievo alla capacità della *haddeda* di veicolare e guidare il pianto. Il richiamo alla voce delle lamentatrici ricorre in numerose interviste, in riferimento alla capacità di queste donne di far vibrare corde sensibili, suscitando l'emozione e stimolandone lo sfogo attraverso il pianto.

Particolarmente incisiva è a questo proposito la descrizione di Cadija, una donna di Oued zem che fa la macellaia al grande *souk* della città. La regione di Oued zem rientra nell'area circoscritta come quella di maggior diffusione del pianto rituale e troviamo nella donna disponibilità a trattare l'argomento, potendo richiamarsi a ricordi del passato e a momenti direttamente vissuti:

Cadija:«C'era una donna nel villaggio che quando qualcuno moriva si recava alla casa della famiglia del defunto... non era invitata, ma ci andava lo stesso e la gente si aspettava che lei ci andasse.»

Rachid (figlio di Cadija):«Se questa donna non ci andava era segno che c'era qualcosa che non andava con quella famiglia, che non era abbastanza ben voluta o c'erano stati dei problemi»

Cadija:«Quando lei arrivava dava inizio alla lamentazione, e tutte le donne dietro di lei. È la voce della donna, il suo stile in qualche modo, che fa venire la pelle d'oca. Le sue parole parlano bene, lei ha questa modalità che ti fa davvero piangere forte, forte.

È come un ritmo. Una voce che richiama il pianto. Ed è l'andamento della voce a scatenare il pianto»

Nabil paragona la musicalità della *nenia* recitata dalle donne durante il pianto rituale al richiamo del muezzin, che non è né canto né parola.

Cadija:«Però queste cose le fai perché ti viene voglia di piangere, ti viene la pelle d'oca. Ti penetrano nel cuore questo tipo di pianti, il cuore diventa più morbido e piangi dal cuore...e ti viene più grinta per piangere.

È una cosa spontanea...tutte le donne la fanno, mia madre la faceva.

Dopo che ho capito che non va bene per la religione, io ho cancellato queste cose, non le provo più». (Cadija, 65 anni, diario di campo 10 Agosto 2015, Oued zem)

Anche nella regione berbera l'usanza sembra essere la stessa e il riferimento alla voce

della *haddeda* risulta centrale, come emerge dalle parole di Zahra durante una delle nostre chiacchierate nella palmeria:

Le donne si trovano insieme a piangere e recitano la litania che racconta del morto. È molto dolce, è emozionante, se la senti (*la voce*) ti metti a piangere. È una tradizione antica, che avviene solo tra le donne e dentro la casa, non fuori. (Zahra, 39 anni, Figuig, Agosto 2015)

Il richiamo alla potenza del pianto è evidente: il lamento consente l'accesso al proprio dolore, la messa in contatto con le proprie emozioni, e configura una forma attraverso cui manifestarle, tramite cui dare sfogo a un magma interiore che rimarrebbe altrimenti incontrollato.

Il pianto sembra quindi rivestire specifiche funzioni, come messo in luce nel capitolo II, la prima delle quali è veicolare l'espressione della sofferenza, che si configura come passaggio indispensabile per il processo di commiato dal morto e per consentire la reintegrazione nella vita quotidiana³⁹ (de Martino 1958; Natoli 1986, Loraux 1999).

L'altra funzione esplicita dal lamento è quella della narrazione delle «cose buone che (*il defunto*) ha fatto quando era in vita»: inserito entro il rituale della lamentazione, che come detto si rivolge a chi rimane, il racconto delle gesta e delle vicende del defunto assume rilevanza come visualizzazione della vita dalla quale occorre prendere distacco, reintegrando il morto nella dimensione affettiva del ricordo (de Martino 1958).

«Le parole di queste donne ricordano il defunto e danno pace ai familiari» spiega Youssef, il tessitore di tappeti di Essaouira di cui si è parlato precedentemente.

Il tema del prestigio della famiglia manifestato attraverso la narrazione della storia familiare durante il lamento (Stears 2008) si ritrova nel contesto islamico nei termini di partecipazione delle lamentatrici al rituale: «se venivano tante donne a lamentare voleva dire che in vita quella persona era molto ben voluta» spiega Souad, madre di Amal, ricordando il tempo in cui lei stessa praticava la lamentazione.

I contenuti del lamento variano quindi da persona a persona in riferimento agli

³⁹ Si rimanda a poco oltre il tema relativo a come questa funzione del pianto si sia integrata per secoli con il rito islamico.

episodi della vita del defunto, sebbene ricorrano delle strutture fisse come la ripetizione della formula «*Ha-wei, Ha-wei*», che significa “questo è il mio sfogo”.

Nei rari casi in cui le interlocutrici hanno acconsentito a una brevissima rappresentazione simulata del lamento – con la richiesta di non essere fotografate o filmate in quel momento – è stato possibile constatare la ripetizione di questa formula e dei tipici movimenti ondulatori del tronco che, come si è visto, fanno parte della gestualità prevista dal rituale.

Durante una delle prime interviste condotte sul campo, nel villaggio di Nkhakhsa presso la famiglia di Said, amico d'infanzia di Nabil, abbiamo avuto l'opportunità di parlare con la donna più anziana della famiglia, la già citata Manal, che in passato ha praticato più volte la lamentazione funebre.

L'anziana ottantaseienne di origine berbera ha dimostrato una grande disponibilità a parlare con Nabil e me del tema della lamentazione, purché non fossero presenti altri membri della famiglia; in questa circostanza ci ha mostrato brevemente come le donne lamentavano. Seduta su un paio di cuscini poco imbottiti, Manal ci ha indicato i movimenti ondulatori del bacino che le donne compivano durante il lamento, gemendo e simulando il pianto.

La breve rappresentazione del lamento cui Manal ci ha dato la possibilità di assistere costituisce solamente una piccola parte del rituale, ma permette di mettere in luce non solo un elemento strutturale della pratica, ma anche il meccanismo di immedesimazione nel pianto veicolato dal rituale: la facilità con cui la donna si è calata nel lamento ha reso evidente la profonda interiorizzazione della pratica la cui potenza, come messo più volte in luce, consiste proprio nella ritualizzazione, e quindi in una teatralizzazione, della disperazione del pianto.

La forma entro cui il pianto si oggettivizza risulta cioè radicata in un *habitus* che per le donne più anziane risulta immediato riprodurre.

Anche nell'altrettanto breve simulazione del lamento che ci ha offerto Souad, la madre di Amal, durante uno dei nostri incontri nella sua casa di Fquih Ben Salah davanti all'immane tè, emergono gli stessi elementi. Il movimento ondulatorio del bacino, il viso che si contrae nella smorfia del pianto, le parole «*Ha-wei, Ha-wei*» che salgono come un gemito o, per l'appunto, un lamento.

Il pianto rituale nel contesto islamico sembra quindi presentare a livello strutturale le stesse caratteristiche messe in luce dall'analisi del pianto rituale nelle civiltà antiche e entro il contesto cristiano del Mediterraneo, con la presenza di alcuni elementi peculiari che tuttavia non incidono sulla forma del dispositivo.

Quel che risulta pregnante comprendere a questo punto è in che modo la lamentazione si sia radicata nei secoli come parte integrante della ritualità funebre dell'Islam popolare e quali funzioni veicolava nonostante la sua configurazione, a livello di dottrina scritta, come *haram*.

Le ultime parole di Habib riportate nell'estratto citato all'inizio del capitolo rimandano per l'appunto a questo tema, richiamando la problematica dell'ignoranza e delle configurazioni assunte dall'Islam popolare.

1. Il rito attraverso il corpo

Prima di addentrarsi in tali questioni, merita però riservare un breve spazio dedicato all'analisi dell'elemento corporeo nello svolgimento del rito.

Habib spiega che le donne lamentano quando ancora il corpo non è stato seppellito, dunque quando la salma è in casa o si trova in ospedale. Altre testimonianze documentano il ricorso alla lamentazione quando il corpo del defunto viene portato dagli uomini al cimitero (fase rituale dalle quale le donne sono escluse), configurando il momento della separazione dal corpo come quello più difficile da gestire per l'elaborazione del lutto (Favole 2003) e dunque quello dove il pianto rituale si rende necessario.

Non a caso, per le famiglie marocchine risulta essenziale il ritorno del corpo del proprio caro deceduto all'estero⁴⁰, non solo perché la salma deve essere sottoposta ai trattamenti previsti dal rito islamico, ma anche perché è fondamentale, per chi rimane, *separarsi dal corpo*.

Il riferimento alla corporeità, tuttavia, non si esaurisce nell'evocazione del corpo del

⁴⁰ Presso i marocchini residenti all'estero è molto diffusa, infatti, la pratica del rimpatrio del corpo al momento della morte, resa possibile da un'organizzazione sempre più accurata gestita prevalentemente dalla comunità marocchina nel paese di residenza dell'emigrato, in collaborazione con il Ministero degli Esteri e la polizia locale marocchina. Cfr. Yassine 1988; 2000).

defunto e nell'importanza della sua presenza per permettere il commiato, ma configura un elemento centrale nella performance stessa della lamentazione. Le ferite che le lamentatrici infliggono al proprio corpo richiamano quello del defunto sfigurato dalla morte e veicolano l'oggettivazione del proprio personale patimento (de Martino 1958); lo stato di *trance* tramite cui viene presentificato l'annullamento di sé, l'apice della disperazione, è raggiunto attraverso la ripetizione di gesti specifici come i movimenti ondulatori del bacino, le mani portate alla testa, i graffi sul viso, che rappresentano il modo tramite cui il dolore implicato dal lutto viene gestito entro una forma, entro uno specifico *saper piangere*.

Il corpo, cioè, si configura come *medium* tramite cui si svolge il rituale (Connerton 1989; Seremetakis 1991; Comaroff, Comaroff 1993; Sutton 2004; Giacalone 2007), ossia come strumento attraverso cui si crea la connessione tra la performance e quello che i partecipanti stanno rappresentando.

Come si è visto nel capitolo I, il rituale della lamentazione sintetizza il non-familiare costituito dalla morte entro l'ordine stabilito e previsto dalla società, negoziando l'irrimediabilmente estraneo attraverso la ripetizione della performance rituale (Sutton 2004). Le gestualità del rito, fondata sulla ripetizione di formule fisse, configura cioè la forma culturale entro cui l'evento luttuoso può essere vissuto, negoziato, gestito.

La funzione di mantenimento che può essere attribuita al rituale (Connerton 1989) si esplicita quindi nella memoria sociale del corpo, *hexis* (Bourdieu 1972; Capello 2011), che riproduce attraverso gli stessi gesti una negoziazione sempre rinnovata con la morte e continuamente necessaria per la tenuta sociale. L'*hexis* entro cui la negoziazione è riproposta non ripara allora la ferita, ma fornisce una struttura familiare attraverso la quale l'esistenza della morte è mediata e gestita (Seremetakis 1991).

Tale considerazione risulta centrale per comprendere come l'affermazione dell'Islam scritturale, e quindi la consapevolezza ormai capillarmente diffusa dei comportamenti che non si conformano alla dottrina, abbia comportato un difficile processo di riconfigurazione dei significati e delle pratiche legate alla morte. Se, cioè, la lamentazione configurava un *habitus* e una *hexis*, una memoria sociale corporea, tramandati di generazione in generazione e tramite cui veniva attuata una

negoziante di vitale importanza, la sua comprensione in termini di *haram* secondo l'Islam scritturale ha comportato una riconfigurazione dei comportamenti non ancora del tutto pacificata.

Sebbene di tale trasformazione si possano constatare i risultati (per esempio in riferimento all'impossibilità di imbattersi in donne che lamentano), se ne riscontrano tutt'ora le difficoltà, soprattutto in riferimento alle donne più anziane e quindi più legate all'Islam popolare. Di seguito verrà approfondita proprio tale questione.

2. La lamentazione nell'Islam popolare

L'intervista di Habib citata all'inizio della seconda parte del capitolo si conclude con il riferimento all'ignoranza, termine già incontrato più volte, chiamata in causa per motivare il ricorso alla lamentazione funebre fino a qualche decennio fa.

È bene a questo proposito fare una distinzione importante: l'ignoranza cui fa riferimento Habib, e come lui molti altri interlocutori, non è la *jhailyyia*, ma intende denotare uno stato di scarsa conoscenza del messaggio islamico esplicitato nel testo sacro in cui fino a qualche decennio fa versava gran parte della popolazione.

Quando nelle interviste condotte in Marocco si parla di ignoranza il riferimento non è, cioè, al mondo culturale pre-islamico, ma a una carente consapevolezza della dottrina in virtù della quale alcune pratiche, come la lamentazione, tramandate di generazione in generazione e quindi introiettate entro uno specifico *habitus*, non venivano percepite come contrarie all'Islam, ma venivano rielaborate entro la religiosità dell'Islam popolare.

Non a caso la regione di Oued zem, Kuribga e Beni-Mellal, prevalentemente rurale e lontana dalle grandi città, è emersa come area di maggior diffusione della lamentazione: i contesti rurali e i territori più isolati, infatti, rimanevano esclusi dai fermenti vitali dei grandi centri urbani, partecipando in misura decisamente limitata alla diffusione del sapere, alla vita delle grandi moschee, agli spazi di incontro e scambio di cui invece sono feconde le città.

In questi contesti le donne si configuravano come le persone maggiormente ignoranti, secondo quanto emerge dal confronto con gli interlocutori locali: se nelle grandi città

erano e sono tutt'ora diffuse anche moschee per donne, era difficile imbattersi in spazi di preghiera femminili al di fuori dai grandi centri abitati e, pertanto, per le donne analfabete delle campagne risultava ancora più difficile essere «informate sul Corano»⁴¹.

