

Attualità **La memoria sociale: città dei presenti, città degli assenti**

di Luca Mori (*)

Relazione effettuata a Rosignano Marittimo (LI) il 2/11/2006 in occasione della giornata di studio dal titolo "Il Cimitero fuori di sé. In armonia con l'ambiente per un progetto sostenibile", organizzato dal Comune di Rosignano Marittimo.

Uno dei più importanti sociologi e studiosi statunitensi di urbanistica, Lewis Mumford, autore di un importante volume intitolato *La città nella storia*, ha scritto: «Ogni volta che troviamo tracce dell'uomo nel più antico accampamento e nell'utensile di pietra scheggiata, troviamo anche una testimonianza di interessi e di angosce che non hanno riscontro tra gli animali; in particolare un rispetto per i morti che si manifesta nel fatto che vengono deliberatamente seppelliti, unito a segni sempre più evidenti di apprensioni e terrori di carattere religioso» ⁽¹⁾. Lo storico e sociologo statunitense continua evidenziando il legame tra il rispetto per i defunti e l'esigenza di individuare un luogo permanente di riunione, ovvero una sede stabile. Perciò, «negli irrequieti vagabondaggi dell'uomo paleolitico, i morti furono i primi ad avere una dimora stabile: una caverna, una collinetta segnata da pietre o un tumulo collettivo [...]. La città dei morti è antecedente a quella dei vivi. In un certo senso, anzi, la precorre e quasi ne costituisce il nucleo» ⁽²⁾.

Occorrerà chiedersi che relazione ci sia tra la comparsa di cimiteri e santuari e la comparsa della città e sul senso che può avere quel nesso segnalato da Mumford, tra la città dei viventi e la città dei morti.

Consideriamo però anzitutto, brevemente, alcuni aspetti della storia dell'architettura funeraria. Come rileva ancora Mumford, «il primo spettacolo offerto al viaggiatore che arrivava in una città greca o romana, era la fila di sepolcri e pietre tombali che fiancheggiava le vie d'accesso alla città stessa. In quanto all'Egitto, quasi tutto ciò che è rimasto della sua grande civiltà così piena di gloria in ogni manifestazione

della vita organica sono i templi e le tombe. Persino nell'affollata città moderna, il primo grande esodo verso più gradevoli dimore campestri fu la migrazione dei morti nei romantici Elisi di un cimitero suburbano» ⁽³⁾.

L'ultimo accenno all'età moderna dev'essere approfondito. Tra il XVIII e il XIX secolo gli studi sull'architettura funeraria si sviluppano in relazione ad una serie di mutamenti "culturali" di vasta portata. Con l'Illuminismo si sente il bisogno d'interpretare la morte in una prospettiva svincolata dalle concezioni delle religioni positive; considerazioni legate all'igiene pubblica indurranno poi a spostare i cimiteri dalla città. Non avvenne senza contestazioni il passaggio dalla consuetudine della sepoltura *ad santos* o *apud ecclesiam* ai moderni cimiteri extra-urbani. Una consuetudine che esprimeva e sosteneva una *forma mentis* ben precisa, evidente ad esempio nel complesso architettonico di Campo dei Miracoli a Pisa: troviamo nello stesso perimetro il battistero e il cimitero, e naturalmente l'edificio religioso in cui i viventi entrano per celebrare ritualmente le credenze che li accomunano: quello è il perimetro sacro della memoria e delle credenze condivise, dalla nascita alla morte.

La pratica della sepoltura *apud ecclesiam* aveva, come prima controindicazione evidente, il congestionamento dei cimiteri urbani e la carenza di spazi: problema che i sacerdoti e le autorità civili dovevano affrontare. Tuttavia, immaginare il cimitero come un'architettura autonoma fuori della città non era soltanto una soluzione a problemi di ordine sanitario; sono facili da intuire le implicazioni per l'identità e la memoria sociale *depositata nei simboli e negli spazi urbani*.

⁽¹⁾ Vedi L. Mumford, *La città nella storia* (1961), trad. it., 3 voll., Bompiani, Milano 1994, vol. 1, p. 16.

