

«Congedarsi dal mondo. Il suicidio in Occidente e in Oriente» di Marzio Barbagli

discutono

GIUSEPPE BONAZZI, LUISA LEONINI, FRANCO ROSITI,
MARZIO BARBAGLI

Un plauso e tre domande

di GIUSEPPE BONAZZI

È universalmente noto che la ricerca delle cause sociali del suicidio ha dato origine a uno dei più classici e controversi dibattiti nella storia della sociologia. Non può quindi non suscitare interesse il recente denso volume che Marzio Barbagli ha coraggiosamente dedicato all'argomento. Rispetto al sapere sociologico accumulato sul tema in oltre cento anni di dibattito il suo volume attrae subito l'attenzione del lettore per una rilevante novità. Barbagli non si limita a sviluppare una *sociologia* del suicidio, ma la inserisce in una più vasta *antropologia* del suicidio che acquista un rilievo preponderante nell'economia del volume. La distinzione qui suggerita tra le due discipline prescinde dalla loro recente convergenza indotta dai processi di globalizzazione (Appadurai 1996; Fabietti 2001). Essa si rifà alla convenzione tradizionale secondo cui l'antropologia studia le società esotiche in senso sia geografico che temporale mentre alla sociologia spetta indagare sulle società nostrane. La distinzione aiuta a capire la compresenza nel libro di due differenti ma complementari chiavi di analisi. La prima porta Barbagli ad esaminare in termini antropologico-culturali i grandi mutamenti storici occorsi in Occidente dal Medio Evo ai giorni nostri nel giudicare il suicidio nonché le differenze di costume tra Europa ed Asia; la seconda lo conduce invece alla ricerca di più circoscritte spiegazioni sociologiche di specifiche variazioni nella frequenza dei suicidi nelle moderne società occidentali. Anche le fonti dei due discorsi non potrebbero essere più diverse. Nell'analisi antropologica Barbagli utilizza in prevalenza testi teologici e filosofici sul suicidio nonché antiche testimonianze di viaggiatori europei in paesi asiatici; nell'analisi sociologica si avvale invece dell'amplissima letteratura accumulata sull'argomento con intenti di conoscenza sociale ed epidemiologica del fenomeno.

La compresenza di fonti tra loro incommensurabili nonché di analisi sviluppate su molteplici assi argomentativi non compromette, al contrario rafforza l'unità della tesi di fondo sostenuta da Barbagli. Pur senza negare il ruolo di altri fattori, la tesi consiste nel primato della cultura per spiegare la diversa diffusione del suicidio nelle varie civiltà umane e nelle varie epoche storiche. La tesi si riflette nell'impianto stesso del libro che è articolato in due parti distinte, la prima dedicata all'Occidente e la seconda all'Oriente. In entrambi le parti il discorso storico e antropologico sul passato a un certo punto lascia la parola al discorso sociologico sul presente. Infine nelle pagine conclusive il lettore incontra una tipologia dei suicidi che si può considerare la logica conseguenza della novità qui annunciata. In alternativa alle tipologie proposte in pressoché tutta la letteratura sociologica sull'argomento e che si basano sulle differenti cause sociali che inducono al suicidio, Barbagli ne propone un'altra basata sulle differenti intenzioni – e quindi sui differenti significati – che i soggetti che si suicidano danno alla loro azione. Vedremo più avanti come la nuova tipologia pretenda di essere molto più efficace di quelle tradizionali nell'afferrare le estreme diversità del fenomeno qui indagato.

Per valutare appieno la novità del libro, ma anche per mettere a fuoco alcuni interrogativi che esso suscita, occorre avere presenti le ragioni che lo ispirano. Barbagli sviluppa la sua analisi avendo come costante punto di riferimento il modello che Durkheim propose oltre un secolo fa e che resta tuttora il più noto contributo sul tema. Proprio l'inerziale persistenza di quel modello diventa sprone a Barbagli per riaprire il discorso e contestarlo. Durkheim intendeva fornire una spiegazione esclusivamente sociologica del fenomeno tralasciandone i fattori psicologici. Di fatto tralasciava anche i fattori culturali perché sosteneva che il tasso dei suicidi non ha alcuna relazione con il giudizio ideologico o religioso sul suicidio (cattolici, protestanti ed ebrei lo condannano tutti allo stesso modo). La sua tesi era che i differenti tassi di suicidio nelle varie unità collettive di popolazione devono essere spiegate unicamente in base alle relazioni interpersonali che caratterizzano quelle unità. Tali relazioni dipendono da due fattori: il *grado di integrazione sociale*, ossia la quantità e la forza dei vincoli che legano gli individui a uno o più gruppi; e la *quantità di regolamentazione sociale* intesa come potere frenante dei tendenzialmente illimitati desideri degli individui. Durkheim ipotizzava che un'integrazione equilibrata favorisce un basso tasso di suicidi, un'integrazione scarsa fa aumentare i suicidi *egoistici* mentre un'integrazione eccessiva porta ai suicidi *altruistici* come effetto della sudditanza dell'individuo ad aspettative di sacrificio imposte dalla società. A sua volta una carenza di regolamentazione favorisce la diffusione di suicidi *anomici* mentre un suo eccesso favorisce i suicidi *fatalistici* (ma questi non interessano Durkheim che gli dedica appena una nota). Sulla base di questo modello Durkheim sosteneva che con

il passaggio dalle società primitive molto integrate alle società moderne poco integrate diminuiscono i suicidi altruistici e aumentano quelli egoistici, mentre i momenti di crisi economica, ma anche di troppo rapido sviluppo, sono caratterizzati dalla diffusione dei suicidi anomici.