Siamo tutti musulmani, ma ci sono tipi di praticanti diversi; dipende dal modo di credere. Nei luoghi dove c'è ignoranza, le donne piangono di più... questo è a forza di ignoranza e non credenza. I musulmani più praticanti aiutano quelli che lo sono meno ad accettare la morte, perché è difficile. (Zahra, 39 anni, Figuig, Agosto 2015)

La lamentazione, tuttavia, non è stata solo descritta come legata a un ambito di ignoranza, ma in molte occasioni emerge come qualcosa che non può essere debellato dal divieto religioso. È utile riproporre le già citate parole di Latifa, la ragazza sedicenne del villaggio di Oulad Bouchaayb, nella regione a nord di Kenitra:

Latifa: «Per un essere umano non è la parola di un religioso che ti fa placare il dolore o che ti può far smettere di lodare quello che il morto è stato in vita. *L'haram* non basta.»

Dounia: «Le donne invitano le più giovani o chi non piange a piangere... Bisogna piangere perché se non piangi, vai a stare male». (Latifa, 16 anni e Dounia, 44 anni, Oulad Bouchaayb, Luglio 2015)

Nonostante la giovane età, Latifa esplicita un ragionamento che ha introiettato dalle altre donne della famiglia. Le interviste svolte presso il villaggio di Oulad Bouchaayb, infatti, sono state condotte quasi esclusivamente in gruppo, in una stanza dove erano presenti, oltre a Nabil e me, le donne della famiglia e i ragazzi più giovani delle abitazioni circostanti, incuriositi dalla nostra presenza e dall'argomento della conversazione. In questa circostanza le parole di Latifa erano approvate anche dalle altre donne della famiglia, in particolare da Dounia, con cui si era creata una buona confidenza e che era particolarmente disponibile a parlare dei temi di interesse per la ricerca.

Le parole di Dounia sopra riportate sottolineano la rilevanza della lamentazione inquadrandola come pratica essenziale alla gestione del lutto e non solo come legata a

⁴¹ Questo aspetto sta radicalmente cambiando nel contesto attuale, dove anche negli autogrill si trovano spazi di preghiera per gli uomini e per le donne.

un contesto di ignoranza, mettendo in campo un tema centrale per l'interpretazione antropopoietica del rituale che verrà approfondito nelle conclusioni di questo lavoro. Per il momento è interessante però soffermarsi sulle letture che le donne danno della lamentazione. In un'intervista condotta nel Gennaio 2017 con Souad, l'anziana madre di Amal, era stato possibile approfondire il tema della lamentazione in relazione a quello che il lamento significava per la donna al tempo in cui lo praticava.

Souad: «Era un modo per sfogarsi perché mi faceva pena il morto. È un pianto che piange per tante ragioni, per la famiglia che rimane prima di tutto»

Io: «Non le importava di procurarsi del male?»

Souad: «Non me ne accorgevo nemmeno tanto era il bene per il morto e il dolore perché non c'era più»

Io: «Perché ci si faceva del male, ci si graffiava il viso, ecc.?»

Souad: «Era un po' un obbligo, se una donna non lo faceva le altre persone dicevano che non aveva cuore»

Da questo estratto emergono due nodi centrali: il tema dello sfogo e quello dell'interiorizzazione della pratica come comportamento che era *necessario* espletare. I due elementi posti in campo potrebbero sembrare a prima vista contraddittori, ma rivelano in realtà due facce della stessa medaglia: lo spazio rituale della lamentazione apre infatti a una dimensione di sfogo, come già precedentemente messo in luce a proposito del raggiungimento dello stato di *trance* previsto dalla performance, consentendo l'espressione dei sentimenti nello spazio protetto del femminile (Mernissi 1975; 1987; Maher 1989; Giacalone 2007). D'altro canto, tuttavia, tale sfogo è socialmente richiesto tanto che la mancata partecipazione al rituale può essere letta come mancanza di partecipazione al cordoglio: la forma che veicola lo scioglimento del pathos, proprio in quanto modalità di espressione codificata socialmente, diventa nello stesso tempo il modello a cui *bisogna* aderire.

La potenza del richiamo alla dimensione sociale che emerge dalle parole di Souad evidenzia l'integrazione della lamentazione nell'*habitus* dell'Islam popolare, che fa sì che essa venga interpretata alla luce di una profonda interiorizzazione e come dispositivo costitutivo dell'individuo e delle donne della comunità (Capello 2011).

La necessità di lamentare affinché al morto e alla famiglia del defunto fosse

dimostrata l'adeguata partecipazione al lutto e la noncuranza della sofferenza fisica durante la performance rituale palesano una profonda adesione alla pratica del lamento, sia a livello sociale che a livello interiore.

Come messo in luce nel capitolo II, la soggettività islamica si plasma su un forte senso di appartenenza alla comunità dei credenti, la *Umma*, e tale costitutivo attaccamento, tale partecipazione strutturante si plasma e si salda attraverso le pratiche rituali. Entro l'Islam popolare la lamentazione funebre si costituisce come una delle pratiche strutturanti la soggettività di una donna, configurando il comportamento che ci si aspetta che venga espletato e che le donne sentono di dover espletare.

L'impresa di portare alla luce il personale bisogno che spingeva le donne a lamentare si è rivelata particolarmente delicata sia in ragione della “vergogna” che questo argomento poteva comportare (in virtù del processo di interiorizzazione della versione scritturale dell'Islam), sia alla luce di un adesione talmente radicata alla pratica che era difficile per le interlocutrici motivarla razionalmente. La partecipazione al pianto rituale, in altri termini, non si configura come scelta deliberata e “consapevole”, come in alcuni casi vorrebbe mettere in luce la ricerca, ma come frutto di un processo di interiorizzazione, adesione, adeguamento sociale, ossia come introiezione di un *habitus*.

Questo tema sarà approfondito nelle conclusioni, ma in questa sede merita sottolineare, come emerge dalle parole di Souad, Latifa e Dounia, che l'adesione all'Islam scritturalista si configura come un processo ancora in itinere a livello sotterraneo, soprattutto nei contesti rurali e nei villaggi isolati dai grandi centri.

A questo proposito è interessante notare come sia differente l'approccio alla lamentazione delle donne marocchine residenti in Italia, che inquadrano la pratica in virtù di un diverso posizionamento:

Queste donne (*le lamentatrici*) vanno all'inferno secondo il Corano. Queste cose non ci sono più, perché ora anche le donne sanno come ci si deve comportare. (Fatima, 33 anni, Palazzolo sull'Oglio, Maggio 2015)

Nella restituzione della lamentazione elaborata dalle donne marocchine nel contesto bresciano entrano in gioco diversi fattori, legati a una soggettività costruita su più dimensioni di appartenenza da cui emerge una volontà marcata di presentare il proprio paese di origine come moderno e conforme ai modelli di razionalità del mondo occidentale, discostandosi dalle pratiche che la dottrina definisce come *haram*.

Il quadro della lamentazione presentato dalle donne a Palazzolo risulta quindi molto diverso da quello emerso nel contesto di Beni Mellal, Oued zem e della campagna a nord di Kenitra, in cui, accanto all'osservanza continuamente ribadita del divieto islamico, emerge un richiamo alla lamentazione come pratica veicolante una ben precisa funzione che appare addirittura insostituibile nonostante il divieto islamico.

La cognizione della proibizione islamica risulta ben presente nel contesto attuale ed è manifesto come abbia modificato in maniera evidente comportamenti e modi di pensare. Tuttavia, dal momento che la costruzione della soggettività si fonda sull'interiorizzazione di pratiche tramite le quali viene introiettato un modo di stare al mondo (Capello 2011), se da un lato l'abbandono di una pratica rituale a favore di un'altra testimonia il cambiamento sociale, dall'altro tale trasformazione non avviene senza strascichi.

Le parole di Souad e delle altre donne sopracitate configurano uno scenario in cui ancora si avvertono la carica e il portato delle trasformazioni in atto, mettendo in luce aspetti, forse gli ultimi, che ancora possono essere carpiri rispetto al rituale della lamentazione.

3. Configurazioni intermedie: il controllo del pianto

La differenza individuata tra l'interpretazione del lamento delle donne marocchine di alcune regioni rurali del Marocco e quelle residenti in Italia mette quindi in evidenza un processo di cambiamento ancora in itinere, soprattutto per le donne più anziane abituate fino a poco tempo fa a praticare la lamentazione in occasione del lutto.

Un elemento importante emerge a questo proposito in numerose interviste:

A volte alle donne più anziane viene ancora da lamentare quando muore qualcuno, per esempio quando muore un figlio o quando c'è una morte inaspettata. Allora ci sono delle ragazze, delle donne giovani che sanno leggere e hanno studiato molto il Corano, e allora queste ragazze stanno con le donne più anziane per impedir loro di lamentare.

Stanno con loro e gli spiegano di non piangere così forte, ma di pregare, perché solo la preghiera fa del bene al defunto e le fa stare in pace. (Latifa, 28 anni, Palazzolo sull'Oglio, Maggio 2015)

Nell'estratto appena citato viene fatto riferimento a delle figure di supporto che accompagnano le donne più anziane nella gestione del lutto affinché conformino il loro cordoglio alle modalità prescritte dal Corano.

Latifa, ventottenne marocchina residente nel bresciano, è una donna giovane, istruita e integrata nella comunità marocchina locale; il suo vissuto religioso è pertanto conforme all'Islam scritturale e entro questo quadro la lamentazione funebre si configura come una pratica da estirpare. Nella sua testimonianza le ragazze informate sul Corano che affiancano le anziane guidandole nella gestione del cordoglio secondo i dettami prescritti dal testo sacro si configurano come un elemento determinante per veicolare la conoscenza e il rispetto della dottrina islamica.

Il riferimento alla rilevanza di queste figure di supporto emerge anche nelle restituzioni delle donne marocchine più anziane, che vivono l'adesione all'Islam scritturalista, ma per cui per tutta la vita la religiosità interiorizzata è stata quella dell'Islam popolare.

Anche Souad, riflettendo su come la preghiera e la fede in Dio possano confortare il dolore della perdita, fa riferimento alle giovani donne chiamate in supporto delle più anziane:

Sì, è Dio che ci dà conforto. Quando è morta mia madre c'erano delle persone che mi hanno impedito di lamentare e mi hanno spiegato che, se piangevo così, non aiutavo mia madre. Mi dicevano che se mia madre era morta era perché aveva visto che di là, nell'altra vita, era meglio.

Quando è morto mio figlio, che è morto giovane... io non ho fatto come facevo prima, anche se volevo bene a mio figlio. Delle ragazze che avevano studiato il Corano mi hanno calmato. (Souad, 84 anni, Fquih Ben Salah, Febbraio 2017)

L'interiorizzazione del lamento funebre è così radicale che Souad si trova a ribadire l'affetto provato per il figlio nonostante non sia stato espletato il pianto rituale in occasione della sua morte. Ed è proprio in ragione di tale radicamento della pratica che si rendono necessarie figure di sostegno in grado di assistere le donne più anziane a piangere il morto come vuole la religione.

Nelle interviste sopracitate viene ribadita la giovane età delle donne che supportano le più anziane, a conferma di quanto già messo in luce nel corso del lavoro: la diffusione dell'Islam scritturale comincia indicativamente negli anni Ottanta, pertanto, le generazioni più giovani sono quelle che sono cresciute contando su un approccio diretto al Corano, insegnato nelle scuole e appreso tramite la lettura personale e i programmi audio-visivi. Sono quindi le ragazze più giovani, «informate sul Corano» a poter supportare adeguatamente le donne ancora legate alla pratica della lamentazione.

Nell'intervista corale realizzata nel villaggio di Oulad Bouchaayb, sono ancora una volta le parole di Dounia a mettere a fuoco un nodo centrale dell'argomentazione che si sta portando avanti:

Dounia: «Adesso ci sono delle parole dettate dalla religione, per esempio ci sono donne che cercano di tranquillizzare le altre dicendo: "Questa è l'ora del profeta, non piangere"».

Io: «È cambiato il modo di piangere nel corso del tempo?»

Dounia: «Sì, si è trasformato il modo di piangere. C'è ancora il modo collettivo di piangere, ma è cambiato dal punto di vista della religione, dal negativo al positivo, cioè dal vivere la morte come tradimento del creatore all'accettare la morte come richiamo a Dio. Gli uomini invece piangono in modo più...singolare. Loro non si esprimono come le donne, non è così evidente». (Dounia, 44 anni, Oulad Bouchaayb, Luglio 2015)

Anche in questo caso è importante tenere presente il contesto da cui le parole appena citate sono state estratte. Come già evidenziato, il villaggio di Oulad Bouchaayb si trova nella regione a nord di Kenitra, una zona verdeggiante e pertanto sfruttata per l'agricoltura, ma abbastanza isolata dai grandi centri. La vita condotta dalle famiglie del villaggio si svolge quindi prevalentemente tra i campi, l'agglomerato di abitazioni e il mercato settimanale che si tiene a Ben Mansour, nelle vicinanze. Si tratta quindi di un contesto in cui la diffusione dell'Islam scritturale è in ancora in corso e sta gradualmente trasformando l'*habitus* della popolazione.

Dounia ha all'incirca quarantaquattro anni, è una donna araba, ha una figlia già sposata e una piccola di tre anni che porta sempre appollaiata sulla schiena, anche quando lavora nei campi di arachidi. Quando si è sposata ha lasciato il suo paese, a pochi chilometri da Oulad Bouchaayb e si è trasferita nella casa della famiglia del marito, come secondo usanza. Dalle sue parole emerge l'importanza di osservare il Corano e il riconoscimento di un passaggio tra un prima e un dopo che viene configurato come cambiamento «dal negativo al positivo». Le donne citate all'inizio dell'estratto svolgono quindi un ruolo centrale in questo processo di trasformazione, che viene presentato come un miglioramento.

