

Dalla *Lamentatio* al lutto online. Le nuove forme del lamento, tra ‘tecniche della presenza’ e tecnologie dell’assenza

Maria Serafini*

English title: From *Lamentatio* to online mourning. The new forms of lament, between “techniques of presence” and technologies of absence.

Abstract: This article intends to lay the foundations of an interpretation of the emerging practices of commemoration on social networks starting from an analysis of the categories of “crisis of mourning” and “mourning technique” proposed by Ernesto De Martino in *Death and Ritual Mourning*. Online mourning practices fit into the framework of the use of electronic media as means of communication between the living and the dead, as well as in the context of the emergence of new ritual and religious forms on the Web. De Martino’s concept of mourning, which focuses on the cultural nature of mourning experiences and expressions, offers an interesting framework for analysing new digital memorial practices. On the one hand, the philosophy of presence can be juxtaposed with contemporary reflections on the relationship between personal identity and digital identities and practices; on the other hand, a dialogue can be established between certain “aesthetic” aspects of the grief crisis and the technological structures of social networks. The possibility of applying De Martino’s thought to digital practices, as new forms of funeral ritual, is justified by the philosopher’s oscillation between two ways of understanding mourning: the first as a pathology of identity that calls into question narrative techniques of re-signifying experience; the second as an aesthetic pathology that refers to reorientation practices. Starting from the continuity between technique and technology, it is possible to propose research on online environments intended as socio-technological contexts capable of hosting emerging techniques of presence, the aim of which is to identify a cultural and technological form of managing absence.

Keywords: crisis of mourning; digital death; pathology of identity; ritual mourning.

* Università degli Studi di Milano “Statale”
maria.serafini@unimi.it

1. Introduzione: Media della trascendenza

2011, Otsuchi, Giappone: Itaru Susaki dopo la morte del suo cugino più caro installa un telefono all'interno di una cabina telefonica bianca nel giardino della sua casa, affacciata sul Pacifico. Si tratta di un vecchio telefono a cornetta, che non presenta fili né connessioni di altro genere, tramite il quale l'uomo parla quotidianamente al cugino. Il rituale individuale di Itaru diventa presto un rito collettivo: dallo tsunami del marzo 2011 visitatori dalle altre città si recano nel giardino di Itaru per parlare alle vittime. Da questa storia nasce l'idea dell'emittente radiofonica italiana *Radio DeeJay* di divulgare nel gennaio del 2020 un numero di telefono a cui chiunque avrebbe potuto in un certo intervallo di tempo inviare messaggi Whatsapp di commemorazione. Una volta raccolti, i messaggi sarebbero stati inviati in sequenza. Come prevedibile, l'iniziativa ha ricevuto un grandissimo seguito.

L'accostamento tra radio, telefono senza fili e paesaggio oceanico riecheggia l'interessante ricostruzione che Jeffrey Sconce in *The voice from the void* (1998) propone relativamente alla proliferazione di discorsi paranormali riguardo al wireless e alla radio nei primi decenni del Novecento. Secondo l'autore l'introduzione del nuovo dispositivo tecnologico fu accompagnata dalla diffusione di una retorica sulla possibilità di stabilire una via di comunicazione tra vivi e morti, alimentata dalla metafora dell'*etheric ocean*¹. Successivamente l'analisi delle potenzialità 'telepatiche' dei nuovi media sarebbe stata evidentemente estesa a una considerazione di internet, del cyberspazio, della realtà virtuale². La percezione della trascendenza di internet e dell'oscurità delle sue logiche di funzionamento ha alimentato l'emergere di forme religiose e rituali in Rete³. L'apparente sovrapposizione tra sfera del sacro e mondo digitale ha contribuito allo sviluppo delle cosiddette teorie del reincantamento⁴. Negli ultimi decenni numerose ricerche nell'ambito della *Digital Death*⁵

¹ J. Sconce, *The voice from the void. Wireless, modernity and the distant dead*, "International Journal of Cultural Studies", 1, 2, 1998, p. 212.

² J. Sconce, *Haunted Media. Electronic Presence from Telegraphy to Television*, Duke University Press, Durham 2000. La realtà virtuale ha di recente offerto un caso di studio interessante sul fenomeno della "ri-presentificazione" dei morti. Per un'analisi puntuale delle retoriche che hanno accompagnato la pubblicizzazione mediatica del caso si rimanda a P. Conte, *Reunited? On the aesthetics and rhetoric of meeting the dead through Virtual Reality*, "img journal", 2, 2, 2020, pp. 216-229.

³ K. Pärna, *Believing in the Net. Implicit religion and the Internet hype 1994-2001*, Leiden University Press, Leiden 2010; A. Vitullo, *I religionauti. Studiare l'homo religiosus al tempo del web*, Morcelliana, Brescia 2021.

⁴ Si rimanda a Vitullo (*I religionauti*, cit.) per una ricognizione delle teorie del "reincantamento della tecnologia" e per una ricostruzione puntuale del fenomeno delle religioni digitali e del dibattito sulla "società postsecolare".

⁵ Nel quadro più ampio dei *Death Studies*, campo di studi interdisciplinare che si occupa di questioni filosofiche, etiche, giuridiche, antropologiche concernenti il rapporto tra ambienti digitali e

hanno analizzato caratteristiche e diffusione dei riti digitali a carattere luttuoso e funebre, soprattutto per ciò che concerne l'utilizzo dei social network⁶.

Il tentativo di stabilire forme di comunicazione post-mortem ha trovato infatti nuove e diffuse forme proprio nel contesto dei social network, primo fra tutti Facebook⁷. La permanenza dei profili degli utenti deceduti, dapprima caotica e problematica, successivamente regolamentata e sottoposta a norme⁸, ha costituito la condizione per lo sviluppo di pratiche commemorative di ampio seguito⁹. Dalla sostituzione della foto profilo con una foto commemorativa ai messaggi in occasione di ricorrenze significative, le pratiche commemorative hanno assunto le sembianze sempre più evidenti di comportamenti rispondenti a norme e stili condivisi¹⁰.