⁽²⁾ *Ivi*, p. 17.

⁽³⁾ *Ibidem*.

Non si deve tuttavia trascurare una serie di fattori contestuali decisivi a favore della collocazione delle sepolture fuori città. Anzitutto si deve tenere presente che nel Seicento «la coesistenza dei vici e dei trapassati è di ordinaria amministrazione e viene brutalmente imposta durante le epidemie che, a intervalli più o meno ravvicinati, decimano la popolazione europea seminando il panico generale»⁽⁴⁾.

Consideriamo più da vicino il caso della Francia tra XVIII e XIX secolo⁽⁵⁾. Nel XVIII secolo le proteste dei medici contro le esalazioni putride e il carattere insano delle sepolture in città iniziano ad essere recepite sempre più nei decreti locali e in diversi casi incontrano una sorta di resistenza passiva da parte delle chiese. Risale al 1776 un decreto di Luigi XVI contro la collocazione dei cimiteri nei centri abitati e *apud ecclesiam*: «i cimiteri urbani, a cominciare da quello degli *Invalides* a Parigi, dovettero così essere smantellati e spostati fuori città»⁽⁶⁾. Con la Rivoluzione, si passa alla giurisdizione comunale sui riti funebri e il tema diventa esplicitamente sociale e politico. Il 26 ventoso dell'anno VIII (a cavallo tra il 1799 e il 1800), la massima istituzione culturale francese del momento, l'*Institut national*, su richiesta di Lucien Bonaparte ministro degli interni, indice un concorso: «*Quelles sont les cérémonies à faire pour les funérailles et les réglemens à adopter pour le lieu de la sépulture?*»⁽⁷⁾. Tra le risposte, emerge l'«istanza cremazionista»: sotto, ci sono nuove idee circa la morte, l'universo, la religione, la patria, la libertà, l'eguaglianza e così via; si potrebbe dire, una nuova filosofia relativa al corpo morto, alla madre terra e al fuoco⁽⁸⁾. Discorrendo di cremazione, si evidenzia come fosse adottata già dai Greci e dai Romani per i notabili, nonché dai Germani, dai Frigi e dai Troiani: c'è chi ipotizza che l'uso fosse dovuto all'abitare luoghi circondati da foreste, o al nomadismo e al timore di lasciare le spoglie dei propri compagni alla mercé dei nemici. C'è chi insiste sul significato simbolico del fuoco. Nel fortunato romanzo utopico *L'an 2440*, pubblicato nel 1770, Mercier immagina una Parigi ideale in cui si cremano i cadaveri; ma nel 1796, nell'Assemblea dei Cinquecento, lo stesso Mercier si disse favorevole all'inumazione e alla sepoltura privata. Nell'anno V (1797), il deputato Daubermesnil presenta ai Cinquecento un progetto di legge con un articolo che lascia ai cittadini la scelta tra inumazione e

cremazione. Il progetto non fu approvato. Della cremazione si mettevano in evidenza due aspetti: il fuoco accelera la dissoluzione che è nell'ordine naturale delle cose e restituisce le ceneri, che si possono conservare anche nelle case.

Come ha sostenuto Michel Vovelle (*Colloquio con Fabio Gambaro*, L'Espresso, 20/3/1997), «il ritorno della morte corrisponde sempre a una crisi delle società».

Consideriamo un altro caso emblematico – l'Italia durante il Fascismo⁽⁹⁾. Qui, nell'articolo 343 del Testo unico delle Leggi sanitarie approvato con regio decreto il 27 luglio 1934, vigeva quanto segue: «La cremazione dei cadaveri è fatta in crematori autorizzati dal prefetto, sentito il medico provinciale. I Comuni debbono concedere gratuitamente l'area necessaria nei cimiteri per la costruzione dei crematori. Le urne cinerarie contenenti i residui della completa cremazione possono essere collocate nei cimiteri o in cappelle o templi appartenenti a enti morali o in colombari privati che abbiano destinazione stabile e siano garantiti contro ogni profanazione»⁽¹⁰⁾. Non tutti accettavano di buon grado la pratica della cremazione e proprio nel testo unico del 1934 se ne colgono le ragioni: si dice che «il sistema di bruciare i cadaveri, in uso presso i pagani, è stato rigorosamente avversato dalla chiesa cristiana ...»⁽¹¹⁾. Per tale riprovazione, si veda il *Coдекс Iuris Canonici* del 1917 (Titolo XII); seguono diverse ordinanze del Santo Ufficio contro il «barbaro costume» della cremazione, e solo con il Concilio Vaticano II si coglie un'apertura della Chiesa in tal senso⁽¹²⁾. Anche nelle altre religioni si colgono significative oscillazioni.