D'altro canto durante la stessa intervista Dounia e la sedicenne Latifa fanno riferimento alla necessità delle donne di lamentare al momento del lutto, conformemente a quanto sentono e indipendentemente dall'*haram* che, come dicono, «non basta» a fermare le donne. Dall'intervista si evince chiaramente la presenza di una forte consapevolezza del messaggio islamico contenuto nel Corano e insieme emerge il radicamento non ancora allentato alla pratica della lamentazione.

Anche nella regione berbera di Figuig si rilevano gli stessi elementi:

C'è una donna anziana qui a Figuig che fa l'istitutrice a scuola, che quando muore qualcuno gira a dire alle donne “questo si può fare, questo no”, perché a volte il dolore ti fa dimenticare che cosa dice il Corano. C'è una frase che la donna dice a chi piange ed è: “le tue lacrime è come se lo facessero bruciare; se lo ami, non fare questo”». (Zahra, 39 anni, Figuig, Agosto 2015)

In questo caso la figura di supporto è un'anziana donna di Figuig, ma il ruolo rimane il medesimo, ossia quello di accompagnare coloro che faticano a canalizzare il dolore

nella preghiera, tendendo invece a manifestarlo secondo l'*habitus* dell'Islam popolare. La chiave per poter espletare questo ruolo cruciale è la conoscenza approfondita del Corano, segno di una religiosità radicata sull'osservanza del testo sacro.

Habib permette a questo proposito di inquadrare la questione in una dimensione più ampia e razionalizzata:

La prima cosa da considerare è l'influenza dell'Islam sulla morte. Maometto quando perde suo figlio Ibrahim non piange: “l'occhio piange – solo una lacrima – e il cuore teme Dio”, dice Maometto. E non si dovrebbero fare in questa circostanza cose che rattristano.

Il cuore, dentro, ha paura della morte e non si fanno cose che rattristano Dio. La lamentazione non esiste più... Le donne possono recarsi alla tomba dal terzo giorno, ma non fanno più queste cose. (Habib, 61 anni, Kasba Tadla, Gennaio 2017)

Habib mette in luce come la morte dovrebbe essere vissuta da un buon musulmano, secondo il modello offerto da Maometto, il cui pianto – come quello di Maria per Gesù – è composto, affidato a Dio. La paura della morte e l'umana sofferenza per la perdita sono riconosciute, ma il modo per farvi fronte è l'accettazione di esse come parte del disegno divino che solo può portare pace là dove il cuore e la mente umani non possono arrivare.

Dalle interviste raccolte, e in particolar modo dalle narrazioni femminili della lamentazione, si può quindi evincere che i cambiamenti introdotti da un'osservanza più rigorosa della dottrina relativamente a un passaggio così decisivo come quello della separazione dal defunto, comportano una profonda riconfigurazione di significati che risulta un processo laborioso e non ancora sedimentato in tutta la popolazione.

La necessità di figure di supporto in grado di guidare e contenere le manifestazioni di dolore di alcune donne mette capo proprio a tale trasformazione in atto, evidenziando come la lamentazione rappresenti ancora, in coloro che erano abituate a praticarla, la modalità con cui affrontare il cordoglio.

Per la componente maschile la questione sembra invece essere più definita: numerosi sono i casi in cui gli uomini si riferiscono alla lamentazione con disprezzo, come è evidente nelle parole di Omar prima citate, dove il pianto delle donne viene definito

come una «stronzata», una messa in scena, o come una pratica legata a un contesto di ignoranza ora finalmente colmato.

Più profonda, ma comunque ben definita, è l'interpretazione di Youssef, il mercante di tappeti di Essaouira, che individua una differenza di atteggiamento nei confronti della morte sotteso alla pratica della lamentazione funebre e alla preghiera come modello di gestione del cordoglio:

Il pianto rituale si auto-infligge come tortura, mentre la pazienza rimanda a un'accettazione della morte come volere di Dio. In questo secondo caso è giusto piangere per la separazione, ma non al modo delle lamentatrici. (Youssef, 65 anni, Essaouira, Agosto 2015)

Nel momento in cui si riconosce il volere di Allah come ancora su cui tutti i significati fanno presa e baluardo su cui l'esistenza fa affidamento, anche il momento della morte può essere interpretato come parte di un disegno divino e passaggio verso una vita ultraterrena. In questo quadro il cordoglio si impone come misurato e la morte rimanda a un'accettazione, alla pazienza e alla dimenticanza, interpretata, come osservato nel capitolo II, come dono di Dio.

Naturalmente tale visione della morte e del volere di Allah cui rimettere la propria esistenza è presente anche nell'Islam popolare, ma il lamento, pur senza concepirsi come contraddittorio al volere di Dio nel vissuto di chi lo praticava, evidenzia l'umana non accettazione della morte, il dolore insopportabile della perdita, quello che, secondo Youssef, si configura come l'auto-infliggimento di una tortura e che può essere evitato con un pieno ancoraggio alla preghiera.

In ragione del posizionamento più definito e maggiormente conforme alla dottrina, in numerose interviste gli uomini sono stati chiamati in causa come coloro che intervenivano per placare le donne, impedendo loro di farsi del male e di commettere comportamenti proibiti. Gli uomini «non piangono, contengono le loro emozioni. Loro dicono alle donne: “non devi morire dietro al morto. Fai il tuo periodo di lutto, ma non di morte”» (Aasmae, 82 anni, Figuig, Agosto 2015).

In questa divisione di ruoli torna la contrapposizione tra i sessi già riscontrata nelle analisi delle civiltà mediterranee: l'ideale culturalmente stabilito della femminilità configura la donna come vulnerabile – o comunque più vulnerabile dell'uomo – e

quindi esposta al rischio di una perdita di controllo; laddove l'uomo si configura invece come contenuto, controllato, informato – o perlomeno più informato delle donne – su come è consono comportarsi.

Sebbene l'analisi del dispositivo, come si è visto, possa essere spinta oltre questa caratterizzazione dicotomica dei sessi, tale percezione è molto diffusa nel vissuto degli interlocutori incontrati, in particolar modo nei contesti rurali.

Molto presente nella percezione maschile della lamentazione è anche l'elemento dello sfogo, per cui viene riconosciuta alle donne la necessità di manifestare la propria fatica e i propri dolori entro uno spazio condiviso fuori dalle mura domestiche:

Le donne poi stavano meglio, dopo aver fatto questo rituale, perché è un'occasione di sfogo. (Habib, 61 anni, Kasba Tadla, Febbraio 2017)

La percezione del rituale della lamentazione come spazio di sfogo esclusivamente femminile, come già evidenziato, è del resto ben presente anche nelle interpretazioni femminili:

In questo modo le donne sfogavano tutto lo stress e la tensione accumulate nella quotidiana routine. Con queste manifestazioni così esasperate le donne potevano sfogare la propria frustrazione. Quando piangevano, potevano piangere anche per altri problemi. (Aasmae, 82 anni, Figuig, Agosto 2015)

L'inquadratura della lamentazione come sfogo comporta un risvolto interessante nell'interpretazione del rituale nella misura in cui mette in evidenza la funzione di rimessa in forma delle donne svolta dal dispositivo del lamento, come si è riscontrato nel corso del lavoro e come verrà approfondito nelle conclusioni.

Dopo quindici anni, dal nulla, mia nonna iniziava a lamentare anche da sola. Quando lei ricordava la figlia lamentava anche da sola, perché erano molto unite. Allora lei camminava fino al cimitero per piangere alla tomba della figlia... perché lei non accettava la morte. Dopo che faceva queste cose tornava a casa e per un po' di tempo riusciva a stare tranquilla». (Habib, 61 anni, Kasba Tadla, Gennaio 2017)

4.Femminilità e cordoglio

In una sezione del capitolo II, richiamando il pensiero di Loraux, si è tematizzato il pianto delle madri come modello archetipico del lutto, ponendo in una connessione strettissima la femminilità e la gestione del cordoglio.

Il dolore delle madri per la perdita di un figlio, come si è visto, rappresenta una circostanza specifica, un modello radicale che configura l'emblema della non accettazione della morte e incarna la forma del cordoglio femminile.

Nello specifico del contesto marocchino è interessante notare il radicamento della connessione tra femminilità e cordoglio che, potentemente richiamato dal lamento rituale, emerge anche nel contesto odierno come interiorizzazione sotterranea.

Il riferimento alle parole di Elaidya, la levatrice zia di Nabil residente nel villaggio di Diabat, nella provincia di Essaouira, è a questo proposito illuminante:

È capitato che mi abbiano chiamata, è successo alcune volte... mi chiamano quando la persona sta morendo. Una volta una persona aveva chiesto che fossi proprio io a lavare la salma.

Quello che faccio io è recarmi dal morente, cercare di eseguire le ultime volontà... c'è un ruolo, legato alla disponibilità di accompagnare la sofferenza di una donna quando partorisce... e quindi accompagno anche il contrario, anche altri tipi di sofferenza. (Elaidya, 67 anni, Diabat, Agosto 2015)

Come risulta evidente dall'estratto appena citato la levatrice riveste uno specifico ruolo nel momento del lutto: essendo colei che accompagna la sofferenza del parto a lei è attribuita la capacità di gestire anche il dolore relativo al passaggio esistenziale opposto, che conduce dalla vita alla morte.

Come è stato già messo in luce, intorno alla femminilità si sviluppano una serie di collegamenti che la mettono in strettissima relazione con la gestione della morte e che concernono la rappresentazione sociale del femminile (e quindi la sua contrapposizione con un ben preciso concetto di mascolinità) e la predisposizione biologica della donna alla generazione.

In relazione a questi elementi costitutivi della configurazione del femminile si è visto come la minor partecipazione delle donne alla sfera pubblica le abbia rese in molte circostanze “sacrificabili”, esponibili alla contaminazione con la morte affinché le istituzioni sociali, gestite dagli uomini, ne fossero preservate. D'altro canto la

negoziante con la morte assume a un imprescindibile ruolo sociale, fondamentale per la tenuta della comunità e il mantenimento delle strutture sociali⁴².

La conformazione biologica della donna, inoltre, associa il femminile alla potenza del generare, configurando le donne come soggetti privilegiati anche per la gestione della ri-generazione della vita intaccata dalla morte.

È in particolare questo potere di ri-generazione che assume rilevanza nella considerazione della lamentazione come rituale antropopoietico, facendo delle donne le protagoniste della performance: la ricostruzione della forma in crisi messa in atto dal pianto rituale richiama una ri-generazione, la capacità di riaffermare la vita laddove questa risulta minacciata, compito al quale le donne sembrano essere deputate.

Il femminile, quindi, si configura non solo come il soggetto che più necessita una riconfigurazione della forma, ma anche quello sufficientemente temprato da poterla veicolare.

In questo senso il modello della madre che piange il figlio, o la figlia, perduti configura il più radicale esempio di non accettazione della morte, ma anche il modello della messa in forma della rigenerazione.

Quando l'ambulanza un mese fa portò qui il corpo di un ragazzo giovane morto all'estero, le donne battevano contro l'ambulanza. Piangevano e battevano i pugni contro l'ambulanza. Questo ragazzo era in Germania da quattordici anni e non era mai tornato. Quando l'ambulanza l'ha riportato qui era già nella sua bara, come d'uso, ma la madre voleva vederlo e non poteva. Allora cominciava a parlare con il figlio, come se fosse arrabbiata con lui perché non era mai tornato. (Abida, 72 anni, Beni Oukil, Febbraio 2017)

A raccontare la circostanza appena citata è Abida, una donna del villaggio di Beni Oukil, nei dintorni di Fquih Ben Salah; ancora una volta si tratta di un contesto rurale, abbastanza povero, una di quelle regioni dove è ancora possibile imbattersi in interlocutrici disposte a parlare della lamentazione. Abida cita la storia di una vicina

⁴² Si veda a questo proposito il contributo di Pussetti e Bordonaro (1999) a proposito del ruolo delle donne Bijagò della Guinea Bissau, dove viene messo in luce il fondamentale ruolo delle donne come "piroghe di anime", in grado di sopperire alla morte biologica dei defunti attraverso il compimento, espletato dalle donne durante uno specifico rituale, della loro nascita sociale.

di casa nel momento in cui si trova ad affrontare la morte del figlio avvenuta all'estero, nel paese dove risiedeva. L'ambulanza a cui si fa riferimento è quella adibita al trasporto della salma e che viene impiegata nei casi di rimpatrio del corpo affinché il defunto possa essere seppellito nel paese di origine.

Nell'estratto citato la disperazione della madre sfocia in comportamenti, come il battere i pugni contro l'ambulanza e il parlare con il figlio come se potesse sentirla, che richiamano alcuni elementi della lamentazione. Si può osservare come nei momenti di particolare criticità, come quello del lutto, emerge un riferimento "automatico" alla pratica del lamento rituale, ossia a quella modalità di gestione del cordoglio che per le donne configurava il dispositivo di ri-generazione della forma spezzata dalla perdita.

Non a caso i comportamenti "smisurati" della madre non costituiscono un evento isolato, ma richiamano e richiedono una partecipazione collettiva: Abida parla infatti di «donne che battevano contro l'ambulanza», restituendo l'idea di una manifestazione di dolore condivisa, fuori dagli schemi di una pratica interdotta, ma che la richiama potentemente.

È proprio su queste suggestioni che intendono soffermarsi le conclusioni di questo lavoro.

Conclusioni

“Il faut pleurer”

Nel corso dell'ultimo capitolo si è cercato di mettere in luce le configurazioni e le interpretazioni che la lamentazione funebre ha assunto nel contesto marocchino, facendo leva su uno degli aspetti fondamentali emerso nel corso delle interviste: la differenziazione tra l'Islam popolare, che fino ad oggi ha configurato la religiosità vissuta e incorporata dalla popolazione marocchina e l'Islam ortodosso, o scritturale (Asad 1986; Fabietti 2011), che si sta radicando negli ultimi decenni, provocando profonde trasformazioni nell'*habitus* religioso.