Barbagli confuta il modello di Durkheim con un doppio argomento. Sul piano fattuale perché la previsione di un calo dei suicidi altruistici e di un contemporaneo aumento di quelli egoistici è smentita dalle tendenze osservabili nel mondo contemporaneo (in particolare in Oriente); sul piano teorico perché le imputazioni causali ipotizzate da Durkheim per i differenti tipi di suicidi si dimostrano infondate e inconsistenti. In particolare per quanto riguarda l'Occidente, la tesi di Barbagli è che l'aumento dei tassi di suicidio dal Medio Evo ai giorni nostri non dipende dal venir meno delle norme ma dal cambiamento del loro contenuto. Alla spiegazione *strutturale* di Durkheim volta a trovare la causa dei differenti tassi di suicidio nella composizione interna della società, Barbagli contrappone, come si accennava in precedenza, una spiegazione *culturale* centrata sulle motivazioni che portano le persone a togliersi la vita. Per suffragare la sua tesi egli intraprende un'imponente analisi di come dal suicidio considerato nel Medio Evo un atto esecrando e diabolico – tanto che il corpo del suicida era spesso profanato e scempiato – si passa lentamente a considerare le cause naturali che inducono all'insano gesto, e quindi a una umana pietà per il suicida, fino alla cancellazione del suicidio come reato penale avvenuta sul finire del '700. Evoluzione del giudizio sul suicidio e aumento dei suicidi sono fenomeni concomitanti: quell'aumento non fu sintomo di patologia sociale, scrive Barbagli, ma conseguenza del processo di secolarizzazione e di crescita dell'autonomia individuale (p. 137).

Segue un capitolo «sociologico» dedicato alle forti e impreviste variazioni dei tassi di suicidio avvenute in vari paesi europei nel corso del '900. Da un lato la subitanità delle variazioni esclude una spiegazione in termini di lenti cambiamenti culturali; dall'altro le troppe eccezioni al modello di Durkheim impediscono di spiegare quelle variazioni unicamente in base all'integrazione normativa della società. Barbagli non esclude che specifiche situazioni possano essere ricondotte a quel modello: picchi eccezionalmente alti di suicidi possono essere considerati l'effetto di momenti di anomia acuta come avvenne con il collasso dell'URSS negli anni '90; così all'opposto bassi tassi di suicidio possono essere spiegati dalla presenza di forti legami di solidarietà comunitaria come si può osservare tra gli afro-americani e in altre minoranze etnico-religiose. Nella maggior parte dei casi però quel modello non regge. Si pensi ad esempio alla nota tesi di Durkheim secondo cui il più alto tasso di suicidi tra i protestanti rispetto ai cattolici sarebbe da imputare alla minore integrazione sociale dei primi rispetto ai secondi. Ma allora come si spiega che l'Austria cattolica mostra un tasso di suicidio tra i più alti di Europa e che italiani e spagnoli si tolgono

la vita più frequentemente di inglesi e gallesi? Troppe variabili spesso di difficile identificazione entrano in gioco. Ma anche se si restringe l'analisi a un solo paese emerge che quella è una connessione spuria. Già Halbwachs negli anni '30 aveva notato che il più alto tasso di suicidio dei protestanti tedeschi rispetto ai cattolici poteva essere imputato non tanto alla religione quanto al fatto che i primi vivevano in aree industrializzate e urbanizzate in maggior numero dei cattolici, i quali invece erano più presenti in aree rurali (ma, possiamo aggiungere, quanto pesassero esattamente i due fattori, quello religioso e quello residenziale, non è dato sapere: né Halbwachs né tanto meno Durkheim disponevano degli apparati statistico-elettronici che oggi consentono rapide regressioni multiple e analisi multivello).