Gli emergenti riti a carattere luttuoso sui social network hanno ricevuto maggiore adesione, oltre che attenzione da parte della ricerca, soprattutto nel periodo pandemico, in un contesto in cui le forme di ritualità digitale hanno costituito un'alternativa alle forme tradizionali del cordoglio, precluse alla comunità a causa delle misure anticontagio¹¹. Interpretati come contesti di sostegno e condivisione del lutto, i social network sono stati d'altra parte criticati quale sede privilegiata di forme spettacolarizzate e pornografiche di manifestazione del dolore e di comportamenti commemorativi a carattere ossessivo.

L'intento di questo articolo è proporre una possibile lettura delle emergenti pratiche del lamento online a partire dalle categorie di "malattia del cordoglio" e di "tecnica del piangere" proposte dal filosofo e antropologo Ernesto De Martino. L'obiettivo è quello di introdurre un punto di vista inedito nel dibattito che concerne il fenomeno del lutto online e di porre le basi di una possibile ricerca sulle forme virtuali del cordoglio quali pratiche culturali specifiche a metà tra "tecniche della presenza" e *tecnologie dell'assenza*.

morte, lutto e immortalità. Per una panoramica generale sugli studi di *morte digitale* e una bibliografia approfondita si rimanda a D. Sisto, *La morte si fa social*, Bollati Boringhieri, Torino 2018.

⁶ T. Walter, *New mourners, old mourners. Online memorial culture as a chapter in the history of mourning*, "Review of Hypermedia & New Media", 21, 1(2), 2015, pp. 10-24; F. Gamba, *Coping with loss: Mapping digital rituals for the expression of grief*, "Health Communication", 2016, DOI: 10.1080/10410236.2016.1242038; D. Sisto, *La morte si fa social*, cit.

⁷ J. Blower e R. Sharman, *To grieve or not to grieve (online)? Interactions with deceased Facebook friends*, "Death Studies", 45, 3, 2021, pp. 167-181.

⁸ Cfr. G. Ziccardi, *Il libro digitale dei morti*, Utet, Torino 2017.

⁹ D. Sisto, *La morte si fa social*, cit.

¹⁰ M. Gibbs, J. Meese, M. Arnold, B. Nansen, M. Carter, *Funeral and Instagram: Death, social media, and platform vernacular*, "Information. Communication & Society", 18, 3, 2015, pp. 255-268.

¹¹ Ó. Fernández, M. González-González, *The dead with no wake, grieving with no closure: Illness and death in the days of coronavirus in Spain*, "J. Relig Health", 61, 1, 2022, pp. 703-721.

2. De Martino, la crisi del cordoglio come malattia culturale e la tecnica del piangere

“Il giudizio di normalità o anormalità psichica è un giudizio storico”, scriveva De Martino in quel complesso affascinante di appunti noto come *La fine del mondo*¹². L'idea non era certo quella di negare la realtà del disturbo psichico, quanto quella di inserire la questione patologica all'interno di una comprensione più ampia dell'esperienza umana, un'esperienza sempre storica e dunque inevitabilmente culturale. Diversi anni prima del progetto di un'opera sulle apocalissi culturali e psicopatologiche, lo stesso De Martino aveva avuto il merito di interrogare la complessità dell'esperienza della *morte altrui*, accogliendo pienamente la necessità di un'indagine che coinvolgesse livelli di considerazione differenti. *Morte e pianto rituale* (1958), considerato al lungo il capitolo di una presunta trilogia meridionalista¹³, consiste in realtà in un'inedita indagine che connette la questione del lutto al problema della precarietà soggettiva in senso tanto esistenziale e psicologico, quanto cognitivo ed estetico¹⁴. L'indagine sull'origine e sul senso della *lamentatio funebris* nei territori della Lucania è l'occasione di uno studio sulla capacità delle pratiche culturali di fondare e rifondare l'*esperienza soggettiva*, sulla trama culturale che costituisce e difende il rapporto del soggetto con sé stesso e col mondo cui appartiene. La complessità dell'opera deriva proprio dall'ampiezza di spettro di ciò che De Martino considera oggetto della propria indagine: si tratta di un'esperienza soggettiva in senso non solo fenomenologico ed esistenziale, ma anche psicologico ed estetico. Sono in gioco allora Husserl e Heidegger, ma anche Merleau-Ponty e, ovviamente, Kant¹⁵.

L'analisi del “lavoro del cordoglio” porta De Martino a una riconsiderazione dello statuto della condizione del soggetto, della natura costruita dell'autocoscienza¹⁶ e dunque della “reversibilità” del processo di costruzione che lo pone come un esserci di fronte al mondo¹⁷. La morte, evento eccezionale

¹² E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2019, p. 195.

¹³ M. Massenzio, *L'orizzonte formale del patire*, in E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., pp. XV-LXXXVII.

¹⁴ Qui con “estetica” non si intende una riflessione critica che ha per oggetto specifico l'arte, ma l'intero ambito dell'esperienza sensibile (*aisthesis*). Si tornerà più avanti su alcuni aspetti “estetici” della riflessione demartiniana.

¹⁵ Per una trattazione della formazione del pensiero di Ernesto De Martino, delle sue fonti e della genesi teorica della complessa nozione di “presenza” si rimanda, tra i molti, a C. Gallini (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero: note di metodo*, Liguori, Napoli 2005; S.F. Berardini, *Ethos, presenza e storia*, Università degli Studi di Trento, Trento 2013.