Alla luce di tale differenziazione, che emerge nelle ricostruzioni degli interlocutori come costante riferimento a un ambito di ignoranza, nella quale fino a poco tempo fa versava la maggior parte della popolazione, la lamentazione si inquadra in maniera ambivalente.

Da un lato essa emerge come *haram* e in quanto tale come pratica scomparsa dall'*habitus* del moderno musulmano, dall'altro si configura come potentemente radicata nel vissuto di molte interlocutrici, interiorizzata come *habitus* dell'Islam popolare marocchino.

Entro questa tensione dialettica è possibile tuttavia scavare più a fondo, alla luce della lettura della lamentazione come rituale antropopoietico che si è delineata in questo lavoro. In conclusione si intende pertanto focalizzare l'analisi sull'interpretazione della lamentazione marocchina come dispositivo di antropopoiesi (Remotti 2000; Capello 2011).

A tal fine è interessante ancora una volta prendere le mosse dalle parole di una delle interlocutrici incontrate sul campo, quelle già citate di Dounia, del villaggio di Oulad Bouchaayb, a cui merita dare maggiore rilevanza in questa sede:

Per un essere umano non è la parola di un religioso che ti fa placare il dolore o che ti può far smettere di lodare quello che il morto è stato in vita. L'*haram* non basta. (...) Le donne invitano le più giovani o

chi non piange a piangere... Bisogna piangere perché se non piangi, vai a stare male. (Dounia, 44 anni, Oulad Bouchaayb, Luglio 2015)

In queste parole, infatti, si racchiudono molti degli aspetti nevralgici per la messa a fuoco del ruolo antropopietico del lamento funebre, già esplicitati, smembrati e riconfigurati nel corso del lavoro e qui condensati nella formula del “bisogna piangere” che, nella versione francese in cui si è svolta l'intervista, suona in maniera ancora più incisiva: “*il faut pleurer*”.

Il potente richiamo che si stabilisce è a quel *saper piangere* con cui de Martino (1958) inquadra il rituale della lamentazione, individuandola come dispositivo di codificazione culturale del patimento, espresso nel pianto e nel parossismo ritualizzati.

Il lamento funebre, come si è visto, mette in forma una specifica modalità di attraversamento del lutto, interamente giocata sulle polarità morte-vita, annientamento di sé e rigenerazione, che risultano centrali nella configurazione assunta dalla lamentazione nell'Islam popolare.

Non a caso, il pianto costituisce l'elemento centrale della performance e risuona di un valore fortemente simbolico: come si è visto nel capitolo I, infatti, il pianto configura una modalità di espressione e manifestazione del dolore (Natoli 1986), ma nello stesso tempo apre a una dimensione vitale, richiamando il processo di ri-generazione che mira per l'appunto a mettere in atto (de Martino 1958; Loraux 1991; 1999; Faranda 1992).

La ri-generazione, tuttavia, implica necessariamente una rottura, un annientamento, in virtù del quale la nuova costruzione si rende necessaria: il “bisogna piangere” si comprende, cioè, solo nella misura in cui «se non piangi, vai a stare male».

Questo è il punto che richiede di essere posto al centro dell'attenzione: il pianto, o meglio, il piangere in un certo modo risulta decisivo nella sopravvivenza dell'individuo colpito dal lutto nella misura in cui non solo senza quell'intervento specifico il dolore non potrebbe essere gestito, ma anche perché tramite *quella* modalità l'individuo viene riconfigurato e la sua forma in crisi saldata secondo una specifica possibilità umana.

Tale nodo risulta fondamentale sia per comprendere il ruolo della lamentazione funebre che per inquadrarne le ragioni della scomparsa in virtù dell'affermazione dell'Islam scritturalista.

Procediamo per gradi: come detto, il lavoro antropopoietico messo in atto dalla cultura non risulta mai dato una volta per tutte, ma richiede di essere continuamente ribadito, potenziato, riplasmato (Remotti 1999; Consigliere 2014b; 2014c). Tale processo che fa della cultura un cantiere sempre aperto (Balandier 1971; 1988) risulta imprescindibile non solo per la quotidiana messa in forma dell'umano sottesa allo svolgimento della vita sociale, ma anche per la gestione dei momenti o dei passaggi critici dell'esistenza, che possono mettere in crisi il modo di stare al mondo degli individui di una comunità.

L'evento critico del lutto rientra tra questi ultimi e costituisce uno dei momenti cruciali in cui l'intervento culturale risulta decisivo: per la tenuta di *quella* specifica forma umana si rende necessario un intervento mirato, specificamente rivolto alla risoluzione della crisi, per come essa si conforma in *quel* contesto culturale.

Il pianto rituale si configura come uno dei dispositivi culturali messi in atto per la gestione della crisi scatenata dall'evento luttuoso e, nello specifico, si costituisce come la strategia culturale più diffusa nell'area mediterranea per diversi secoli. Nel contesto marocchino che qui interessa, la lamentazione funebre va considerata come il dispositivo introiettato nell'Islam popolare soppiantato oggi dalla più attenta osservanza del modo con cui il Corano chiede al musulmano di piangere.

La diversa configurazione che la lamentazione assume entro l'Islam scritturale non implica, naturalmente, che la preghiera fosse assente nelle pratiche funebri diffuse nell'Islam popolare, ma solo che il radicamento dell'Islam scritturale veicola un nuovo *habitus*, configurato dalle disposizioni che la persona ha acquisito durante la sua intera esistenza (Bourdieu 1972; Remotti 1999; Capello 2011) e che si salda su specifiche pratiche da osservare e comportamenti da evitare.

Il pianto composto, gestito attraverso la preghiera come prescritto dal Corano, codifica cioè un *habitus* riformulato rispetto a quello dell'Islam popolare, entro cui la lamentazione perde la sua presa e l'affidamento a Dio veicolato tramite la preghiera si costituisce come dispositivo privilegiato per la gestione dell'evento doloroso del lutto.

Si è osservato, tuttavia, che tale processo di adesione all'Islam scritturale risulta ancora, in alcune circostanze, in itinere e che proprio nei momenti cruciali come quello della morte si manifesta il radicamento alla lamentazione come pratica che *bisogna* espletare per la gestione del cordoglio.

Il caso delle madri in lutto, già evidenziato da Loraux come modello archetipico del pianto e della non accettazione della morte, mette in luce anche nel contesto marocchino la circostanza più radicale, e per questo la più emblematica, della difficoltà di accettare la perdita.

Il caso raccontato da Elaidya citato alla fine del capitolo precedente evidenzia proprio la difficoltà di accettazione di una madre, giunta a un tale livello di disperazione per la morte della figlia da volersi togliere la vita.

Una signora una volta si voleva buttare da un'altura perché soffriva troppo, aveva perso la figlia in un incidente. Allora sono stata insieme a lei, le parlavo, l'ho sgridata anche perché si voleva togliere la vita. (Elaidya, 67 anni, Diabat, Agosto 2015)

Un altro esempio che mette in rilievo il ricorso alla lamentazione come necessità è offerto dalla vicenda personale raccontata da Habib che, durante una delle nostre numerose conversazioni, ricordava il comportamento della nonna quando morì una delle sue figlie:

Quando mia nonna ricordava la figlia lamentava anche da sola, perché erano molto unite. Allora lei camminava fino al cimitero per piangere alla tomba di mia sorella... perché lei non accettava la morte. Dopo che faceva queste cose tornava a casa e per un po' di tempo riusciva a stare tranquilla. (Habib, 61 anni, Kasba Tadla, Febbraio 2017)

Sebbene il racconto di Habib risalga a un fatto avvenuto una decina di anni prima della nostra conversazione, mette a fuoco nuovamente il lutto di una madre per la figlia, talmente straziante che la donna necessita di ricorrere ripetutamente alla lamentazione per affrontare il dolore insostenibile della perdita.

Al centro della non accettazione c'è un dolore insormontabile, quello che negli esempi citati costringe la madre ad assistere alla morte di coloro ai quali ha dato la

vita (Loraux 1991) e che si configura come emblema di quell'«andare a stare male» di cui parla Dounia.

Il pericolo di «stare male» se non viene messo in atto il comportamento culturalmente codificato per la gestione del lutto, sorge quindi in ragione di un dolore lacerante che, se non trattato adeguatamente, può condurre a una cristallizzazione del lutto che blocca l'individuo in una forma rotta (de Martino 1958; Coppo 2003). L'abbattimento del confine tra vivi e morti implicato dal lutto deve cioè essere superato attraverso una ricostruzione del confine, così da evitare il rischio radicale di «morire con il morto»: il fine deve essere cioè quello di evitare una “seconda morte”, che si verifica nel momento in cui la perdita della persona cara viene riconosciuta come inaccettabile tanto da comportare l'annullamento della presenza al mondo di chi rimane, in favore di una presenza alimentata solo nel ricordo (de Martino 1958; Tullio-Altan, Masenzio 1998).

Le vicende raccontate da Habib e Elaidya evidenziano l'una come il ricorso alla lamentazione restituisca alle donne in lutto un po' di tranquillità e l'altra come il mancato svolgimento della performance comporti uno stato di sofferenza che non riesce a trovare pace.

Queste “situazioni di passaggio”, in cui il radicamento alla lamentazione risulta non ancora del tutto allentato, permettono di cogliere il bisogno sotteso al ricorso alla pratica della lamentazione: «*il faut pleurer*», perché quello che si rischia non facendolo è lo stallo in un dolore insopportabile, ma bisogna piangere a un modo, secondo lo schema previsto dal rituale.

Nel corso del lavoro si è tentato di mettere in luce la struttura del dispositivo del pianto rituale al fine di metterne in luce gli elementi salienti che consentono la ricostruzione della forma delle donne che vi partecipano. Il pianto teatralizzato, la riproposizione dell'annullamento di sé attraverso la *trance* e i gesti autolesionistici, le parole della *hadeda* che collocano il morto entro una narrazione collettiva, costituiscono le componenti della struttura rituale, in grado di mettere in atto l'accettazione della perdita e la legittimazione della sofferenza ad esso legata, offrendo una forma e insieme un contenimento allo strazio.

Ciò che risulta decisivo è tuttavia lo svolgimento collettivo del rituale che, come si è

visto, coinvolge le donne della famiglia e quelle dell'intera comunità e veicola la funzione antropopietica del rituale. La ri-costruzione dell'umano, infatti, avviene tramite la messa in forma di una rete di relazioni sociali: la riabilitazione delle donne colpite dal lutto avviene tramite l'oggettivizzazione del dolore in uno spazio condiviso, dove il patimento personale viene riconosciuto come possibile patimento altrui (Natoli 1986) e dove il proprio dolore può trovare sfogo, può rompere la misura socialmente imposta, protetto dall'esclusiva partecipazione delle donne al rituale (Mernissi 1975; Mhaer 1987; Giacalone 2007).

Da un lato, dunque, la perdita può essere accettata e elaborata solo entro lo spazio della dimensione comunitaria, in cui la sofferenza viene socialmente legittimata e il dolore viene sfogato tramite una forma socialmente condivisa e codificata; dall'altro tale dimensione collettiva deve configurarsi come spazio protetto, legittimato dalla società e insieme sottratto ad essa.

Il lamento funebre consente esattamente la creazione di questo spazio, entro cui il pianto può venire indotto e, anzi, *deve* essere indotto così da consentire una forma di espressione allo strazio, quasi una catarsi condivisa e codificata dalla comunità. Entro lo spazio rituale le donne trovano sfogo e rinsaldano i legami sociali ribadendo, proprio mentre toccano l'apice della disperazione e simulano la perdita di sé, una potente volontà di vita.

Al termine di questo lavoro, infatti, la lamentazione funebre emerge in tutta la sua potenza come rituale del lutto (Thomas 1974), ossia come dispositivo rivolto a chi rimane, o meglio, per consentire a chi resta una re-integrazione nella vita sociale.

Per comprendere a pieno la funzione antropopietica del pianto rituale, tuttavia, occorre fare nuovamente riferimento alla dimensione comunitaria che, nel contesto marocchino, si carica di un'ulteriore pregnanza: se è vero che il vissuto individuale si struttura e si legittima sulla base di una specifica significazione culturale, per il credente musulmano l'appartenenza alla *Umma*, la comunità dei credenti, configura un elemento centrale nella costruzione della soggettività che, come si diceva nel capitolo II, risulta plasmata e continuamente rinsaldata tramite l'espletazione di pratiche quotidiane o performance rituali.

La comune appartenenza alla comunità dei credenti risulta pertanto costitutiva per il

credente musulmano e veicola una modalità condivisa di stare al mondo: la potenza di questo senso di appartenenza risulta determinante sia per comprendere la così forte interiorizzazione della lamentazione, sia per inquadrarne le ragioni di abbandono.

Infatti, laddove la lamentazione funebre si inquadra come la forma socialmente praticata per la gestione del lutto, come nel caso dell'Islam popolare, è ad essa cui bisogna fare ricorso per non «andare a stare male»; nel momento in cui invece viene introiettato un diverso *habitus* religioso, dove la lamentazione è collettivamente e diffusamente concepita come *haram*, è a questo che il musulmano sente di doversi uniformare, rigettando la lamentazione come frutto di una mancata conoscenza del Corano e quindi come comportamento che gli appartenenti alla *Umma* non devono espletare.

La riconfigurazione dell'individuo tramite il pianto rituale, infatti, avviene ri-saldando il legame con la comunità, o meglio, saldando un nuovo legame con le donne della comunità, che sancisce la perdita e la configurazione di un nuovo status.

Allo stesso modo, la tenuta della forma dell'individuo, entro l'*habitus* dell'Islam scritturale, avviene rinsaldando il legame con Dio e quindi tenendo fede all'appartenenza del credente alla *Umma*, continuamente sancito dall'adesione alle pratiche prescritte dal Corano.