Una conoscenza adeguata del fenomeno, sostiene Barbagli, impone di estendere l'esame a una quantità di fattori non contemplati dagli approcci tradizionali e che vanno cercati in una letteratura e in una documentazione estremamente ampie ed eterogenee. La spinta ad uccidersi cresce in condizioni estreme di stress e di drammaticità, come fu la persecuzione degli ebrei e dei gay sotto il nazismo e come furono gli stupri di massa compiuti nel '45 dai soldati dell'Armata Rossa nella Germania sconfitta. È anche noto che i suicidi sono molte volte più frequenti in carcere che fuori. Ma non sempre le condizioni estreme hanno effetti suicidogeni: perché i suicidi crollano in guerra e nei campi di concentramento e perché perfino nei campi di sterminio nazisti e nei gulag sovietici ci si uccideva così poco? Si può supporre, come hanno sostenuto alcuni, che la fame provocasse una tale inedia da annientare anche la spinta a farla finita? Barbagli non dà una risposta ma esamina la controversa letteratura sull'argomento. Poi ci sono altre problematiche da tenere presente, tra cui spicca la connessione tra suicidio e migrazioni. Ricerche americane all'inizio del '900 rilevarono che tra gli immigrati esisteva una propensione al suicidio molto più forte che tra gli autoctoni. Affinando le ricerche si scoperse poi che la propensione variava a seconda del paese d'origine. Pesa quindi in questi casi il fattore culturale dell'appartenenza etnica, che però sbiadisce con il passar del tempo e il progredire dell'assimilazione. Ma la cultura si rivela un fattore importante anche per spiegare differenze specifiche all'interno di popolazioni omogenee, in particolare la minore frequenza di suicidi tra le donne rispetto agli uomini. Scrive Barbagli:

Se in questo continente le donne si sono uccise sempre meno degli uomini, nonostante abbiano sofferto più di loro la depressione maggiore è perché sono state protette dalla cultura, dal modo in cui vedono il mondo, dal significato che attribuiscono al proprio corpo, alla salute, ai rapporti con gli altri... Ancora oggi, fanno minore uso di alcol e di sostanze stupefacenti. Inoltre per lungo tempo le donne sono state più influenzate degli uomini dalla religione cristiana e da quella ebraica che giudicavano molto negativamente il suicidio (p. 210).

Per quanto privilegiata come fattore esplicativo, non c'è solo la cultura. Diverse ricerche epidemiologiche indicano che i suicidi possono diminuire come effetto collaterale di fattori specifici come il miglioramento delle condizioni di vita e di lavoro, il divieto di consumo di alcool, la difficoltà di procurarsi armi e veleni o di accedere a luoghi propizi al suicidio per sfracellamento e non ultime alcune innovazioni tecnologiche. Tra queste Barbagli cita il passaggio al gas naturale privo monossido di carbonio avvenuto in molti paesi europei negli anni '60 del secolo scorso. Tale passaggio, impedendo di togliersi la vita con il mezzo indolore dell'asfissia distolse molti aspiranti dall'idea di sopprimersi. Un'importanza crescente assumono i progressi della medicina che consentono di curare le depressioni che un tempo portavano alla morte volontaria. Nel complesso eccezioni, anomalie, fattori imprevedibili che richiedono spiegazioni *ad hoc* compaiono in tale numero da suggerire estrema cautela nelle generalizzazioni empiriche e meno che mai la formulazione di leggi. Con queste considerazioni Barbagli conclude la prima parte del libro. Non si può non concordare anche se, come vedremo più avanti, esse pongono alcuni interrogativi sul tipo di società che viene sottintesa.

Un panorama sensibilmente diverso incontriamo nella seconda parte dedicata ad alcuni paesi orientali. Qui il taglio antropologico del discorso, ancora più marcato che nella prima parte, si sviluppa in senso spaziale piuttosto che temporale. L'immane vastità dell'argomento e la carenza di fonti sistematiche costringono Barbagli a restringere l'analisi a tre situazioni esemplari, a ciascuna delle quali è dedicato un capitolo. Due si riferiscono a tradizioni del passato sebbene qualche vestigia rimanga tuttora: l'India con l'immolazione rituale delle vedove sulla pira del marito (*sati*) e la Cina con i suoi tipici «suicidi per vendetta». La terza situazione è invece attuale e si riferisce alla diffusione in molte aree del Medio ed Estremo Oriente di attacchi suicidi da parte di cosiddetti kamikaze. Per India e Cina Barbagli ricorre soprattutto ai racconti di mercanti, missionari e diplomatici recatisi in quei paesi nei secoli scorsi, mentre per il Medio Oriente ha potuto avvalersi di ricerche sociologiche e politologiche, servizi giornalistici e testimonianze registrate di candidati suicidi alla vigilia del loro sacrificio.

Nonostante l'estrema varietà delle situazioni e delle fonti, l'intento argomentativo è unico, dimostrare l'infondatezza delle tesi di Durkheim anche per quanto riguarda le civiltà orientali. Seguendo Durkheim si tratterebbe in tutti e tre i casi di suicidi altruistici, tipici di società primitive e indifferenziate dove gli individui sono subordinati alla volontà del gruppo. Barbagli contesta questa tesi. Il *sati* era sconosciuto nell'India più antica e comincia lentamente a diffondersi a partire dal III secolo d.C. con il consolidarsi della divisione sociale in caste e, secondo alcuni autori, con l'incipiente declino dello status sociale delle donne. Inoltre il *sati* non era imposto da un potere spietato a povere

vedove terrorizzate incapaci di sfuggire a una morte tra le fiamme. I viaggiatori europei citati da Barbagli raccontano il loro sconcerto di fronte a giovani donne, colte e raffinate, fiere e felici di immolarsi; in caso di poligamia facevano addirittura a gara per essere la moglie a cui era dato l'onore di bruciare sulla pira del marito; con la morte di *marajah* o di altri uomini potenti vi erano sacrifici collettivi di mogli, concubine e servi più fedeli.