¹⁶ M. Marraffa, A. Paternoster, *Sentirsi esistere*, Laterza, Roma-Bari 2013.

¹⁷ P. Virno, *Promemoria su Ernesto De Martino*, “Studi Culturali”, 3, 1, 2006, p. 150.

che rompe il procedere ordinario degli eventi, costituisce il caso emblematico di una crisi del soggetto che è specchio della sua intrinseca precarietà. Ad essere al centro è la celebre nozione di “presenza”, concetto cardine del sistema demartiniano che trova nel testo sulla *Morte* una formulazione più radicale rispetto a quella de *Il mondo magico* (1948). La presenza viene a costituire una categoria antropologica universale¹⁸, sentimento primario dell’uomo di sentirsi al centro di un mondo dotato di senso¹⁹, ma anche capacità di attribuire significati agli oggetti, al mondo e all’esperienza. *Essere presenti* significa per De Martino abitare uno specifico ambiente storicoculturale, saper manipolarlo e agire al suo interno²⁰. Se la presenza non è un dato ontologico e garantito, ma un’acquisizione sempre rinnovata e sempre reversibile, essa è tale solo in quanto costruita e dunque costantemente esposta alla crisi.

Emblema di ogni evento potenzialmente “critico”, la morte ha la capacità di rivelare al soggetto che la realtà è un compito²¹ e che la consistenza del mondo soggettivo va prodotta e difesa continuamente²². La “crisi del cordoglio” provocata dal lutto, ben più radicale di una “rassegnazione morale”, coincide piuttosto con un “crollo esistenziale” che investe l’uomo alle radici della sua costituzione psicologica e cognitiva²³. Rischio estremo di questa crisi è la follia, stato di “angoscia” radicale che coincide con “la fine del mondo”, cioè l’incapacità di continuare a muoversi con “domesticità” nell’ambiente storicoculturale cui si appartiene²⁴.

In quanto perdita del *sé culturale*, la malattia viene dunque a coincidere con una regressione nel “vitale biologico”, che si oppone alla cultura così come il caos all’ordine²⁵. Di fronte a un evento critico il malato tenta di evadere dalla realtà storica al fine di proteggersi: questa forma di “destorificazione” costituisce però per De Martino una risposta impropria alla crisi, incapace di produrre il “riscatto” della presenza. La dinamica di “crisi-riscatto” deve essere gestita, invece, tramite l’impiego di tecniche rituali che rimandano a un’altra forma di destorificazione, stavolta non “psicopatologica” ma “culturale”²⁶. Le tecniche rituali costituiscono, infatti, dei dispositivi protettivi di mediazione culturale della crisi che permettono modalità contenute di

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Marraffa, Paternoster, *Sentirsi esistere*, cit.

²⁰ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit.

²¹ F. Leoni, *La magia degli altri, e la nostra. Ernesto De Martino e le tecniche della presenza*, “Paradigmi”, 31, 2, 2013, pp. 67-78.

²² M. Marraffa, *De Martino, Jervis, and the self-defensive nature of self-consciousness*, “Paradigmi”, 31, 2, 2013, pp. 109-124.

²³ E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, Einaudi, Torino 2021, p. 25 e ss.

²⁴ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit.

²⁵ Marraffa, Paternoster, *Sentirsi esistere*, cit., p. 193.

²⁶ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit.

espressione e, di conseguenza, forme attutite di esperienza²⁷. Se sono i riti a consentire la reintegrazione *sana* dell'individuo all'interno della storia, la cultura è l'unica chance per l'individuo di difendersi dalla malattia, quale rischio antropologico permanente. Lo studio della malattia psichica è dunque per De Martino lo studio di una componente del funzionamento psichico *sano*: "Non si tratta di 'spiegare il sano con il malato' [...] Si tratta piuttosto di comprendere il sano nella sua concretezza, cioè nel suo farsi sano *oltre* il rischio dell'ammalarsi"²⁸.

Questo movimento oltre la malattia è ciò che De Martino definisce "trascendimento": trascendere la naturalità significa accedere a quella *seconda natura*²⁹ in cui al procedere cieco e vuoto della natura subentra un complesso di norme e costumi specifici che conferiscono significato e concretezza al mondo e all'esperienza.

Se la malattia del cordoglio viene a coincidere con l'incapacità di rimanere nell'orizzonte culturale, è solo tramite l'ancoraggio a tecniche specifiche che è possibile gestire culturalmente l'esperienza della morte. Il dolore della morte è "un dolore troppo acuto e psichicamente rischioso" per essere esperito nella sua immediatezza³⁰. Per questo è necessario ricorrere alla "tecnica del piangere", una sapienza culturale del dolore che si basa su un complesso di norme che stabiliscono i modi protetti del pianto. Convertire il "*planctus* irrelativo" in un *planctus* "protetto" significa sottoporre il pianto a moduli espressivi specifici, che accolgono la richiesta di espressione ma la rimodellano in una forma attutita e protetta³¹. La protezione psichica consiste dunque in un controllo culturale, mediato dal ricorso a espressioni e gesti stabiliti che la comunità suggerisce al singolo³²: aspetto, questo, estremamente significativo, che risulterà decisivo più avanti.

Centrale nella dinamica rituale è il rapporto tra vincolo ed espressione: lungi dal costituire un totale adeguamento allo schema culturale, il comportamento rituale prevede che il singolo goda di un certo grado di libertà di modulazione, i cui limiti sono stabiliti da precisi vincoli espressivi. La finzione rituale non deve essere considerata responsabile di un allontanamento

²⁷ E. De Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Argo, Roma 1995; E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit.

²⁸ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 196; virgolette e corsivo originali.

²⁹ Si consideri che "seconda natura" non è espressione demartiniana. Per una riflessione sulle concezioni del costume come "seconda natura" si rimanda al primo capitolo di M. Piazza, *Creature dell'abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, il Mulino, Bologna 2018.