Durante la visita di Rachida e mia alla casa del defunto a Fquih Ben Salah, nella stanza dove era seduta la vedova era presente anche una donna più giovane che aveva da poco perso il marito e anch'essa era vestita di bianco, come la moglie del defunto. Quel giorno la giovane vedova partecipava al lutto della più anziana, ma insieme portava anche il proprio lutto, il proprio status di vedova che si legittimava e traeva supporto da quella condivisione.

Risulta evidente che sia nella performance del lamento rituale che nel rito attualmente diffuso in stretta osservanza con quanto prescritto nel Corano, rimane centrale la dimensione sociale come veicolo per l'affermazione, la gestione e la canalizzazione del proprio status e del proprio dolore.

Il focus sulla dimensione comunitaria permette dunque di comprendere non solo il ruolo antropopietico della lamentazione funebre, ma, nel caso del contesto marocchino, anche la funzione antropopietica svolta dalle pratiche islamiche, sia nel

caso dell'Islam popolare che in quello scritturalista del contesto attuale.

L'analisi di Capello, cui abbiamo già accennato nel capitolo II, mette in luce a questo proposito una chiave di lettura particolarmente incisiva che connette la ritualità religiosa marocchina alle categorie interpretative di antropopoiesi e di *embodiment* (Capello 2011). Le pratiche rituali nella religiosità marocchina svolgono infatti un ruolo essenziale nel processo di costruzione della persona, che risulta più chiaro comprendere in riferimento ai tre centri intorno a cui l'individuo si struttura (Lawrence Rosen 1984): l'anima immortale, *ruh*, l'essenza vitale, *nafs*, e la ragione, *'aql*.

Nafs rappresenta l'energia vitale, il centro che garantisce la sopravvivenza degli individui, ma che è potenzialmente pericoloso in quanto è anche la fonte istintuale delle cattive azioni. Compito dell' *'aql*, la ragione, è quindi quello di controllare continuamente la *nafs*, facendo dell'individuo un buon credente e, quindi, una buona persona⁴³. L'*'aql* non deve cioè eliminare la *nafs*, ma limitarla in conformità alle prescrizioni islamiche.

L'equilibrio tra *'aql* e *nafs* si gioca in misura diversa a seconda del genere e dell'età: nelle donne l'*'aql* agisce con meno potenza ed è questo il motivo per cui esse devono essere talvolta controllate dagli uomini, o necessitano della lamentazione, nei suoi vari contesti d'uso, per sfogarsi.

D'altro canto l'*'aql* può essere rinforzata attraverso la preghiera, il che equivale a dire che è attraverso le pratiche rituali che le persone apprendono la disciplina del sé: «repetition creates *habit*, ritual practice creates *habitus*» (Capello 2011:170).

L'aspetto su cui si vuole focalizzare l'attenzione è il ruolo del rito religioso nella costruzione e nella veicolazione di uno specifico *habitus*: il processo di costruzione di un musulmano devoto acquisisce significato solo in connessione al processo collettivo di antropopoiesi che mira al modellamento di una specifica soggettività, dove tale modellamento si esplicita e si plasma attraverso le pratiche rituali espletate quotidianamente.

Se è vero in fatti che il rito svolge un ruolo fondamentale nella formazione dei gruppi sociali (Durkheim 1912), va altresì riconosciuto che la formazione della comunità

⁴³ L'essere una buona persona coincide con il mantenimento del sé sotto controllo, che equivale ad essere un buon musulmano. Cfr. Lawrence Rosen 1984; Capello 2011.

passa necessariamente attraverso la formazione degli individui che ne fanno parte e, quindi, tramite le pratiche e i rituali che imprimono e veicolano un modello di umanità e che si possono pertanto definire antropopoietici (Remotti 1999; 2011; Capello 2011).

Ancora più interessante è spingere la riflessione sul processo di *embodiment* (Csordas 1990), attribuendo un ruolo nevralgico alla corporeità nella plasmazione di specifiche soggettività (Focault 1975; Clastres 1974; Giacalone 2007).

Nel caso della lamentazione funebre, come evidenziato nel capitolo precedente, il *planctus* ritualizzato configura il controllo dello strazio e il pericolo dell'annientamento del sé comportato dal «morire con il morto» viene esorcizzato tramite le lesioni inflitte al proprio corpo, emblema di una devastazione del sé che deve essere ritualizzata proprio al fine di essere scongiurata.

La perormance del lamento configura in tal modo una *hexis* tramandata di generazione in generazione, iscrivendo una memoria sociale del corpo tramite la quale simbolicamente viene riproposta la dialettica tra morte e nascita in gioco nel momento del lutto (Thomas 1975).

Tirando le fila di quanto detto finora e di quanto analizzato nel corso del lavoro, si può quindi affermare che la dimensione comunitaria si costituisce come ancoraggio nella sfida che si pone al progetto antropopoietico: «non è forse la morte uno dei limiti, anzi il limite più formidabile, in cui si imbatte ogni progetto antropopoietico?» (Remotti 1999:24). Gli «effetti negativi» della morte sulla tenuta delle relazioni sociali, infatti, inevitabilmente squilibrano e sopravanzano gli sforzi culturali di riparazione e riprogettazione cosicché ogni società, come sostiene Balandier (1973; 1991), è continuamente chiamata ad essere un cantiere sempre aperto, ossia a svolgere progetti ed azioni che garantiscano una perenne costruzione dell'umano e mantengano un significato poietico.

Il progetto di messa in forma dell'umano, pertanto, coinvolge sempre la dimensione sociale nella misura in cui il fare umano è anche e in primo luogo un fare sociale e gli individui si producono nel momento stesso in cui contribuiscono a dare forma alla propria società.

L'umano bisogno di rapportarsi alla trascendenza per riceverne senso e

giustificazione (Faranda 1992; Tullio-Altan, Massenzio 1998) si traduce quindi nell'interiorizzazione di una specifica modalità di stare al mondo, nel “fare” e nel “lasciarsi fare” (Latour 2000; Coppo 2003) da un peculiare orizzonte significativo sul quale si struttura un *habitus* (Bourdieu 1972; Capello 2011).

In quest'ottica la performance rituale agisce come un linguaggio che segna l'appartenenza a un'identità collettiva nello stesso tempo in cui la soggettività si struttura sulla base di essa. È alla luce di queste considerazioni che è dunque possibile cogliere il senso di quel “*il faut pleurer*” che definisce la lamentazione come rituale antropopoietico, messo in atto al fine di evitare il collasso e rinsaldare gli individui entro un orizzonte significativo.

Appendice

Kenitra, Luglio e Agosto 2015

Diario di campo 11 luglio 2015, Kenitra

La chiamano “la città delle cicogne” perché ce ne sono moltissime; su ogni palo della luce e tra il mare di parabole che si distende sopra i tetti della città spuntano grossi nidi.

Siamo in pieno Ramadan e affacciati dal terrazzo della casa di Nabil si respira un'atmosfera quasi surreale. Pazientemente, fuori dai bar e dai ristoranti, giovani coppie, famiglie e gruppi di amici (uomini) attendono con la tavola già apparecchiata l'inizio della giornata. Nessuno inizia a mordicchiare il pane, nessuno beve un sorso d'acqua, nessuno fuma. Tutto è pronto per essere consumato ma rimane intatto, in attesa del *ftou*. Lento muoversi delle cose e delle persone per strada. Affacciata al balcone posso arrivare a vedere fino alla fine della via. Surreale questa calma silenziosa, per un attimo mi quieto anche io, fermo il pensiero, smetto di rincorrere l'agio in cui mi voglio sentire nelle situazioni e che qui ostinatamente non trovo, lascio cadere questo sentirmi costantemente straniera e osservo, protetta dal corrimano del balcone, il lento spostarsi della strada sotto di me.

Ecco il muezzin. Ecco questa voce che rimbalza da una parete all'altra della città, che parte dalla Medina e si diffonde in un coro di voci sovrapposte ai minareti di tutta Kenitra, come quando sulla muraglia cinese i guerrieri accendevano il fuoco di torre in torre per segnalare l'arrivo del nemico.



©Francesco Niccolai



©Francesco Niccolai

Oued zem, Agosto 2015

Diario di campo 14 agosto 2015, Oued zem

Cadija è una donna massiccia, fa la macellaia al mercato di Oued zem e ha una presa forte. Ci fa accomodare a casa, nella stanza più fresca che comunque ribolle di tutto il sole della giornata. La stanza è spoglia, senza mensole, quadri, comodini, pitturata di un rosa acceso esattamente della stessa tonalità del vestito di Cadija.

Questa donna in rosa ha una voce possente, quasi gutturale, come a ribadire che il capo della famiglia è lei. Chissà se è sempre stato così, anche quando suo marito era vivo. Cadija prepara il tè, porta un grande piatto con della frutta secca e decide di farci sistemare fuori, così possiamo prendere il flebile venticello di fine giornata di questo agosto torrido. Le mani ancora segnate dallo sporco ostinato del lavoro, che non fanno in tempo a togliersi di dosso perché subito ricominciano la stessa mansione.

Con queste mani impregnate dell'odore di carne morta che il sapone non riesce a togliere del tutto, e che trapela da sotto i suoi vestiti rosa acceso tendente al fucsia, ci mostra il suo grembiule di plastica bianca macchiato di sangue, pezzo principale dell'armamentario da lavoro consistente per l'appunto in grembiule, stivali di gomma da pescatore, e una tenuta acre e macchiata quanto il grembiule di plastica bianca.

Domani, come ogni mattina, si sveglierà prima del sole, indosserà questi odori e si immergerà in altri ben più forti, che ogni mattina si levano dai banchi della carne del mercato di Oued zem. Lì scuoiere pecore e vacche, per salvarne la pelle e vendere tutto quello che della carne si può mangiare. La testa della pecora e della vacca dissanguate verranno esposte sul banchino, marchio di garanzia perché si veda che qui si vende carne fresca, e finito di estrarre gli organi dai corpi animali che la imprimeranno di nuovo di questo acre odore, impugnerà con le sue grosse mani un ventaglio per cacciare mosche e moscerini che come avvoltoi cominceranno a volare sopra la carne morta appesa ai ganci di un baracchino sgangherato che è, a tutti gli effetti, la macelleria. Beviamo il tè, ormai consapevoli di essere di fronte al capo indiscusso della famiglia, vestito di un tripudio di rosa che tutto evocano tranne la delicatezza che il colore stereotipato attribuisce alle donne, un rosa acre, forte, ancora indeciso tra il materno e l'autoritario.



©Francesco Niccolai



©Francesco Niccolai



©Francesco Niccolai



©Francesco Niccolai



©Francesco Niccolai



©Francesco Niccolai

Essaouira e Diabat, Luglio e Agosto 2015

Diario di campo 30 Luglio 2015, Essaouira

L'odore acre del porto è la prima cosa che respiriamo appena scesi dalla macchina che abbiamo noleggiato una settimana fa. Essaouira vive sul mare e vive del mare, ci spiega Nabil, che già pregusta il pesce appena pescato che più tardi porteremo a cuocere in un posto non distante dal porto.

Essaouira è una città turistica, i manifesti del festival di musica Gnawa che si svolge ogni anno in primavera spuntano dietro ogni angolo e sfilano appesi fuori dai negozi delle strade affollate della medina. Montagne di spezie, olio di argan, borse, borsoni, valige e marsupi in pelle sono ammassati all'ingresso dei negozi per invogliare l'incauto passante a una contrattazione senza fine che si risolverà, nella maggior parte dei casi, in un netto guadagno del venditore.

Eppure, attraversando queste strade, si avverte la potenza di una tradizione millenaria di rituali e danze estatiche che il ritmo dei tamburi per le strade sembra appena accennare, che trasuda dalla terra e dai muri dei vicoli, impenetrabili come se dovessero proteggere un intimo segreto dallo sguardo invadente dello spettatore esterno, continuamente invitato a comprare e pernottare presso uno degli innumerevoli *riad*, ma in fondo troppo estraneo per essere messo a parte di ciò che realmente si nasconde all'interno di quelle mura.



©Francesco Niccolai



©Francesco Niccolai



©Francesco Niccolai



©Francesco Niccolai



©Francesco Niccolai



©Francesco Niccolai



©Francesco Niccolai

Lungo la strada, Settembre 2015

Diario di campo 2 settembre 2015

Ogni tanto un pastore berbero e le sue capre scorrono dal finestrino, poi di nuovo la terra secca, la strada sgangherata che bisogna accostare a lato per fare passare le macchine, fortunatamente poche, che vengono dalla direzione opposta. Scuole coraniche, sparse nel nulla terroso, sfilano troppo velocemente perché si possa intravedere se esiste un paese nelle vicinanze e rimangono impresse nella memoria come fortini invalicabili che racchiudono al loro interno qualcosa e qualcuno a cui non avremo accesso.

Dopo ore apparentemente uguali a se stesse la strada piano piano si riallarga, le corsie diventano tre, una per ogni senso di marcia e la restante, al centro, come corsia di sorpasso da ambo i lati.

Poi i cartelli aumentano, spuntano bandiere nazionali dentro le rotonde, superiamo i posti di blocco che ci indicano che stiamo entrando in città, ma già ce n'eravamo accorti perché siamo circondati da costruzioni moderne e cartelli pubblicitari che trovo davvero sgradevoli e irrispettosi di quella terra secca di cui siamo ancora intrisi, ma tant'è, ormai ci siamo dentro e siamo parte di quest'orda di clacson. Ma la strada non è mai solo delle macchine e spuntano carri trainati da asini e fiumane di gente per niente impaurita da questo traffico non ammaestrato. Eppure l'autista rimane indifferente, impassibile a quest'orda di macchine inferocite, sfidando il pullman a velocità che non siamo così sicuri possa sopportare.