Anche la Cina, pur non conoscendo l'usanza del *sati*, ha una lunga tradizione di suicidi femminili (ancora oggi, nota Barbagli, le poche statistiche disponibili indicano che permane una singolare propensione al suicidio tra giovani donne residenti in campagna: un dato agli antipodi con le statistiche europee che indicano il prevalere dei suicidi di maschi adulti e anziani residenti in aree urbane). Quei suicidi non hanno nulla di altruistico, al contrario sono compiuti «per far tremare i potenti»: tipicamente giovani donne che preferiscono morire piuttosto che cedere all'imposizione di un matrimonio non voluto o anche per vendicarsi di soprusi e violenze patite in seno alla loro famiglia patriarcale (viene così in luce un aspetto negativo della famiglia confuciana del cui stereotipo si conosce solo l'armonia e la deferenza dei giovani per gli anziani). Ma in Cina il suicidio per vendetta non è una prerogativa femminile. Si uccidono anche uomini che si ritengono vittime di ingiustizie e di soprusi (tipico è il caso del creditore che si dà la morte davanti alla porta di casa del debitore che non gli restituisce la somma). In tal modo il suicida grida al mondo la vergogna del colpevole, gli fa perdere la faccia e il suo spirito verrà a tormentarlo ogni notte per il resto dei suoi giorni. Ancora oggi, nota Barbagli accadono in Cina suicidi di questo tipo: ma con una novità di tipo legale, che la famiglia del suicida ha diritto di chiedere risarcimento a chi lo ha indotto a commettere suicidio.

Più vicini al tipo altruistico appaiono invece gli attacchi suicidi a cui da alcuni decenni si ricorre in molti paesi asiatici (islamici e indù) come ad estrema ed efficace arma di lotta contro forze ostili occupanti o ritenute tali. Ma come l'India del *sati*, anche le società di quei paesi sono elaborate e complesse, ben lontane dallo stadio primitivo ipotizzato da Durkheim. Coloro che accettano di immolarsi come bombe viventi non sono dei fanatici o dei disturbati mentali. In genere sono uomini e donne con una forte personalità, spesso istruiti, e molti di essi non credono in una ricompensa ultraterrena per il loro gesto ma lo decidono in base a considerazioni razionali sull'utilità di sacrificare la vita come atto di protesta estrema contro un'oppressione intollerabile e di cui spesso hanno avuto esperienza diretta. A differenza del *sati* indiano il loro suicidio non è un atto individuale ma si inserisce in un'organizzazione combattente che comunica dove e quando lanciare l'attacco nell'ambito di una strategia volta a ottenere risultati militari e politici. Barbagli si sofferma anche sui problemi etici che l'impiego

crescente degli attacchi suicidi pone in particolare alla religione islamica dove la recente esaltazione del martirio eroico contrasta con la tradizionale condanna teologica del suicidio.

Il volume si conclude con un capitolo di alta intensità teorica, che riprende e riordina i tantissimi argomenti emersi nelle sue quasi quattrocento pagine. Riaffermata l'infondatezza di una tipologia «eziologica» dei suicidi basata sulla composizione interna della società, l'enfasi sulla radicale relatività culturale del giudizio sul suicidio conduce Barbagli a presentare una tipologia alternativa. Come si accennava all'inizio questa è basata sulle intenzioni di chi commette suicidio e la novità sta nell'individuare due distinte dimensioni di intenzionalità. Il suicidio può essere compiuto non solo *contro* se stessi o contro gli altri ma anche *per* se stessi o per gli altri come è emerso soprattutto dalla letteratura sull'Oriente. L'incrocio tra le due dimensioni genera una classica tabella con quattro possibilità: suicidi egoistici o altruistici, suicidi aggressivi (per vendetta) o come arma di lotta. I primi due riprendono con un significato diverso la terminologia durkheimiana, mentre i secondi due si riferiscono alla fenomenologia emersa con tanta forza nel libro e che Durkheim aveva ignorato.

Giunti alla fine del ponderoso volume la prima impressione non può essere che di ammirazione per un'impresa così impegnativa e ardua, anche se qua e là trapela un certo affanno dell'autore nell'inseguire e dominare un materiale tanto sterminato ed eterogeneo. Si ha talvolta la sensazione, soprattutto nella seconda parte, che i documenti non servano al discorso, ma che il discorso vada là dove ci sono i documenti. Ad esempio nel capitolo dedicato al corpo come bomba Barbagli tralascia per alcune pagine il tema centrale costituito dalle motivazioni di coloro che si fanno esplodere e si dilunga sull'uso strategico di quegli attacchi da parte delle organizzazioni combattenti. Ma sono pecche veniali che nulla tolgono al valore dell'opera, la quale ha il pregio non comune di invitare alla riflessione sugli innumerevoli stimoli che contiene. In effetti poco a poco affiorano alcune domande su quelli che possono apparire come dei silenzi o delle ambiguità. Mi limiterò a tre osservazioni che pongo nell'ordine dalla più generale alla più specifica.