³⁰ E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 111.

³¹ Ivi, pp. 87 e ss.

³² Tale istanza nella *lamentatio* viene garantita dal ricorso alle specifiche competenze sceniche delle "lamentatrici professionali", che mostrano agli altri "come si piange" (ivi, pp. 83 e ss.).

dalla realtà, poiché la sua funzione va nella direzione esattamente opposta, dal momento che le strutture del rito

consistono nell'offrire, mediante la protezione tecnica del rito, un modo per entrare in rapporto con la tentazione del rischio, cioè del comportamento irrelativo: una volta stabilito questo rapporto, viene avviato un opposto processo di reintegrazione del delirio nel circuito psichico, in modo da renderlo gradualmente accessibile alla lezione della realtà, e da dischiuderlo alla plasmazione delle forme di coerenza culturale³³.

Infatti, “la protezione verrebbe meno al suo significato tecnico se non mediasse in qualche misura anche minima il ritorno alla situazione storica, e se non ridischiudesse l'anamnesi dell'evento luttuoso particolare, e quindi la possibilità di un riadattamento”³⁴.

La tecnica del piangere viene dunque a coincidere con una struttura in grado di suggerire dei modi di entrare effettivamente in contatto con l'esperienza della morte, nel periodo subito successivo all'evento critico ma anche in seguito: “In luogo dell'ebetudine e della scarica irrelative, il rito come istituto stabilisce e tradizionalizza la norma culturale di un'ebetudine e di una scarica controllate nella durata e nell'intensità, cioè ‘permesse’ soltanto secondo un ordine rituale collettivamente osservato nei tempi e modi prescritti”³⁵.

È in questo senso che il contesto socioculturale di appartenenza suggerisce al singolo gli spazi e i modi del contatto tra vivi e morti. Secondo De Martino una delle funzioni dei rituali funebri di lamentazione è proprio evitare il “ritorno irrelativo del morto” sotto forma di “rappresentazione ossessiva” o “immagine allucinatoria”. Le pratiche rituali, come tecniche del piangere, fungono da dispositivo di difesa volto a “tramutare il ritorno dei morti in un ritorno culturalmente controllato”³⁶. Il cuore della difesa da una reazione patologica all'esperienza del lutto sta cioè nell'adesione a una modalità culturale specifica di rapporto con il defunto. Fra i moduli del lamento riportati da De Martino, uno recita: “Non ho più nulla da dirti, non ho più nulla da farti, statti bene, e vienimi in sogno a dirmi se sei contento di tutto quello che ti abbiamo fatto”³⁷.

Come si vede, si è di fronte a una strana e suggestiva ambiguità di intenti: da un lato, il morto viene come allontanato, definitivamente salutato, dall'altro gli si chiede (quasi si pretende) una visita in sogno. Il rapporto risultante è quindi irrisolto, continuamente oscillante tra bisogno di liberazione e desiderio di mantenimento. La possibilità di gestire questo rapporto risiede allora nell'ancoraggio a uno schema culturale specifico, in grado di

³³ Ivi, p. 95.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Ivi, p. 110.

³⁶ Ivi, p. 101.

³⁷ *Ibid.*

articolare il rapporto informale in una combinazione tra legame e distacco che sia *razionale e prevista*, in quanto condivisa da una comunità e resa possibile da una forma di mediazione concreta.

3. *Tecnica o tecnologia? De Martino e i media*

Il richiamo alla concretezza è direttamente connesso alla questione della specificità di ogni contesto culturale: secondo de Martino ogni comunità costruisce la realtà e le proprie tecniche, comprensibili solo nel quadro sociostorico di riferimento. I dispositivi rituali acquisiscono un significato solo nel loro inserirsi all'interno del sistema di tecniche che costruiscono un mondo culturale determinato, un modo peculiare di essere dell'uomo in rapporto al proprio ambiente. Si arriva qui ad un punto estremamente significativo della teoria della presenza, che consente di istituire un dialogo con ambienti e forme culturali anche molto lontani da quelli a cui De Martino dedicò le sue ricerche sul campo.

A un certo livello di considerazione, la presenza è una concreta e particolare configurazione dell'esperienza e dell'espressione mediata da tecniche condivise dai membri della comunità e rinnovata dall'attività del singolo che aderisce a quelle tecniche. Lungi dal costituire solo un principio spirituale o una categoria psicologica, la presenza in De Martino ha a che fare con la produzione di artefatti e sviluppo di norme d'uso di quegli artefatti³⁸. La dinamica di crisi-riparazione che si verifica nel periodo del cordoglio va inserita allora in un quadro più ampio di considerazione. Pur nell'eccezionalità delle dinamiche del cordoglio, il funzionamento delle pratiche rituali funebri inverte sulla logica ordinaria che caratterizza il rapporto tra individuo e ambiente, un ambiente culturale e già da sempre tecnologico.

Agire ritualmente significa aderire alle forme dell'esperienza e dell'espressione che emergono nel contesto di una peculiare interazione tra cultura e tecniche. Se questo è vero, le tecniche rituali che fungono da antidoto culturale durante il momento critico rimandano ai modi che una specifica cultura possiede, in generale, di strutturare l'ambiente in forme espressive condivise dagli stessi membri della comunità. Sono quei sistemi espressivi, infatti, a rendere il mondo ordinato e significativo. È chiaro, allora, che la storia delle "tecniche della presenza", come storia dei dispositivi collettivi di gestione della crisi, risulta inevitabilmente intrecciata alla storia della tecnologia³⁹, intesa come storia dei dispositivi di costruzione e significazione della realtà culturale, storia dei mezzi che *mediano* e strutturano il rapporto tra l'uomo e l'ambiente.