©Francesco Niccolai



©Francesco Niccolai



©Francesco Niccolai



©Francesco Niccolai

Figui, Agosto 2015

Diario di campo 24 agosto 2015, Figui

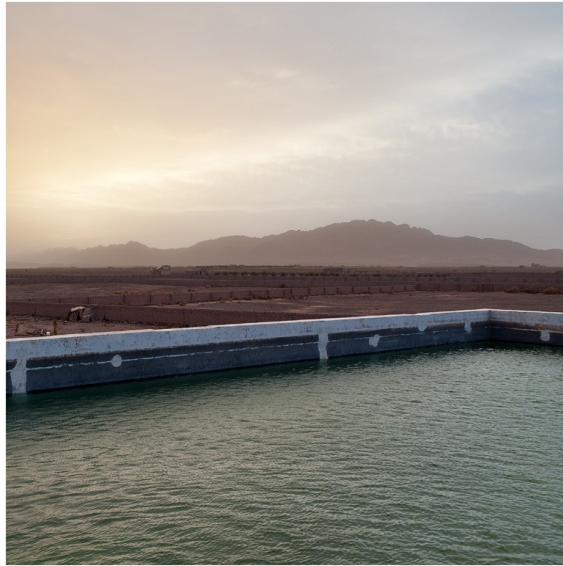
Dopo una sosta apparentemente casuale l'autista lancia sguardi d'intesa alla folla che attende riparandosi dal sole ardente di pieno Agosto in pieno Marocco appiattendosi contro la sottile linea d'ombra che corre lungo il muro della caffetteria.

L'autista mette in moto, il pullman si muove appesantito dalla folla che finalmente si è riparata dentro, chiassosa e ingombrante.

Guardiamo la palmeria scorrerci un'ultima volta dal finestrino; da lontano appare ancora più isolata e assurda, circondata da un niente che ha il colore della terra. Un ammasso verde in un deserto brullo, che nasconde al suo interno una ragnatela di strade che si snodano secondo le linee di una mappa che in realtà è un labirinto tra le case di terra cruda e cemento, accostate l'una all'altra in modo che la strada resti quasi completamente buia, per proteggere dalla calura, e poi improvvisamente affacciata su una piazza a picco sotto il sole, e ancora di nuovo al buio percorribile solo a piedi o in biciclette noleggiate senza sapere come possa mai campare un noleggio di biciclette a Figui, dove le donne camminano avvolte in un lenzuolo bianco con solo l'occhio destro scoperto.



©Francesco Niccolai



©Francesco Niccolai



©Francesco Niccolai



©Francesco Niccolai

Fquih Ben Salah, e Kasba Tadla, Gennaio e Febbraio 2017

Diario di campo 30 gennaio 2017, Fquih Ben Salah

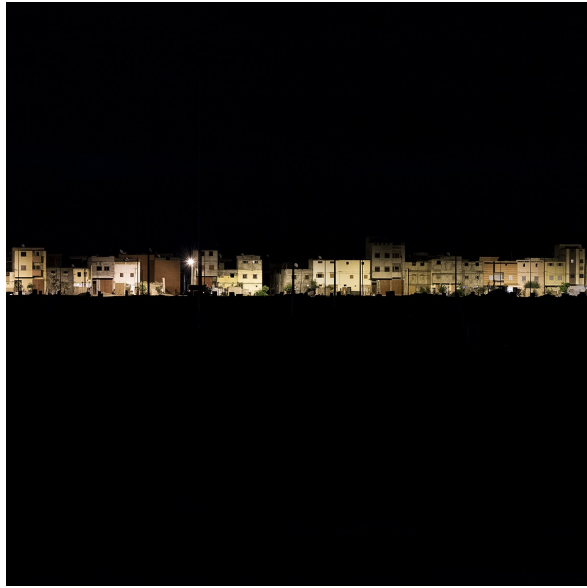
Un cantiere a cielo aperto, un paese in costruzione in continua espansione. Attorno al centro sono sorti negli ultimi anni almeno tre quartieri nuovi e ancora si allargheranno, mangiando la terra dei campi che circondano Fquih Ben Salah.

Lontano dagli sguardi curiosi dei turisti e dalla merce tradizionale esposta per accattivare il furtivo passante, Fquih Ben Salah è una città che vive per i suoi abitanti, sospesa tra un'ideale di modernizzazione che si infila nelle strade, nei negozi, nelle auto, e la quotidianità di un paese marocchino, uno dei vertici di quello che chiamano “il triangolo della morte”, non per via di qualche fatto di cronaca nera o per un indice particolarmente alto di mortalità, ma perché qui, nella zona tra Fquih Ben Salah, Kouribga e Beni Mellal, non c'è praticamente niente.

O meglio, ci sono un sacco di cose, mercati locali, negozi, ristoranti, benzinai, ma le prospettive di lavoro sono scarsissime, la vita culturale sommersa, le distrazioni e i contatti con le grandi città marocchine rade. Non a caso questa è una delle zone a più alto tasso di emigrazione e, sempre non a caso, i nomi dei bar di Fquih Ben Salah pullulano di “Caffè Venezia”, “Bar Roma”, “bistrot Lago di Garda” e più di una volta ho sentito distintamente alcuni uomini alla caffetteria parlare italiano con uno spiccato accento bresciano.

Sono proprio gli emigrati, quelli che sono partiti negli anni Ottanta e hanno trovato lavoro in Europa, in Italia e in Spagna in particolare, a poter investire adesso nelle costruzioni. Il settore edilizio è l'unico ad essere fiorente in questa zona; non per niente i prezzi delle case sono triplicati, e chi ha potuto ha comprato in fretta e furia appezzamenti di terreno su cui costruire case da vendere, affittare o in cui trascorrere le agognate vacanze estive nel luogo in cui si è nati.

Commentare le case, i prezzi, i lavori è diventato quasi un pensiero ossessivo per Amal, cosicché ci siamo abituati anche noi a tenere lo sguardo attento sulle case nuove, su come l'estetica cerchi di ricordare le abitazioni di Marrakech, sui cartelloni pubblicitari che spuntano indebitamente dal piazzale sterrato dove si svolge il *souk* settimanale, un condensato di prodotti locali e ultimi modelli proveniente dall'occidente, un'accozzaglia di aderenze diverse il cui oggetto emblematico resta la *jillaba* in pile.



©Francesco Niccolai



©Francesco Niccolai



©Francesco Niccolai



©Francesco Niccolai



©Francesco Nicolai



©Francesco Nicolai



©Francesco Niccolai

Beni Oukil e Jemaa Ahl Merbaa, Gennaio e Febbraio 2017

Diario di campo 23 gennaio 2017, Jemaa Ahl Merbaa

I paesi nella campagna attorno a Fquih Ben Salah sono praticamente agglomerati di case intorno alla strada principale, con qualche abitazione sparsa nei campi dai quali le persone che vi abitano traggono sostentamento.

Quando arriviamo alla casa dei parenti di Amal a Jemaa Ahl Merbaa dobbiamo andarli a cercare, non ci aspettavano e non si erano preparati ad accoglierci. Poco importa, non è affatto inusuale che qualcuno si presenti alla porta di casa senza preavviso.

Fatima e Rachid vivono di quel ricavano allevando alcune mucche che però non sono di loro proprietà. Tengono una parte del latte e del formaggio che ricavano dagli animali e la paga, scarsa, mensilmente elargita dal proprietario, che comunque non è abbastanza per vivere senza il pensiero di cosa portare in tavola ogni mese.

Ma noi siamo gli ospiti, e con gli ospiti va condiviso tutto e il più possibile. Ci sediamo in una stanza gelida con i muri in cemento, un tappeto a terra di finta paglia che in realtà è plastica che copre tutta il pavimento, qualche cuscino tenuto intatto per le occasioni importanti. Ci servono il consueto tè, ci portano del pane e l'olio della zona.

Ci portano anche un barattolo iniziato di Chocconutella Sergio (la sottomarca che va per la maggiore in Marocco), quello con le striature di cioccolato bianco e nero che si vedono anche dall'esterno del vasetto. L'hanno tirato fuori apposta, lo tengono per gli ospiti perché qui di soldi e di tempo per i biscotti fatti in casa non ce n'è, che anche le donne lavorano con gli animali.

Onorati, ci serviamo di pane, olio e delle due striature di cioccolato che si vedono dal vasetto della Chocconutella.



©Marta Scaratti



©Francesco Niccolai

Questo è il Marocco, sogghigna Nabil, vedi una cosa e poi ne vedi un'altra che è tutto il contrario, comprendi una regola e poi vedi qualcuno che non la segue, la donna velata in abiti tradizionali che passeggia sottobraccio alla figlia vestita all'europea.

Mi viene in mente Arlette, che mi spiegava il Marocco rubando un esempio del povero Claude, in cui descriveva il Paese come una cipolla da sbucciare, levando uno strato dopo l'altro e che, proprio mentre pensi di aver finalmente scovato il cuore, ti accorgi che è solo un altro strato e che c'è da andare ancora più a fondo. E mentre lo fai, mentre sbucci strato per strato, un poco, può capitare che piangi. (diario di campo 9 Settembre 2015)

Bibliografia

- AA.V.V. (1995), *Vieillir et mourir en exil*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.
- AA V.V., (2016), *Rivoluzioni violate. Cinque anni dopo: attivismo e diritti umani in Medio Oriente e Nord Africa*, Osservatorio Iraq, Medioriente e Nord Africa (a cura di), Edizioni dell'asino.
- ABU-LUGHOD, L. (1993a), *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*, Oakland, University of California Press.
- ABU-LUGHOD, L. (1993b), Islam and the Gendered Disourse of Death, *Middle East Studies*, 25, pp. 187-205.
- ABU-LUGHOD, L. (2000), *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkley, University of California Press, tr.it. a cura di SACCHI, P. (2007), *Sentimenti velati. Onore e poesia nella società beduina*, Torino, Le Nuove Muse.
- ABU-LUGHOD, L. (2002), Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others, *American Anthropolologist* (104)3:783-790.
- ADORNO, T., HORKHEIMER, M. (1944), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, New York, Social Studies Ass., tr.it. a cura di SOLMI, R. (1997), *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi.
- AHLBERG, G. (1971), *Prothesis and Ekphora, Greek Geometric Art*, Göteborg, SIMA 32.
- ALEXIOU, M. (1974), *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Lanham, Rowman&Littlefield Publishers. [Nuova edizione: Rowman&Littlefield Publishers, Lanham/ Boulder/New York/Oxford 2000].
- ALLOVIO, S., FAVOLE, A. (1996), *Le fucine rituali. Temi di antropo-poiesi*, Torino, Il Segnalibro.
- ANDERS, G (1956), *Die Antiquiertheit des Menschen, I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München, C.H. Beck, tr.it.a cura di DALLAPICCOLA, L. (2010), *L'uomo è antiquato, I: Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Torino, Bollati Boringhieri.
- ANDERSON, J.W., EICKELMAN, D.F. (1999) *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press.
- ARIÈS, P. (1975), *Essais sur l'Histoire de la mort en Occident. Du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, tr.it. a cura di VIGEZZI, S. (1994), *Storia della morte in Occidente. Dal Medioevo ai giorni nostri*, Milano, Rizzoli.

- ASAD, T. (1986), *The Idea of an Anthropology of Islam*, Washington, Georgetown University.
- AULL DAVIES, C. (1999), *Reflexive Ethnography*, London, Routledge.
- AYMARD, M. (1977), «Migrations», in BRAUDEL, F., *La Méditerranée. Les hommes et l'héritage*, Paris, Flammarion, pp-121-155.
- BACHVAROVA, R.M. (2008), «Sumerian gala Priests and Eastern Mediterranean Returning Gods. Tragic Lamentation in Cross-Cultural Perspective», in SUTER A. (a cura di), *Lament. Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, New York, Oxford University Press, pp. 19-52.
- BACHVAROVA, R.M.(2016), *From Hittite to Homer: The Anatolian Background of Ancient Greek Epic*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BALANDIER, G. (1971), *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Paris, PUF, tr.it. (1973), *Le società comunicanti. Introduzione all'antropologia dinamista*, Bari, Laterza.
- BALANDIER, G. (1988), *Le désordre. Eloge du mouvement*, Paris, Fayard, tr.it. (1991), *Il disordine, elogio del movimento*, Bari, Dedalo.
- BALBONI M.; LASCHI G. (2017), *The European Union approach towards Western Sahara*, Bruxelles, Peter Lang.
- BASSET, A. (1929), *La langue berbère. Morphologie. Le verb; étude de thèmes*, Paris, Leroux. [Nuova edizione: Paris, Harmattan 2004].
- BAZZANI, F., PANELLA, G., VITALE, S. (2007), *Pornografia. Contro il potere della morte*, Firenze, Clinamen.
- BECKMAN, G. (1993), From Cradle to Grave: Women's Role in Hittite Medicine and Magic, *Journal of Ancient Civilization* 8:25-39.
- BENEDUCE, R. (2002), *Trance e possessione in Africa: corpi, mimesi, storia*, Torino, Bollati Boringhieri.
- BENEDUCE, R. (a cura di) (2005), *Antropologia della cura*, Torino, Bollati Boringhieri.
- BHASKAR, R.(1979), *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*, New York, Harvester Press Ltd [Nuova edizione: New York, Routledge 1989].
- BLOCH, M. (1982), «Death, Women and Power», in BLOCH, M., PARRY, J., *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, pp.211-230.
- BLUMER, H. (1969), *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, New Jersey, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- BONANZINGA, S., (2014), Riti musicali del cordoglio in Sicilia, *Archivio*

antropologico del Mediterraneo XVII (16)1: 113-156.

BOUZNAH, S., LEWERTOWSKI, C. (2013), *Quand les esprit viennent au médecins*, Paris, In Press Édition, tr.it.a cura di PISANI, L. (2014), *Quando gli spiriti incontrano i medici. Sette storie per guarire*, Milano, Colibri.

BOURDIEU, P. (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Librairie Droz.