La prima può essere così espressa: che tipo di società ha in mente Barbagli? La domanda nasce dal fatto che ne *Il suicidio* Durkheim non si limita a fornire una spiegazione che pretende di essere coerente ed esaustiva del fenomeno. Quella spiegazione può anche essere letta come un'occasione per riprendere e completare la visione organicistica della società già delineata ne *La divisione del lavoro sociale*. Il rifiuto dell'individualismo e del contrattualismo come base dell'ordine sociale; la società come fatto morale che precede gli individui; la centralità della coscienza collettiva come «espressione trascendente e insieme modello ideale della società reale» (Pizzorno 1962); il passaggio unilineare da società semplici e indistinte a società sempre più complesse e

differenziate; il concomitante aumento delle spinte anomiche provocate dall'illimitato desiderio di soddisfare i bisogni individuali; l'auspicio che si sviluppino strutture intermedie (le corporazioni professionali) come principio integrativo e antidoto all'anomia: sono tutti elementi che caratterizzano la visione teorica che Durkheim ha della società. Pertanto, se si rifiutano le tesi durkheimiane sul suicidio non può non crollare anche la visione della società che sostiene quelle tesi. Forse per Barbagli quel collasso è talmente scontato che non vale la pena di spendere neppure un rigo per commentarlo. Ma proprio questo silenzio conduce a un dilemma interpretativo: Barbagli tutto preso a mostrare per via empirica quanto sia vasta e imprevedibile la fenomenologia del suicidio, non si cura per principio del problema teorico di definire la natura della società in cui quella fenomenologia si colloca? Oppure il suo messaggio teorico ed epistemologico sta proprio nella deliberata rinuncia a parlare della società in generale? In altri termini: Barbagli vuole forse dirci che le scienze sociali sono giunte a tale punto di sofisticata decantazione da rinunciare a priori a un discorso generale sulla società, sicché soltanto l'ininterrotto susseguirsi di ricerche di medio raggio su problemi specifici è la strada oggi percorribile da quelle scienze? Oppure Barbagli ritiene che un discorso generale sulla società abbia ancora un senso, ma spetta a noi rintracciarlo attraverso un supplemento di immaginazione che integri le indicazioni mancanti nel libro? Supponiamo che questa sia la risposta e andiamo allora alla ricerca di qualche indizio. Abbiamo visto che una delle più rilevanti novità del libro sta nello sviluppare un discorso antropologico del suicidio al cui interno è incastonato il discorso sociologico. Nel primo discorso l'enfasi posta sull'importanza fondativa della cultura e sulla sua relatività conduce dritto al nome di Clifford Geertz. A sua volta nel discorso sociologico il continuo emergere di eccezioni che rendono così difficile pervenire a generalizzazioni empiriche suggerisce come primo testo *Il posto del disordine* di Raimond Boudon. Sennonché questi autori non sono mai citati in *Congedarsi dal mondo* (solo Geertz compare nella bibliografia generale). Perché questo silenzio? Di nuovo torna il dilemma precedente: la prima risposta, più spiccia, è che a Barbagli importi poco esplicitare le ascendenze teoriche della sua ricerca. La seconda, più maligna, è che Geertz e Boudon hanno assai poco in comune, sicché esplicitarne il nome come fonte ispiratrice avrebbe comportato il compito di raccordarli in qualche modo. È troppo audace immaginare che Barbagli scegliendo il silenzio abbia evitato il problema sia pure al costo di lasciare nel vago la *pars construens* del suo lavoro?

Seconda osservazione. Confutando Durkheim Barbagli afferma che l'aumento dei suicidi in Occidente a partire dal XVII secolo non è dovuta al declinare della forza vincolante delle norme ma al cambiamento di contenuto delle norme stesse. Tesi molto chiara. Sennonché Barbagli accetta per buona la distinzione posta da Durkheim tra quan-

tità e potere vincolante delle norme e il loro contenuto. Proprio qui invece mi sembra che si debba porre la domanda se non esista una qualche connessione tra i due aspetti. Ovvero: nel momento in cui le norme che prescrivono un ferreo controllo si affievoliscono, non sono le stesse norme superstiti e/o quelle nuove ad autolimitarsi? In concreto: se una norma che bolla il suicidio come atto esecrando e ignobile viene sostituita da una norma che invoca umana pietà e comprensione per il suicida, non è la nuova norma a implicare di per sé un minor controllo sociale e ad esercitare un minore potere vincolante? Questa obiezione può essere rafforzata da un argomento assente ai tempi di Durkheim ma ben presente nella sociologia di oggi così intrisa di lezione etnometodologica e interazionistico-simbolica. L'argomento è che tutte le norme per essere veicolate e diffuse nella società richiedono delle interazioni discorsive. La loro accettazione da parte degli individui avviene attraverso ininterrotte interpretazioni e negoziazioni di senso in cui il contenuto delle norme e il loro potere vincolante sono componenti inscindibili. Ecco un facile argomento anti-Durkheim che Barbagli stranamente trascura.