³⁸ F. Leoni, *La magia degli altri, e la nostra*, cit.

³⁹ *Ibid.*

4. *Il lutto come patologia dell'identità. Il social network come tecnologia del sé*

Come è stato notato, la filosofia del soggetto di De Martino può essere connessa alla riflessione contemporanea sul sé e sull'identità personale⁴⁰. La precarietà della presenza sarebbe in qualche modo riconducibile alla sostanziale frammentarietà e molteplicità che caratterizza l'esperienza dell'individuo contemporaneo. Se la filosofia ha rinunciato da molto tempo all'idea cartesiana di un soggetto unitario, le più recenti riflessioni sul *self* hanno radicalizzato la curvatura precaria e instabile dell'esperienza soggettiva.

Ponendo enfasi su un rimandarsi sempre reciproco tra individuo e contesto socioculturale di appartenenza, la riflessione sociologica ha connesso il problema della precarietà dell'identità al crollo dei contesti comunitari forti. Se nella modernità viene meno la presenza di un contesto culturale in grado di fornire identità rigide e definite a cui rimettersi, l'identità diventa un progetto di costruzione riflessiva⁴¹.

Secondo lo studio di Sherry Turkle, sarebbe proprio il contesto della Rete a portare a compimento l'estetica della postmodernità⁴², che pone al centro termini quali "decentrato" e "fluidi"⁴³. L'interazione con gli altri individui all'interno dei network telematici rappresenterebbe una possibilità assolutamente inedita di esperienza di identità multipla. La possibilità di realizzare più profili e di adottare molteplici identità virtuali rappresenterebbe un'opportunità per esplorare diversi e inediti aspetti del sé. In quest'ottica i social network e i giochi di ruolo online possono essere considerati veri e propri "laboratori di sperimentazione della propria identità"⁴⁴.

Le teorie sociocostruzioniste dell'identità personale pongono l'accento sulla natura progressiva e collettiva, oltre che precaria, del processo di costruzione identitaria⁴⁵. Secondo questo approccio, non esiste identità personale se non come lavoro di edificazione continuo, un lavoro che ha una natura intrinsecamente sociale. Quest'ultimo aspetto risulta particolarmente rilevante se consideriamo le pratiche di costruzione dell'identità digitale e l'impatto di

⁴⁰ M. Marraffa, A. Paternoster, *Sentirsi esistere*, cit.; R. Guerini, M. Marraffa, *Defense mechanisms: From the individual to the collective level*, "Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia", 11, 1, 2020, pp. 95-112.

⁴¹ A. Giddens, *Modernity and Self-identity*, Polity Press, Cambridge 1991.

⁴² Il termine "postmodernismo", come noto, entra nel dibattito filosofico a partire dalla pubblicazione de *La condition postmoderne* (1979) di J.-F. Lyotard.

⁴³ S. Turkle, *La vita sullo schermo*, Apogeo, Milano 2005.

⁴⁴ Ivi, p. 4.

⁴⁵ Ci si riferisce a teorie diverse tra loro, ma accomunate dalla centralità della dimensione sociale e comunicativa nello strutturarsi dell'esperienza soggettiva. Tra gli esponenti più significativi dell'*interazionismo simbolico*, George Herbert Mead, Charles Horton Cooley, Erving Goffman.

queste pratiche sulla nostra identità personale. L'identità digitale sui social network si presenta infatti come una peculiare configurazione del sé sociale, componente dell'identità in cui ad essere fondamentale è l'esposizione allo sguardo altrui. Il "sé sociale", come nota Floridi, è "il principale canale attraverso cui [...] i social media interattivi esercitano il loro profondo impatto sulle identità personali"⁴⁶. Se all'interno del social l'individuo sotto forma di identità digitale esiste in quanto Sé sociale, le sue possibilità di autorappresentazione e narrazione sono intimamente legate allo scambio interazionale con gli altri membri della comunità virtuale. Il processo di costruzione dell'identità personale tramite i social network consiste dunque in una costruzione continua e collettiva di significati.

Istituire un dialogo tra la categoria demartiniana di presenza e la riflessione sull'identità digitale come sé sociale sembra facilitare un confronto tra l'analisi dei riti del cordoglio di De Martino e le pratiche commemorative online.

Secondo alcune teorie sociologiche e antropologiche, il processo di elaborazione del lutto non è soltanto e primariamente un processo di natura interiore, così come esso è presentato nella maggior parte delle concezioni occidentali del *grieving process*, ma un processo intrinsecamente sociale. Esso avrebbe infatti largamente a che fare con processi comunicativi tramite i quali significati e valori vengono costruiti e condivisi: "All societies have rules for how the emotions of grief are to be displayed and handled [...] to resolve the sorrow and the sense of loss, individuals, families, communities, and cultures construct meanings by integrating the experience of grief with larger cultural and religious narratives"⁴⁷.

È bene specificare che tali teorie non intendono necessariamente negare l'origine naturale del lutto, quale reazione istintiva a un evento critico⁴⁸, quanto enfatizzare il carattere culturale delle sue manifestazioni in quanto *lamento*, concreta espressione. Non esiste cioè alcuna forma *esposta* di lutto se non all'interno di uno specifico framework culturale, ma d'altra parte non esiste lutto che non sia esposto. La cultura di appartenenza, allora, stabilisce non *solo* i modi in cui il lutto viene espresso, ma anche i modelli di rappresentazione dell'esperienza della morte⁴⁹, nonché le norme che regolano il rapporto tra vivi

⁴⁶ L. Floridi, *La quarta rivoluzione*, Cortina, Milano 2017, p. 49.

⁴⁷ R.A. Neimeyer, D.L. Harris, H.R. Winokuer, G.F. Thornton (eds.), *Grief and Bereavement in Contemporary Society: Bridging Research and Practice*, Routledge, London 2014, p. 495.