BOUSQUET, G.H. (1957), *Les Berbères*, Paris, Presses Universitaires de France [Quarta Edizione: Paris, Presses Universitaires de France 1974].

BOWLBY, J. (1980), *Attachment and loss: Vol. 3. Loss: Sadness and depression*. London, Hogarth, tr.it. a cura di SCHWARZ, L. (1999), *Attaccamento e perdita 3. La perdita della madre*, Torino, Bollati Boringhieri.

BRĂILOIU, C. (1978), *Folklore musicale Vol.1*, Roma, Bulzoni.

BRIGNON, J., MARTINET, G., ROSENBERG, B. (1967), *Histoire du Maroc*, Paris, Hatier.

CABRIA AJMAR, L., CALLONI, M. (a cura di) (1993), *L'altra metà della luna: capire l'islam contemporaneo*, Genova, Marietti.

CAMUS, A. (1938), «La culture indigène: la nouvelle culture méditerranéenne», in JACQUELINE LÉVI-VALENSI (a cura di) (2006), *Albert Camus. Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, pp. 1321-1327.

CAMUS, A. (1942), *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, tr.it. a cura di BORELLI, A. (2008), *Il mito di Sisifo*, Milano, Bompiani.

CAPELLO, C. (2005), Lo scambio simbolico e la morte in Marocco. Riti funebri, legami sociali e religione a Casablanca, *Studi Tanatologici* 1:95-113.

CAPELLO, C. (2008), *Le prigionie invisibili: etnografia multisituata della migrazione marocchina: Casablanca, Khouribga*, Milano, FrancoAngeli.

CAPELLO, C. (2011), Anthropopoiesis, Embodiment and Religious Ritual in Morocco: toward a new Theoretical Approach, *Journal of Mediterranean Studies* (20)1:163–177.

CARAVELI, A. (1986), «The Bitter Wounding: The Lament as Social Protest in Rural Greece», in *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton, Dubisch Jill, pp 169-194.

CARUSO, C. (1987), «Travestissements dionysiaques», in *Images et société en Grèce ancienne: Iconographie comme méthode d'analyse*, Paris, Claude Bérard.

CASTELLACCIO, R. (2012), *Donne e diritto di famiglia in Marocco: una riflessione storico-antropologica*, Rimini, Il cerchio.

CASTIGLIONI, M. (1997), *La mediazione linguistico-culturale. Principi, strategie*,

esperienze, Milano, FrancoAngeli.

CEBRIÁN, R.B. (2006), *Singing the Dead: A model for Epic Evolution*, New York, Peter Lang.

CIRESE, A.M. (1973), *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palermo, Palumbo.

CIRESE, A.M. (1976), *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Torino, Einaudi.

CLASTRES, P. (1974), *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*, tr.it. a cura di DERLA, L. (2003) *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*, Verona, Ombre Corte.

CLEMENTE, P., MUGNAINI, F. (2001), *Oltre il folklore: tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, Carocci.

CLIFFORD, J. (1978), Handing Up Looking Glasses at Odd Corners: Ethnobiographical Perspectives, *Harvard English Studies* 8: 41-46.

CLIFFORD, J., MARCUS, G. (1986), *Writing cultures: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkley, University of California Press.

COHEN, M.E. (1981), *Sumerian Hymnology: The Eršemma*, Cincinnati, Hebrew Union College Annuals Supplements 2.

COHEN, M.E. (1988), *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia* vol 2, Potomac, Md, Capital Decisions Ltd.

COHEN, M. (2000), New stanzas of the Lamentations of Isis and Nephthys, *OLP* 31:5-23.

COLLINS, P. (1994), The Sumerian Goddess Inanna (3400-2200 BC), *Papers from Institute of Archeology*, 5:103-118.

COMAROFF, J., COMAROFF, J. (1993), *Modernity and its Malcontents*, Chicago, University of Chicago Press.

COMBS-SCHILLING, M.E. (1989), *Sacred Performances: Islam, Sexuality and Sacrifice*, New York – Oxford, Columbia University Press.

CONNERTON, P. (1989), *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press.

CONSIGLIERE, S. (2004), *Sul piacere e sul dolore. Sintomi della mancanza di felicità*, Milano, DeriveApprodi.

CONSIGLIERE, S. (2014a), *Antropo-logiche. Mondi e modi dell'umano*, Milano, Colibrì.

CONSIGLIERE, S. (2014b), *La costruzione di un umano*, Pisa, ETS.

- CONSIGLIERE, S. (a cura di) (2014c), *Mondi multipli. Vol 1. Oltre la grande partizione; Vol 2. Lo splendore dei mondi*, Youcanprint.
- COPPO, P. (2003), *Tra psiche e culture. Elementi di etnopsichiatria*, Torino, Bollati Boringhieri.
- COPPO, P. (2007), *Negoziare con il male: stregonerie e controstregoneria dogon*, Torino, Bollati Boringhieri.
- COPPO, P. (2010), Visioni del mondo, “invisibili” ed etnopsichiatrie, *I Fogli di ORISS* 33-34:77-107.
- COPPO, P. (2012), *Le ragioni degli altri*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- CRAPANZANO, V. (1973), *The Hamadsha. A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley, University of California Press.
- CRAPANZANO, V. (1980), *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago, University of Chicago, tr. it. a cura di TOMBÀ, M.,C. (1995), *Tuhami. Ritratto di uomo del Marocco*, Roma, Meltemi.
- CROCE, B. (1922), *Frammenti di Etica*, Bari, Laterza. [Nuova edizione: GALASSO, G. (a cura di) Milano, Adelphi 1994].
- CSORDAS, T. (1990), Embodiment as a Paradigm for Anthropology, *Ethos* (18)1: 5-47.
- DALMAN, G. (1928), *Arbeit und Sitte in Palästina*, Lipsia, tr.,eng. a cura di ABULHADI-SUKHTIAN, N. (2013), *Work and Customs in Palestine*, Dar Al Nasher, Jerusalem Quarterly.
- DECATALDO, A., RUSPINI E. (2014), *La ricerca di genere*, Roma, Carocci.
- DEBORD, G. (1967), *La société du spectacle*, Paris, Buchet/Chastel, tr.it. a cura di FANTINEL, V.; SILVERA, M. (1968), *La società dello spettacolo*, Bari, De Donato.
- DE MARTINO, E. (1948), *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Bollati Boringhieri [Nuova edizione: Torino, Bollati Boringhieri 2007].
- DE MARTINO, E. (1958), *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, Bollati Boringhieri [Nuova edizione: Torino, Bollati Boringhieri 2008].
- DE MARTINO, E. (1961); *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, Il Saggiatore [Nuova edizione: Milano, Il Saggiatore 2009].
- DE MARTINO, E. (1975), *Mondo popolare e magia in Lucania*, Roma-Matera, Basilicata editrice.
- DE MARTINO, E. (1977); *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino, Einaudi.

- DEVEREUX, G. (1967), *De l'angoisse à la methode*, Paris, Flammarion, tr. it. a cura di SEVERI, C. (1984), *Dall'angoscia al metodo nelle scienze del comportamento*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana Giovanni Treccani.
- DEVEREUX, G. (1970), *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, tr. it. a cura di BARTOLOMEI, G. (2007), *Saggi di Etnopsichiatria generale*, Roma, Armando Editore.
- DHAOUADI, Z. (1986), Femmes dans les zaouia-s. La fête des exclus, *Peuples Méditerranéens* 34:62-153.
- DI NOLA, A. (1974), *Antropologia religiosa: introduzione al problema e campioni di ricerca*, Firenze, Vallecchi.
- DI NOLA, A. (1995), *La nera signora: Antropologia della morte e del lutto*, Roma, Newton & Compton.
- DIONIGI, A., BLOCK, A., BROMBERGER, C. (2001), *Anthropology of the Mediterranean*, Paris, Maisonneuve et Larose, tr. it. a cura di MIRANDA, A. (2007), *Antropologia del Mediterraneo*, Milano, Guerini scientifica.
- DIONIGI, A., COUROUCLI, M. (2009), *Religions traversées - Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*, Arles, Actes Sud, tr. it a cura di MARTIGNONI, M. (2013), *I luoghi sacri comuni ai monoteismi. Tra cristianesimo, ebraismo e islam*, Brescia, Morcelliana.
- DIONIGI, A., TOZY, M. (2005), *La Méditerranée des anthropologues. Fractures, filiations, contiguités*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- DUMAS, G. (1920), Les larmes, *Journal de psychologie*, 17:45-58.
- DURAND, O. (1998). *Lineamenti di lingua berbera. Varietà tamazight del Marocco centrale*, Roma, Università La Sapienza.
- DURKHEIM, E. (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, tr.it. a cura di CIVIDALI, C. (2005), *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Meltemi.
- DUTSCH, D. (2008), «Nenia: Gender, Genre, and Lament in Ancient Rome», in SUTER, A. (a cura di), *Lament. Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, New York, Oxford University Press, pp. 258-279.
- EICKELMAN, D.F. (1976), *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, Austin, University of Texas Press.
- EICKELMAN, D.F. (1992), Mass higher education and the religious imagination in contemporary Arab societies, *American Ethnologist* 19(4): 643-655.
- EICKELMAN, D.F. (1996), Re-imagining Religion and Politics: Moroccan Elections in the 1990s, *Islam and Secularism in North Africa*, London, Macmillan.

- EICKELMAN, D.F., ANDERSON, J.W. (a cura di), (2003), *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*, Bloomington, Indiana University Press.
- EL CHEIKH, N.M. (2015), *Women, Islam and Abbasid Identity*, Harvard University Press.
- ELIADE, M., COULIANO, I. P. (1990), *Dictionnaire des Religions*, Paris, Édition Plon, tr. it. (2017) *Dizionario delle religioni*, Milano Jaca Book.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1976), *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Oxford, Oxford University Press, tr. it. a cura di MALIGHETTI, R. (2002), *Magia tra gli Azande*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- FABEI, S. (2014), *Storia del Marocco moderno*, San Demetrio Corone, Irfan Edizioni.
- FABIETTI, U. (1999), *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Bari, Laterza.
- FABIETTI, U. (2011), *Culture in bilico. Antropologia del Medio Oriente*, Milano, Mondadori.
- FABIETTI, U. (2014), *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- FARANDA, L. (1992), *Le lacrime degli eroi. Pianto e identità nella Grecia antica*, Vibo Valentia, Jaca Book.
- FARANDA, L. (1996), *Dimore del corpo: profili dell'identità femminile nella Grecia classica*, Roma, Meltemi.
- FAULKNER, R. (1934), The Lamentations of Isis and Nephthys, *Mélanges Maspero I* 1:337-348.
- FAVOLE, A. (2003), *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Milano, Laterza.
- FRANCESCHI, A. (2012), *Le riforme di Re Mohamed VI del Marocco*, Padova, Imprimerie.
- FRANCESCHI, Z.A. (2002), «Gli immigrati marocchini e la morte. Pratiche rituali e tensioni utopiche», in DESTRO, A. (a cura di), *Antropologia dello spazio. Luoghi e riti dei vivi e dei morti*, Bologna, Patron, pp. 153-195.
- GALAND, L. (2010), *Regards sur le berbère*, Milano, Centro Studi Camito-Semitici.
- GAMLIEL, T. (2017), Collective in exile: Utilizing terror management theory to understand women's wailing performance, *Transcultural psychiatry* 54(4): 523-539.
- GEERTZ, C. (1968), *Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago, University of Chicago Press, tr. it (2009), *Islam. Lo sviluppo religioso in Marocco e in Indonesia*, Milano, Raffaello Cortina Editore.

- GEERTZ, C. (1973), *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, tr. it (1987), *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino.
- GEERTZ, C. (1988), *The Anthropologist As Author*, Redwood City, Stanford University Press, tr. it (1990), *L'antropologo come autore*, Bologna, Il Mulino.
- GIACALONE, F. (2001), Riti della nascita e fondazione del gruppo tra le comunità marocchine in Umbria, *La ricerca Folklorica* 44:23-37.
- GIACALONE, F. (2007), *Bismillah. Saperi e pratiche del corpo nella tradizione marocchina*, Milano, Gramma.
- GOODY, J. (1962), *Death, Property and the Ancestors, A study of the mortuary customs of the LoDagaa of West Africa*, Standford, Standford University Press.
- GOODY, J. (1977), *Secular ritual*, Assen, Van Gorcum & comp. B.V.
- GORER, G. (1965), *Death, Gried and Mourning. A Study of Contemporary Society*, New York, Anchor Books.
- GOULD, J.P. (1980), Law, Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens, *Journal of Hellenic Studies* 100:38-59.
- GRANET, M. (1922), Le langage de la douleur d'après le rituel funéraire de la Chine classique, *Journal de psychologie*, tr.it. a cura di CANDIAN, B., in GRANET, M., MAUSS, M. (1975), *Il linguaggio dei sentimenti*, Milano, Adelphi.
- GRAMSCI, A. (1948), *I Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi. [Nuova edizione: Torino, Einaudi 2014].
- HEIDEGGER M. (1927), *Sein und Zeit*, Halle, tr.it. a cura di CHIODI, P. (2005), *Essere e tempo*, Milano, Longanesi.
- HEIDEGGER M. (1950), *Holzwege*, Frankfurt am Main, Klostermann, tr.it. a cura di CHIODI, P. (1984), *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia.
- HOLST-WARHAFT, G. (1992), *Dangerous Voices: Women's Laments and Greek Literature*, London, Routledge.
- HORDEN, P., KINOSHITA, S. (2014), *A companion to mediterranean history*, Oxford, Wiley Blackwell.
- HUNTINGTON, R., METCALF, P. (1979), *Celabration of Death, The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press tr.it. a cura di PRADO, I.(1985), *Celebrazioni della morte. Antropologia dei rituali funerari*, Bologna, Il Mulino.
- HUSSERL, E. (1901), *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik, Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Den Haag, Martinus Nijhoff, tr. it. a cura di PIANA, G. (1968), *Ricerche Logiche*, 2 vol., Milano, Il Saggiatore.