La terza osservazione riguarda la diffusione del *sati* in India nel XIX secolo. Scrive Barbagli che «si è stimato che nella popolazione generale circa una vedova su mille si immolasse, mentre nelle zone nelle quali questo costume era più diffuso ciò si verificasse in due casi su cento» (p. 265). Il lettore si sente sollevato nell'apprendere che 999 vedove su 1000 e nei casi peggiori 98 su 100 riuscivano a salvarsi. Ma dopo aver letto pagine e pagine in cui Barbagli è così efficace nell'illustrare tanto la fascinosa attrazione di quel tremendo rito quanto la vergogna sociale in cui piombavano le vedove che non avevano il coraggio di affrontarlo, il lettore non può non domandarsi con sorpresa di che natura fosse una norma seguita da una minoranza trascurabile delle persone a cui potenzialmente si rivolgeva. È vero che il tasso dei suicidi delle vedove indiane appare incomparabilmente alto rispetto ai criteri nostrani, ma è anche vero che le vedove che affrontavano il *sati* erano pur sempre un'eccezione. Forse più che parlare di norma, concetto che sottintende una conformità generalizzata, era opportuno parlare di un ideale che, come la santità, è additato a modello ma (fortunatamente) solo pochi eletti vi accedono. Resta infine la domanda: che facevano le altre 999 (o 98) vedove non immolate? Alcune erano esentate dal *sati* a causa dei figli minori, e va bene. Ma le altre? Piuttosto che una fine atroce tra le fiamme preferivano il disprezzo e l'emarginazione sociale previsti per le vedove sopravvissute al marito o riuscivano ad ottenere l'indulgente comprensione della loro comunità? Barbagli purtroppo non ce lo dice.

Altre legittime obiezioni e piccole curiosità insoddisfatte potrebbero essere espresse su alcune delle innumerevoli pepite informative sparse qua e là tra le pieghe del libro. Ma non è il caso di continuare.

Un'eccessiva attenzione ai dettagli rischierebbe di far perdere di vista il valore dell'opera che sta soprattutto nel suo coraggioso disegno complessivo.

Perché? Per chi? Contro chi? Tre diversi punti di vista sul suicidio

di LUISA LEONINI

Marzio Barbagli, con *Congedarsi dal mondo*, rivisita un tema reso classico in sociologia da Émile Durkheim (1897) e propone un nuovo approccio teorico per descrivere e interpretare le morti volontarie. Fa questo confrontandosi con la teoria del sociologo francese e mostrando perchè essa sia inadeguata e insufficiente per spiegare l'andamento dei tassi di suicidio nel mondo occidentale contemporaneo, così come in Oriente.

Secondo Durkheim, è possibile spiegare le variazioni dei tassi di suicidio partendo da due condizioni sociali variabili: l'integrazione e la regolamentazione sociale. Esse determinano l'incidenza del suicidio in ogni gruppo sociale: una società o gruppo si dicono integrati se i loro membri condividono una coscienza collettiva, costituita da sentimenti e credenze comuni e condividono una devozione nei confronti dei valori comuni; ne consegue che un alto livello di integrazione induce comportamenti di tipo altruistico, un basso livello di integrazione porta invece a comportamenti egoistici; livelli moderati di integrazione, portano a un tasso moderato di suicidio, mentre eccesso o assenza di integrazione inducono tendenze suicide di tipo altruistico o egoistico. Regolamentazione e suicidio condividono lo stesso rapporto dell'integrazione sociale: ad un alto livello di regolamentazione sociale corrispondono comportamenti di tipo fatalistico, ad un basso livello di regolamentazione troviamo una condizione di anomia; livelli moderati di regolamentazione portano quindi a un tasso moderato di suicidio, mentre eccesso ed assenza inducono tendenze suicide di tipo fatalistico o anomico.

Poiché la società moderna è caratterizzata dall'individualismo e dall'indebolimento dei legami comunitari, da una riduzione delle richieste morali e normative, Durkheim prevedeva un aumento dei suicidi egoistici ed anomici, e una costante riduzione di quelli altruistici e fatalistici man mano che il processo di individualizzazione, di secolarizzazione, e di modernizzazione si diffondevano non solo nel mondo occidentale ma anche nelle società orientali, via via che le società tribali e primitive scomparivano dalla scena planetaria. Il suicidio è quindi spiegato, nella teoria del sociologo francese, come patologia sociale, che si diffonde nelle società moderne al crescere di sentimenti egoistici e anomici.