⁴⁸ K. Shear, H. Shair, *Attachment, loss, and complicated grief*, "Developmental Psychobiology", 47, 2005, pp. 253-267.

⁴⁹ D. Klass, A.Y.M. Chow, *Culture and ethnicity in experiencing, policing, and handling grief*, in R.A. Neimeyer, D.L. Harris, H.R. Winokuer, G. Thornton (eds.), *Grief and Bereavement in Contemporary Society*, Routledge, London 2021, cap. 26.

e morti⁵⁰. Contro la lezione freudiana che vede nel distacco dall'oggetto della *libido* il fine del *trauerprozess*⁵¹, le teorie dei *continuing bonds* sostengono che lo scopo del *mourning process* consiste proprio nell'interiorizzazione di modelli culturali che suggeriscono come mantenere un rapporto mediato con il defunto⁵².

Questo tipo di analisi risulta particolarmente in linea con alcuni aspetti dell'idea di fondazione culturale dell'esperienza e dell'espressione a cui De Martino fa riferimento con i concetti di presenza e di "tecnica" del piangere. Secondo l'analisi di *Morte e pianto rituale*, come precedentemente sottolineato, l'esperienza della morte altrui non viene semplicemente espressa in base ai moduli del *planctus*, ma viene strutturata sulla base di quei moduli: se così non fosse non si potrebbe sostenere alcuna efficacia rituale in termini di "protezione psichica". La tecnica del piangere, al contrario, è la possibilità di rimodulare l'esperienza individuale secondo le norme di una narrazione culturale che conferisce significato all'evento della morte, depotenziandone la carica negativa. Tale narrazione ha a che fare con quel complesso di credenze che per De Martino costituiscono il "mito" a cui direttamente il complesso rituale rimanda. Il ricorso al mito per il tramite del rito consente l'accesso a un'effettiva dimensione protetta di esperienza, garantita solo dalla peculiare *libertà vincolata* che lega l'espressione sempre singolare dell'individuo agli schemi collettivi del lamento.

Se riconosciuti quali ambienti culturali i social network si prestano allora ad essere indagati quali "tecnologie del sé"⁵³ che coinvolgono il singolo in processi narrativi collettivi di significazione dell'esperienza. Una lettura in questo senso, però, comporta anche una considerazione del modo in cui la struttura dei social network facilita lo sviluppo di modelli condivisi di comportamento, ad esempio, in merito al rapporto tra vivi e morti. Accostare la riflessione sul lutto come *lamento* ai social network significa interrogare i social stessi circa il carattere formale delle loro strutture. Un ritorno alla riflessione di De Martino ci permette una comprensione più compiuta delle condizioni formali che rendono possibile il fenomeno del lutto sui social network: la "tecnica del piangere" sembra infatti coinvolgere una dimensione ulteriore che ben si presta a una possibile lettura demartiniana delle pratiche del lamento online.

⁵⁰ C. Valentine, *Bereavement Narratives. Continuing Bonds in the Twenty-first Century*, Routledge, London 2008.

⁵¹ S. Freud, *Lutto e melanconia*, in Id., *Opere 1915-1917*, Bollati Boringhieri, Torino 1976, vol. VIII (ed. orig. 1915).

⁵² D. Klass, P.R. Silverman, S.L. Nickman (eds.), *Continuing Bonds: New Understandings of Grief*, Taylor & Francis, London 1996.

⁵³ M. Foucault, *Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

5. *Il lutto come patologia 'estetica' e la dimensione 'ecologica' dei social network*

La lettura delle tecniche protettive quali dispositivi narrativi di costruzione del significato risulta di estrema utilità per un'analisi del lutto online. Rischia, tuttavia, di lasciare in ombra alcuni aspetti centrali nel delinearsi della categoria demartiniana di "tecnica", che risultano invece decisivi nella comprensione della natura *formale* dei meccanismi rituali di cui De Martino si occupa e, eventualmente, delle pratiche commemorative che interessano gli ambienti virtuali. Ciò che non bisogna dimenticare è che uno dei principali interlocutori, bersaglio polemico e d'altra parte riferimento illustre, di De Martino è il Kant della *Critica della Ragion Pura*.

In contrasto con la natura garantita dell'appercezione kantiana, l'esperienza della morte altrui secondo De Martino è capace di rivelare al soggetto che *la sintesi non è data a priori*: la perdita di sé e del mondo causata dall'evento luttuoso si manifesta infatti quale "crisi di oggettivazione", ovverosia quale impossibilità di "trascendere" la materia nella forma. In *Morte e pianto rituale* tra i sintomi della malattia del cordoglio De Martino menziona la "perdita della distinzione tra soggetto e oggetto"⁵⁴, condizione che manifesta l'incapacità dell'individuo di esercitare la propria "potenza oggettivante"⁵⁵. Nel caso della tecnica rituale funebre il meccanismo dell'oggettivazione risiede nella riconversione del patimento individuale immediato in una forma codificata del patire. Il dolore incontrollato va addomesticato, sottoposto a forme che non sono universali e innate, ma culturali e costruite. Il sapere tecnico-ritualistico, sotto forma di formule, melodie e gesti, coincide con la capacità di plasmare la massa informe del patire naturale, meccanismo che dischiude l'accesso dell'individuo a una dimensione protetta di esperienza. L'oggettivazione demartiniana è dunque una peculiare forma di *schematismo etico*, espressione di un originario "ethos del trascendimento"⁵⁶, residuale *a priori* della filosofia demartiniana che però implica sempre un passaggio dalla potenza all'atto⁵⁷.

Incapace di muoversi nel mondo delle forme, l'individuo "malato" è per De Martino un soggetto non in grado di abitare il mondo e di disporne, di far emergere e manipolare gli oggetti. La "malattia del cordoglio", quale incapacità di dare una forma al patimento caotico individuale, sfocia nella "perdita di domesticità e di senso del mondo"⁵⁸, testimoniata da uno dei malati di

⁵⁴ E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 32.