Come principio generale di antropologia filosofica e psicologia sociale si può osservare che le menti individuali non si definiscono indipendentemente dalle menti collettive, cioè che c'è un rimando circolare tra dimensione soggettiva e inter-soggettiva: anche ciò che si dice «oggettivo» è incluso in questo circolo, in quanto gli oggetti – anzitutto gli oggetti sociali, come ad esempio i cimiteri, o i cippi – strutturano le menti collettive, ovvero concorrono a vincolare aspettative e credenze delle menti individuali entro coordinate condivise, *emergere* nella storia delle interazioni simboliche tra i soggetti sociali.

Ammesso ciò, torniamo alla questione dell'alternativa tra la sepoltura *apud ecclesiam* o fuori della città. Si dovrà notare, per dare un'idea più precisa del significato di un passaggio come questo, che tempo addietro si era verificato un passaggio inverso. Infatti, il fenomeno dell'inurbamento delle sepolture si colloca fra

⁽⁴⁾ S. Buccini, *Sentimento della morte dal Barocco all'età dei Lumi*, Longo editore, Ravenna 2000, p. 9.

⁽⁵⁾ Mi riferirò, per i cenni che seguono, a Marina Sozzi – Charles Porset, *Il sonno e la memoria. Idee della morte e politiche funerarie nella Rivoluzione francese*, Paravia Bruno Mondadori, Torino 1999.

⁽⁶⁾ *Ivi*, p. 6.

⁽⁷⁾ *Ivi*, p. 3.

⁽⁸⁾ Vicq d'Azyr tradusse nel 1778 in francese un saggio del modenese Scipione Piattoli, *Intorno al luogo del seppellire*, in cui si trova espresso un parere positivo alla cremazione.

⁽⁹⁾ Su questo argomento, si veda M. Filippa, *La morte contesa. Cremazione e riti funebri nell'Italia fascista*, Paravia Bruno Mondadori, Torino 2001.

⁽¹⁰⁾ Vedi *ivi*, p. 59.

⁽¹¹⁾ *Ivi*, p. 62.

⁽¹²⁾ *Ivi*, p. 79.

tarda antichità e alto medioevo, ed avviene «come aperta violazione a disposizione giuridiche» superando «consuetudini di tradizione secolare che, almeno formalmente, risultano ancora in vigore nella tarda antichità e rispettate anche a cristianesimo diffuso»⁽¹³⁾. La prima testimonianza di quel divieto di sepoltura *in urbe* risale al corpus delle XII Tavole, citato da Cicerone nel *De Legibus*; la necessità di una proibizione esplicita lascia intendere che c'era un costume diverso, peraltro attestato dalle ricerche archeologiche ad esempio nel Foro romano.

I precedenti sono solo alcuni cenni alle implicazioni dell'architettura cimiteriale sulla memoria sociale. Chiaramente, laddove si preveda ad esempio la possibilità di una *privatizzazione* della sepoltura, dev'essere in atto un mutamento "socio-culturale": probabilmente difficile da focalizzare e considerare in tutte le sue premesse e le possibili implicazioni dai contemporanei.