Quella di Durkheim è una spiegazione eziologica, in cui vi sono due uniche cause che intendono spiegare i comportamenti suicidi

nelle diverse strutture delle relazioni sociali e delle società. I dati statistici oggi disponibili, e tutta un'altra serie di fonti e di materiale reperibile, mettono in luce vari elementi contraddittori che mostrano i limiti e l'inadeguatezza della teoria durkheimiana. Innanzitutto, per quanto concerne l'Occidente, Barbagli sottolinea il declino, negli ultimi decenni, dei suicidi in Europa occidentale e in particolare proprio in quei paesi in cui erano cresciuti maggiormente tra la fine del 1600 e il 1800, smentendo quindi Durkheim che prevedeva un costante aumento dei tassi di suicidio di tipo anomico ed egoistico, all'aumentare dell'individualismo e dell'anomia sociale.

Un secondo elemento che contraddice la teoria esposta ne *Il Suicidio*, è la persistenza e l'aumento di suicidi di tipo altruistico nelle società asiatiche e comunque un andamento non lineare, quando il sociologo francese prevedeva invece la loro progressiva scomparsa con i processi di modernizzazione e di secolarizzazione del mondo.

Di fronte all'inadeguatezza e alle contraddizioni della teoria durkheimiana, Barbagli propone di analizzare i dati disponibili sul suicidio cercando di fornire le descrizioni, le spiegazioni, i motivi e i significati che le persone hanno dato e danno di questo gesto, anziché partire dal livello macro e indagare le cause sociali. Invece di chiedersi in quale tipo di società vivono le persone che si suicidano, la domanda diventa *per chi*, oppure *contro chi*, le persone decidono di congedarsi dal mondo, e da lì cercare di descrivere alcune caratteristiche dei sistemi culturali e sociali a cui le persone appartengono.

Con queste premesse e da questa prospettiva, Barbagli studia le trasformazioni culturali, politiche, dei significati, dei modi di pensare, dell'Europa occidentale a partire dal mondo greco-romano, alla cristianizzazione, allo sviluppo di una cultura individualista, ai processi di secolarizzazione, alla nascita e allo sviluppo di una scienza medica autonoma dalla religione, trasformazioni che producono repertori culturali differenti per attribuire senso e significato al suicidio. Analizza poi, utilizzando fonti e dati di diverso tipo, il caso indiano, cinese e quello dei contemporanei attacchi suicidi. Procedendo con una prospettiva di analisi culturale costruisce una tipologia delle spiegazioni, dei motivi, dei propositi, dei significati che le persone adducono in relazione al suicidio: un suicidio egoistico (per se stessi) o altruistico (per gli altri), aggressivo (contro qualcuno) o come arma di lotta (contro il nemico).

Lo studio delle trasformazioni culturali dei repertori che vengono utilizzati per spiegare e comprendere il suicidio in tempi e luoghi diversi, consente a Barbagli di presentare altri fattori, oltre a quelli dell'integrazione e della regolamentazione sociale, che influiscono sulla decisione di congedarsi dal mondo: sono in parte di ordine psichiatrico ma soprattutto di ordine culturale i fattori che consentono di cogliere i lunghi periodi di continuità e i grandi cambiamenti avvenuti in

relazione alle descrizioni e alle spiegazioni del suicidio. In particolare, in Europa occidentale, il processo di cristianizzazione costituisce un elemento importante di discontinuità con il passato e di differenziazione dall'Asia e dall'altra sponda del Mediterraneo, proprio per l'attribuzione di significati e di valori morali assolutamente negativi al suicidio che viene considerato il peggiore dei mali e il peggiore dei reati. Se nell'antica Grecia troviamo esempi di suicidi egoistici, altruistici, e aggressivi, così come troviamo nello stoicismo romano una piena accettazione del suicidio come soluzione individuale ai mali che affliggono le persone, dopo Agostino, dal V secolo, si assiste ad una sistematica delegittimazione e de istituzionalizzazione dei suicidi di tipo altruistico ed aggressivo che scompaiono dalla cultura europea, in cui resta, anche se severamente punito dalla religione e dalla giustizia, il solo suicidio egoistico. Dal V secolo, nell'Europa cristiana il suicidio equivale al peggior delitto: la vita non appartiene al singolo ma, prima di tutto, a Dio, e, in secondo luogo, al signore, al sovrano; decidere arbitrariamente di por fine ad essa equivale ad un atto sacrilego gravissimo, ben più grave dell'omicidio.