⁵⁵ Ivi, p. 29.

⁵⁶ Per una trattazione estesa della categoria di "ethos del trascendimento" si rimanda a S.F. Berardini, *Ethos, presenza e storia*, cit.

⁵⁷ D. Vincenti, *Abitudine e Follia*, Mimesis, Milano 2019, p. 115.

⁵⁸ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 364.

Janet: “Le cose non sono più nel loro quadro e non indicano più la loro utilità”⁵⁹.

Se perdere il mondo equivale a perderne l’operabilità, il mondo demartiniano è un ambiente in cui le cose si devono innanzitutto poter *usare*. La questione dell’utilizzabilità degli oggetti da parte del soggetto conduce in modo interessante all’individuazione di un terzo elemento che si interpone tra soggetto e oggetto: la memoria.

Per questo straniarsi della potenza oggettivante, il mondo e i suoi oggetti sono sperimentati in atto di non essere più “nel loro quadro”, cioè nella memoria di una determinata tradizione di significati e nella prospettiva di una possibile operazione formale della presenza⁶⁰.

In questo senso la crisi della presenza assume una curvatura fortemente estetica e percettiva⁶¹. La centralità della nozione di uso nell’orizzonte demartiniano è fondamentale nel delinearsi dei meccanismi del dispositivo rituale⁶². Il rito viene infatti a coincidere con una serie di strumenti gestuali che *suggeriscono* all’individuo *cosa fare*. Il rito indica all’individuo una direzione non solo di discorso, ma anche di azione. L’esperienza del dolore deve poter essere *usata*, cioè oggettificata e manipolata: in questo senso il rito funebre è una *tecnica*, ovvero sia un dispositivo di messa in forma dell’esperienza disordinata, che si basa sull’impiego di strumenti operativi e ha lo scopo di interrompere una crisi che ha caratteri di “disorientamento”⁶³.

Enfatizzare questo ulteriore aspetto della concezione demartiniana del cordoglio può essere significativo per comprendere le ragioni della rapida e capillare diffusione delle forme digitali di ritualità funebre e per interrogarne più prontamente i possibili sviluppi. Social network quali Facebook, Instagram o TikTok sono innanzitutto degli ambienti in cui le strutture

⁵⁹ E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 28.

⁶⁰ Ivi, p. 29.

⁶¹ Il versante estetico della filosofia demartiniana è interessante tanto quanto inesplorato. Per una significativa proposta di studio in questo senso si rimanda a F. Lesce, *Religione e sensibilità. Su alcuni motivi “estetici” in Ernesto De Martino*, “Segni e comprensione”, 32, 95, 2018, pp. 94-109.

⁶² M. Valisano, *Esserci, ovvero far differenza. Costituirsi della presenza e limiti dell’uso del corpo in Ernesto De Martino*, “Studi e Ricerche”, 9, 2017, pp. 175-191.

⁶³ Il “disorientamento” è un motivo ricorrente delle manifestazioni di crisi della presenza. Il più celebre passo demartiniano sul tema del disorientamento è intitolato “Il Campanile di Marcellinara” (*La fine del mondo*, cit., pp. 364-365). Il disorientamento in De Martino può inizialmente apparire una metafora. Esso rappresenta in realtà una concreta manifestazione dell’incapacità del soggetto di adeguarsi all’ambiente. Jervis, originale interprete di De Martino in chiave naturalistica, fu estremamente puntuale nell’individuare due parametri complementari della crisi di angoscia. Il primo di natura temporale, relativo al problema della continuità della coscienza, il secondo di carattere spaziale o geografico, che trova nella *fine del mondo* la sua immagine emblematica. Cfr. M. Marraffa, *De Martino, Jervis, and the self-defensive nature of self-consciousness*, cit., p. 113.

tecnologiche impongono *usi* e direzioni di azione, quelli che De Martino definirebbe “itinerari operativi”⁶⁴.

I teorici dei media parlano di *affordances* degli ambienti digitali⁶⁵, indicando con ciò quelle possibilità, che sono allo stesso tempo dei limiti, di azione all'interno di specifiche piattaforme. Secondo la nota teoria della percezione di James J. Gibson, gli oggetti acquisiscono un significato in virtù della loro capacità di suscitare atti manipolativi e di suggerire possibili ma forzati percorsi di azione⁶⁶. Questo aspetto risulta ancora più rilevante se si considera lo statuto sociale e culturale delle *affordances*⁶⁷. In questa direzione vanno anche interessanti analisi che indagano la prossimità tra le norme che regolano il funzionamento del rito e la logica dell'algoritmo⁶⁸. L'adattabilità dei social network alle pratiche degli utenti, da un lato, e la loro tendenza a cristallizzarsi in strutture forzate, dall'altro, sembrano essere caratteristiche connesse alla facilità con cui le comunità virtuali sviluppano norme condivise di comportamento. Nel contesto dello studio sul lutto online, alcune ricerche hanno cercato di mostrare il modo in cui precise caratteristiche delle piattaforme online hanno costituito *affordances* significative per specifiche comunità, quale, ad esempio, la comunità dei genitori in lutto⁶⁹. Sotto questo profilo, i social network si mostrano inaspettatamente quali veri e propri *ambienti sociotecnologici*, caratterizzati da norme di esperienza ed espressione specifiche che emergono da una particolare interazione tra strutture tecnologiche e culturali⁷⁰. Sembra sia la stessa struttura formale dei social network a determinare un modello culturale di lutto basato sul mantenimento di una connessione tra vivi e morti. Come nota Kasket: «the digital environment is perfectly designed to facilitate continuing bonds»⁷¹.