- KERN, F. (1929), Die Welt worein die Griechen traten, *Anthropos*, 45:167-219.
- KLUBER-ROSS, E. (1960), *On Death and Dying*, Ney York, Simon&Schuster.
- LAING, R. D. (1967), *The Politic of Experience – The Bird Paradise*, Middlesex, Penguin Books, tr.it. a cura di TAGLIAFERRI, A. (1971), *La politica dell'esperienza – L'uccello del paradiso*, Milano, Feltrinelli.
- LATOURE B. (2000) «Factures/fractures. De la notion de réseau à celle d'attachement» in MICOUD, A., PERONI, M., *Ce qui nous relie*, La Tour d'Aigues, Édition de l'Aube, tr.it. Fatture/fratture: dalla nozione di rete a quella di attaccamento, *I Fogli di ORISS* 25:11-31.
- LE BRETON, D. (1995), *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métalié, tr.it. a cura di CAPOVIN, R. (2007), *Antropologia del dolore*, Roma, Meltemi.
- LENZI, F.R., (2015), Sospendersi. Corpo, dolore, identità e riti nella società postmoderna, *Archivio antropologico del Mediterraneo XVIII* 17(2):1-12.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1955), *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, tr. it. a cura di GARUFI, B. (1985), *Tristi Tropicci*, Milano, CDE.
- LOMBARDI SATRIANI, L. M.; MELIGRANA, M. (1982), *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Milano, Rizzoli.
- LORAUX, N. (1981), *L'invention d'Athènes: histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, Paris, Édition del l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- LORAUX, N. (1990), *Les mères en deuil*, Paris, Éditions du Seuil, tr. it a cura di GUIDOBALDI, M. P. (1991), *Le madri in lutto*, Bari, Laterza.
- LORAUX, N. (1999), *La voix endeuillée*, Paris, Gallimard, tr. it. a cura di GUERRA, M. (2001), *La voce addolorata. Saggio sulla tragedia greca*, Torino, Einaudi.
- LÖWITH, K. (1949), *Meaning in History*, Chicago, University of Chicago, tr. it. a cura di TEDESCHI NEGRI, F. (2004), *Significato e fine della storia*, Milano, Il Saggiatore.
- MAHER, V. (1974), *Women and Property in Morocco. Their Changing Relation to the Process of Social Stratification in the Middle Atlas*, New York, Cambridge University Press.
- MAHER., V. (1989), *Il potere della complicità. Conflitti e legami delle donne nordafricane*, Torino, Rosenberg&Sellier.
- MANCUSO, A. (2016), Antropologia, “svolta ontologica”, politica. Descola, Latour, Viveiros de Castro, *Archivio Antropologico Mediterraneo XIX* 18(2): 97-132.
- MANDEL, G. (a cura di) (2004), *Il Corano*, Torino, UTET.
- MAUSS, M., (1921), Réponse à George Dumas. L'expression obligatoire des sentiment dans le rituels oraux funéraires des populations australiennes, *Journal de*

psychologie 18, tr.it. a cura di CANDIAN, B., in GRANET, M., MAUSS, M. (1975), *Il linguaggio dei sentimenti*, Milano, Adelphi.

McCLURE, L. (1999), *Spoken Like a Woman: Speech and Gender in Athenian Drama*, Princeton.

MERNISSI, F. (1975), *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslims Society*, New York, Schenkman.

MERNISSI, F. (1987), *Le harem politique. Le Prophète et les femmes*, Paris, Édition Albin Michel, tr.it. a cura di DEL RE, G.M. (1997), *Le donne del profeta. La condizione femminile nell'Islam*, Genova, ECIG.

MIES, M. (1983), «Towards a methodology for feminist research», in HAMMERSLEY, M., *Social Research: Philosophy, Politics and Practice*, London, Sage.

MONSACRÉ, H. (1984), Les larmes d'Achille: Le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère, *Revue de l'Histoire des religions* 202(4): 439-440.

MORET, A. (1935), Rituels agraires de l'ancien Orient à la lumière des nouveaux textes de Ras Shamra, *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales de l'Université libre de Bruxelles*, vol.III: 311-342.

MORIN, E. (1970), *L'homme et la mort*, Paris, Edition du Seuil, tr. it a cura di MANGHI, S. (2002), *L'uomo e la morte*, Roma, Meltemi.

MUNDY, J. (2006), How the US and Morocco seized the Spanish Sahara, *Le Monde diplomatique* January 2006, English edition.

NATHAN, T. (2001), *Nous ne sommes pas seuls au monde*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, tr. it. a cura di LOMAZZI, G. (2003), *Non siamo soli al mondo*, Torino, Bollati Boringhieri.

NATOLI, S. (1986), *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano, Feltrinelli. [Nuova edizione: Milano, Feltrinelli 1999].

NEIMEYER, R.A. (2006), *Complicated Grief and the quest for Meaning: a constructivist contribution*, New York, Omega.

NORRIS, H.T. (1986), *The Arab Conquest of the Western Sahara*, London, Longman Publishing Group.

OAKLEY, A. (1974), «Interviewing women: a contradiction in terms», in ROBERTS, H., *Doing Feminist Research*, London, Routledge.

PADUANO, G. (a cura di) (2006), *Il teatro greco. Tragedie*, Milano, BUR.

PADUANO, G. (a cura di) (2012), *Omero/ Iliade*, Torino, Einaudi.

- PANDOLFO, S. (2000), «The thin line of Modernity: Some Moroccan Debates on Subjectivity», in MITCHELL, T. (a cura di), *Questions of Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- PANOURGIA, N. (1995), *Fragments of Death, Fables of Identity: An Athenian Anthropography*, Madison, University of Wisconsin Press.
- PAZ, O. (1950), *El laberinto de la soledad*, Ciudad de Mexico, Cuadernos Americanos, tr.it. a cura di D'AGOSTINO, A. (1990), *Il labirinto della solitudine*, Milano, Mondadori.
- PENNACINI, C. (2010), *La ricerca sul campo in antropologia: oggetti e metodi*, Roma, Carocci.
- PENNACINI, C. (2016), *Antropologia culturale, etnologia, genere*, New York, McGraw-Hill Education.
- PERKELL, C. (2008), «Reading The Lament of Iliad 24», in SUTER A. (a cura di), *Lament. Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, New York, Oxford University Press, pp. 93-117.
- POINARD, M. (2003), *Mobilités et migration dans le bassin méditerranéen*, Aix-en-Provence, Edisud.
- PUSSETTI, C.G; BORDONARO L.I. (1999), «Tori e piroghe. Genere e antropopoesi tra i Bijagò della Guinea Bissau», in REMOTTI, F. (a cura di), *Forme di umanità. Progetti incompleti e cantieri sempre aperti*, Torino, Paravia.
- RABINOW, P. (1997), *Reflections on fieldwork in Morocco*, Berkeley, University of California Press. [Nuova edizione: Berkley/London/Los angeles, University of California Press 2007].
- RACHIK, H. (2012), *Le proche et le lointain. Un siècle d'anthropologie au Maroc*, Marseille, Parenthèses.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1922), *The Andaman Islanders*, Cambridge, Cambridge University Press.
- REDFIELD, R., SINGER, M.B. (1954), The cultural role of cities, *Economic development and culturale change* 3(1):53-73.
- RENDICH, F. (2010), *Dizionario etimologico comparato delle lingue classiche indoeuropee. Sanscrito, greco, latino*, Roma, Palombi.
- REMOTTI, F. (1990), *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri.
- REMOTTI, F. (1999), *Forme di umanità. Progetti incompleti e cantieri sempre aperti*, Tornio, Paravia.
- REMOTTI, F. (2011), *Cultura, dalla complessità all'impoverimento*, Bari, Laterza.

- RHANI, Z. (2009), *Le chérif et la possédée: saintée, rituel et pouvoir au Maroc*, *L'Homme* 190:27-50.
- ROSEN, L. (1984), *Bargaining for Reality. The Construction of Social Relations in a Muslim Community*, Chicago, University of Chicago Press.
- RUBINACCI, R. (1952), *Il movimento per l'indipendenza del Marocco dal 1940 ad oggi*, *Oriente moderno* XXXII 1-2:683-694.
- RUTHERFORD, I. (2007), «Achilles and the Sallis Wastais Ritual» in *Performing Death. Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*, Chicago, Laneri, pp.223-236.
- RUTHERFORD, I. (2008), «“When you go to the Meadow...” The Lament on the Taptara-Women in the Hittite Sallis Wastais Ritual», in SUTER A. (a cura di), *Lament. Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, New York, Oxford University Press, pp. 53-69.
- SAID, E. (1978), *Orientalism*, New York, Pantheon Book, tr.it GALLI, S. (2013), *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Torino, Bollati Boringhieri.
- SATRIANI, L., MELIGRANA, M. (1996), *Il ponte di San Giacomo. Ideologia della morte nella società contadina del sud*, Palermo, Sellerio.
- SCHÜTZ, A. (1932), *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Vienna, Springer, tr. ing. a cura di WALSH, G., LEHNERT, F. (1972), *The Phenomenology of the Social World*, London, Heinemann.
- SENNET, R. (1998), *The Corrosion of Character. The Personal Consequence of Work in The New Capitalism*, New York, Norton & Company, tr.it.a cura di TAVOSANIS, M. (1999), *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano, Feltrinelli.
- SEREMETAKIS, C.N. (1991), *The Last Word: Women, Divination and Death in Inner Mani*, Chicago, University of Chicago Press.
- SIMMEL, G. (1964), «The Triad», in WOLFF, K, H., *The Sociology of George Simmel*, New York, Free Press, pp. 149-169.
- SIMMEL, G. (1908), «Come è possibile la società?», in MONGARDINI, G. (1976), *Il conflitto della cultura moderna*, Roma, Bulzoni, pp.15-38.
- SIMMEL, G. (1908), «Lo straniero», in TABBONI, S. (1986), *Vicinanza e lontananza. Modelli e figure dello straniero come categoria sociologica*, Milano, Franco Angeli, pp. 54-127.
- SOZZI, M. (2009), *Reinventare la morte*, Roma, Laterza.
- SPADOLA, E. (2004), *Jinn, Islam and Media in Morocco*, *Yearbook of the Sociology of Islam* 5:142-172.

- SPADOLA, E. (2009), Writing cures: religious and communicative authority in late modern Morocco, *The Journal of North African Studies* 14(2):155-168.
- SPADOLA, E. (2013), *The Calls of Islam: Sufis, Islamist and Mass Mediaton in Urban Morocco*, Bloomington, Indiana University Press.
- SPRADLEY, J. (1979), *The Ethnographic Interview*, New York, Holt, Rinehart and Winston.
- STACEY, J. (1988), Can there be a feminist ethnography?, *Women Studies International Forum* 11(1): 21-7.
- STEARNS, K. (2008), «Death Becomes Her. Gender and Athenian Death Ritual», in SUTER A. (a cura di), *Lament. Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, New York, Oxford University Press, pp. 139-155.
- SUTER, A. (a cura di) (2008), *Lament. Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, New York, Oxford University Press.
- SUTTON, D. (2004), Ritual, Continuity and Change: Greek Reflection, *History and Anthropology* 15(2): 91-105.
- TERRASSE, H. (1930), *Histoire du Maroc. Des origines à l'établissement du protectorat français*, Casablanca, Édition Atlantides.
- THOMAS, L.V. (1975), *Anthropologie de la mort*, Paris, Suyot, tr.it. a cura di SPINELLA, M. (1976), *Antropologia della morte*, Milano, Garzanti.
- THOMAS, L.V. (1985), *Rites de mort*, Paris, Fayard.
- THOMAS, L.V. (1988), *La mort d'aujourd'hui*, Paris, Edition du Titre.
- TOZY, M. (1999), *Monarchie et l'Islam politique au Maroc*, Paris, Presses des Sciences Politiques.
- TULLIO-ALTAN, C., MASSENZIO, M. (1998), *Religioni Simboli Società. Sul fondamento umano dell'esperienza religiosa*, Milano, Feltrinelli.
- TURNER, V. (1969), *The ritual process. Structure and anti-structure*, Aldine Publishing Company, Chicago, tr. it. a cura di COLLU, N.G. (1972), *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Brescia, Morcelliana.
- TURNER, V. (1986), *The Anthropology of performance*, New York, Paj Publications, tr.it. a cura di MOSETTI, S. (1993), *Antropologia della performance*, Bologna, Il Mulino.
- VAN GENNEP, A. (1909), *Les rites de passage*, Paris, Nourry, tr.it. a cura di REMOTTI, M. L.(2012), *I riti di passaggio*, Torino, Bollati Boringhieri.
- VIAFORA, C., MARIN, F. (2014), *Morire altrove. La buona morte in un contesto interculturale*, Milano, Franco Angeli.

VOLOJHINE, Y. (2008), Tristesse rituelle et lamentations funéraires en Egypte ancienne, *Revue de l'Histoire des Religions* 2:163-197.

VOVELLE, M. (1983), *La mort et l'Occident*, Paris, Gallimard.

YASSINE, C. (1988), Pour une thanatologie maghrébine: les repatriements de corps. L'Islam et la mort en France, *Annuaire de l'Afrique du Nord* XXVII: 337-348.

YASSINE, C. (2000), *L'emigré et la mort*, Aix en Provence, Edisud.

WESTERMARCK, E. (1920), *The Belief in Spirits in Morocco*, Turku, Åbo Akademi.

WESTERMARCK, E. (1926), *Ritual and Belief in Morocco*, London, Macmillan & co.

Materiale audio-visivo

(1960), *Stendali. Suonano ancora*, regia e sceneggiatura di C., MAGNINI.