Consideriamo altri esempi di *interferenze* nella memoria sociale legati a quel *deposito d'identità* che i cimiteri rappresentano. È il caso di accennare ai cimiteri monumentali, e in genere a quegli elementi (dai cippi ai mausolei) in cui alla memoria dei singoli si aggiunge esplicitamente un carico inconsueto di portata simbolica, per così dire un intero universo di senso. Nella città di Bucure^{sti}, a poca distanza dal cimitero di Eroii Revolupiei, dedicato appunto agli eroi caduti nella rivoluzione del 1989, c'è un parco sovrastato da un Mausoleo destinato a dirigenti e personalità di spicco del Partito Comunista: è solo da poco che si è iniziato a dibattere sull'opportunità di abbattere o di destinare ad altro uso l'imponente struttura del Mausoleo. E si è ben lontani dal raggiungere il consenso al riguardo, né si deve pensare di trovare soltanto i nostalgici del regime di Ceausescu tra gli oppositori alla proposta d'abbattimento.

Si tratta però, per così dire, di due città degli assenti e di due universi di senso contrapposti *nella stessa città dei viventi*. Per gli uomini è tutt'altro che scontato gestire i passaggi tra gli universi di senso che attraversano e gli apparati simbolici che li definiscono, e le città degli assenti hanno un peso rilevante nella città dei viventi, e nel modo in cui questi si concepiscono. Fin dall'origine.

Ma perché questa origine, e quando? In una prospettiva filosofica, desidero approfondire la nozione che ho introdotto di "città degli assenti"; si potrebbe dire, "città dei sostituti".

L'uomo si relaziona ai sostituti attraverso i simboli, cioè attraverso il mondo dischiusogli dalla cosiddetta autoelevazione semantica: se la semiosi distingue il vivente dal non vivente, l'autoelevazione semantica è il carattere distintivo del genere *Homo*. Ci sono molte

ipotesi sulle condizioni che resero possibile la comparsa di una mente in grado di "simboleggiare", ma c'è una curiosa incertezza circa quella che potrebbe essere l'attestazione più antica di attività simbolica: di un ciottolo risalente a 400.000 anni fa, in cui s'intravedono un collo, le braccia e le gambe di una figura umana, non si può dire se sia prodotto da mano d'*Homo* o dall'azione di agenti naturali. Potrebbero essere vere entrambe le opzioni: una varietà di *Homo* potrebbe aver enfatizzato forme appena intraviste in quel ciottolo. Non sospettiamo però che sia stato un altro animale: è l'uomo l'animale simbolico che si rappresenta in oggetti sostituti, che deposita la sua memoria e la sua "identità" (processuale, metaforica, metonimica) in oggetti che diventano simboli, oggetti che possono unire e dividere, dare coesione o destabilizzare identità sociali.

A proposito delle pitture rupestri (animali, teriantropi, strani motivi geometrici, figure umane) è comune sottolineare la funzione magica, religiosa e rituale che dovettero avere: funzione integrativa per l'individuo e coesiva per la società, come nota Dobzhansky.

Nella sua *Storia naturale*, Gaio Plinio Secondo coglie bene la convergenza, nell'uomo, di una triplice preoccupazione: fra gli esseri viventi, l'uomo è il solo a preoccuparsi della sepoltura, ma è anche quello che, solo, ha una smisurata voglia di vivere e la preoccupazione di sé in futuro (*post se de futuro*). Non da ultimo, di ciò che gli accadrà dopo la morte.

La morte è un fatto sociale; per questa ragione, *la città dei morti interpella la città dei vivi*. Come ha scritto Thomas Mann, «la morte di un uomo è meno affar suo che di chi gli sopravvive». Si può riformulare questo pensiero e dire nella città dei morti è in gioco la memoria della città dei vivi e dunque, per certi versi, il modo d'immaginare il suo presente ed il suo futuro.

L'assente pesa sul presente, come nel desiderio, nella speranza, nel progetto, nella nostalgia, nel pensiero, nell'immaginazione, nel sogno. Questo è una delle implicazioni più generali dell'autoelevazione semantica del genere *Homo*. Per quanto paradossale possa sembrare, l'identità e la memoria sociale si ergono su assenze e su sostituti (segni e simboli).

(*) *Borsista del Laboratorio filosofico sulla complessità Ichnos*

⁽¹³⁾ Chiara Lambert, *Le sepolture in urbe nella norma e nella prassi (tarda antichità - alto medioevo)*, dal sito dedicato all'Archeologia medievale dell'Università di Siena.