Un'attenzione a questi aspetti potrebbe estendere in maniera significativa la concezione dei social network quali tecnologie del sé. Sembra necessaria in effetti una piena considerazione del modo in cui le pratiche di gestione dell'esperienza online coinvolgono un rapporto dell'individuo con il social

⁶⁴ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit.

⁶⁵ T. Bucher, A. Helmond, *The affordances of social media platforms*, in J. Burgess, A. Marwick, T. Poell (eds.), *The SAGE Handbook of Social Media*, Sage, London 2018, pp. 233-253.

⁶⁶ J.J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston 1979.

⁶⁷ A.M. Borghi, C. Gianelli, L. Lugli, *La dimensione sociale delle affordance: affordance tra io e gli altri*, “Sistemi Intelligenti”, 23, 2, 2011, pp. 291-300.

⁶⁸ M. Pasquinelli, *Tremila anni di rituali algoritmici*, in F. D'Abbraccio, A. Facchetti (a cura di), *AI & Conflicts*, Vol. 1, Krisis Publishing, Brescia 2021, pp. 94-113.

⁶⁹ Y. Hård af Segerstad, D. Kasperowski, *A community for grieving: Affordances of social media for support of bereaved parents*, “New Review in Hypermedia and Multimedia”, 21, 1(2), 2014, pp. 25-41.

⁷⁰ M.E. Kutrök, *Algorithmic Closeness in Mourning: Vernaculars of the Hashtag #grief on TikTok*, “Social media & Society”, 7, 3, 2021, pp. 1-12.

⁷¹ E. Kasket, *All the Ghosts in the Machine. Illusions of Immortality in the Digital Age*, Robinson, London 2019, p. 44.

in quanto *ambiente* in senso pieno. L'inserimento demartiniano di una componente *ecologica* del binomio crisi-riparazione accanto a quella più propriamente esistenziale sembra voler ricordare che una tecnologia del sé è sempre anche una "tecnica del corpo"⁷². Solo un'estensione in questa direzione permette forse di raggiungere una comprensione più completa delle possibili sovrapposizioni fra ritualità e mondi digitali e virtuali, oltre che una possibile applicazione del discorso demartiniano alle nuove forme della lamentazione.

6. Conclusione: *il social network come pharmakon*

Secondo il De Martino di *Sud e Magia* considerare irragionevole la mescolanza tipicamente meridionale tra elementi magico-rituali e aspetti di vita religiosa conformi ai dettami del cattolicesimo significa non aver compreso il tema unitario che lega elementi così eterogenei, vale a dire "la richiesta di protezione psicologica di fronte alla straordinaria potenza del negativo della vita quotidiana"⁷³. Riconoscendo una differenziata capacità dei diversi contesti culturali di originare forme di vita più o meno raffinate, addirittura "rozze", De Martino riconosce come uniforme il tentativo "tecnico" di fornire all'individuo strategie di gestione degli eventi critici che hanno il compito di condurre il singolo oltre il rischio di un crollo psichico ed esistenziale.

Il problema della presenza sembra ripresentarsi con rinnovata forza nel contesto contemporaneo. La precarietà dell'identità costituisce l'altra faccia dell'acquisizione di una maggiore libertà di autodeterminazione⁷⁴. La perdita di centralità dell'orizzonte collettivo rimanda a quella fluidità che caratterizza la società "liquida"⁷⁵. La questione della fragilità dell'identità personale nel contesto contemporaneo conduce dunque al problema della presunta "scomparsa dei riti"⁷⁶.

La condizione di *povertà rituale* che caratterizza la società contemporanea non esclude la possibilità che si stabiliscano nuove e diverse forme di ritualità. Social network come Facebook si presentano quali ambienti dal carattere complesso che facilmente si prestano allo sviluppo di comportamenti rituali. Sembra, cioè, che sia possibile proporre una lettura delle comunità virtuali come nicchie subculturali che tendono a organizzarsi in complessi di norme e modalità espressive assolutamente specifiche. Tali norme emergono da una complessa interazione tra vincoli tecnologici, sociali e culturali che chiedono

⁷² M. Mauss, *Le tecniche del corpo*, Edizioni ETS, Pisa 2017 (ed. orig. 1934).

⁷³ E. De Martino, *Sud e Magia*, Donzelli, Roma 2015, p. 2 (ed. orig. 1959).

⁷⁴ A. Giddens, *Modernity and Self-identity*, cit.

⁷⁵ Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 1999.

⁷⁶ B.C. Han, *La scomparsa dei riti*, Nottetempo, Milano 2021.

di essere prontamente indagati. La natura *comunicativa*, da un lato, e *vincolata*, dall'altro, dei social network sembra incontrare felicemente la condizione di "disorientamento" del *bereaved*.

Le pratiche del lutto online costituiscono, inoltre, un fenomeno interessante da analizzare per molte ragioni. Il lutto online rappresenta non solo il caso più massivo di incontro tra tecnologia digitale e pratiche funebri, ma anche un inedito fenomeno culturale che mostra l'emergere di nuove forme espressive legate alla morte che forzano i confini di ciò che consideriamo *sano* e *normale*. L'utilizzo dei social da parte degli utenti in lutto pone la questione di quell'ambiguità tra memoria ed ossessione che caratterizza costitutivamente il rapporto tra vivi e morti e il tentativo dei vivi di costruire forme di *presenza* in luogo di una radicale *assenza*. Tale ambiguità caratterizza non solo il confine labile tra forme ordinarie e patologiche di lutto, ma l'utilizzo stesso della tecnologia quale *pharmakon*⁷⁷, ciò che è potenza curatrice nella misura e dismisura in cui è una potenza distruttrice.

⁷⁷ B. Stiegler, *Platone digitale*, Mimesis, Milano 2015.