Questa discontinuità presente nella cultura europea, trova conferma e interessanti analogie con quella notata da Goody (1983, 8), nel suo importante libro *Famiglia e matrimonio in Europa*, in relazione ai modelli familiari e di parentela: «in questo continente (Europa) famiglia e matrimonio differivano dai modelli più generali propri delle maggiori società euroasiatiche, da ciò che esisteva precedentemente a Roma, Come era potuto avvenire che dopo il 300 d.C. circa, alcune delle caratteristiche generali dei modelli di parentela e di matrimonio in Europa erano giunte ad assumere una forma differente da quelle dell'antica Roma...?». Barbagli, come Goody, individua nelle trasformazioni culturali che hanno caratterizzato l'Europa nel lungo processo di istituzionalizzazione della Chiesa, l'elemento fondamentale per spiegare le peculiarità e le differenze con l'Europa precristiana e il continente asiatico; una rilettura in questo senso del libro dell'antropologo inglese avrebbe fornito ulteriori argomentazioni a sostegno della tesi delle discontinuità che caratterizzano la cultura occidentale e il ruolo particolare svolto dal processo di cristianizzazione dell'Europa. L'analisi del clima culturale e sociale in cui avvengono questi cambiamenti nel modo di considerare i suicidi, così come il matrimonio, il concubinaggio, ecc., consente di mettere in evidenza il ruolo della cultura nel condizionare l'espressione delle emozioni, i modi di pensare, gli stili cognitivi. Sono fattori di tipo culturale, e tra essi un ruolo fondamentale viene riconosciuto, sia da Barbagli sia da Goody alle religioni, soprattutto le religioni universali, quelli che più di tutti hanno influito non solo sulla frequenza e sulle motivazioni dei suicidi, ma anche su molti altri aspetti della vita sociale, del modo di vedere il mondo, di attribuire senso e significati.

Con questo approccio, sarebbe interessante approfondire ulteriormente le differenze tra le culture caratterizzate dalle religioni monoteiste, tutte contrarie al suicidio, e quelle culture, come quelle indiane e cinesi, in cui il suicidio non è stigmatizzato e condannato. Non a caso, anche oggi, l'Islam per accettare il suicidio di coloro che sacrificano la vita in attentati contro i nemici, deve interpretarlo come martirio. La distinzione tra religioni monoteiste e non monoteiste può rilevarsi utile perché fondamentalmente discrimina tra un'idea della vita umana come appartenente a Dio e non al singolo, e un rapporto delle persone con una pluralità di spiriti e divinità spesso in conflitto tra loro. Una lettura dei suicidi che tenga in considerazione, in modo più esplicito, questi aspetti potrebbe aggiungere un ulteriore elemento alla spiegazione delle differenze culturali.

La scomparsa in Occidente dei suicidi di tipo altruistico e di tipo aggressivo, che pure erano presenti in epoca precristiana, rendono del tutto peculiari i repertori culturali attraverso i quali vengono descritti e interpretati i suicidi, segnando una discontinuità con l'Asia, dove in Cina e in India suicidi altruistici e aggressivi permangono per lungo tempo. Quella a cui assistiamo in Occidente è una de-istituzionalizzazione dei suicidi di tipo altruistico e aggressivo, de-istituzionalizzazione che non è avvenuta e non avviene nelle culture asiatiche, quelli di tipo egoistico sono invece universalmente stigmatizzati anche se presenti ovunque.

In Europa, la domanda che ci poniamo di fronte al suicidio oggi è: *perché?* Mentre nei suicidi di tipo altruistico è: *per chi?* e in quello aggressivo la domanda che ci si rivolge è: *contro chi?* ci si è uccisi, chi è il responsabile della morte? Il suicidio aggressivo stigmatizza il responsabile e non colui o colei che si toglie la vita e impone severi risarcimenti a favore della famiglia del suicida, e il disonore pubblico di chi è ritenuto responsabile. Non è un obbligo sociale, ma un atto di disubbidienza individuale per ottenere riconoscimento e giustizia, è la vendetta di chi è subordinato e impotente in vita, ma potente con la morte, con la trasformazione in spirito che perseguiterà il responsabile. Non a caso, Barbagli mette in luce come esso sia un atto compiuto dai deboli contro i potenti, dalle donne, e in particolare dalle donne sposate contro i mariti e le loro famiglie, o per difendere o riabilitare il proprio onore; esso rappresenta, in società che si fondano sui principi di onore e vergogna, il repertorio legittimo di motivazioni, di codici, di intenzioni attraverso il quale ci si può vendicare e cercare giustizia. È un atto pubblico, premeditato e non impulsivo, che deve gettare disonore e vergogna sul responsabile e sulla sua famiglia, esattamente l'opposto di quanto accadeva nell'Europa dal V al XVII secolo con il suicidio, quando l'onta e il disonore ricadevano sulla famiglia del suicida, il cui corpo veniva straziato e sepolto al di fuori delle mura. Anche il suicidio altruistico, praticamente scomparso in Occidente, ha una dimensione pubblica. Il *sati* è un'istituzione, che «normalizza» il

destino delle vedove indiane di alta casta, in un contesto culturale in cui la vedovanza crea un grosso problema di disordine sociale, il suicidio del guerriero o del sovrano sconfitto, è una strategia per mantenere l'onore e la faccia e non cadere nelle mani dei vincitori, e le donne dei vinti seguono i loro consorti ponendo fine alla propria vita ma mantenendo saldo l'onore. Il *sati*, inizialmente riservato alla casta dei guerrieri, acquisisce successivamente un carattere religioso quando si diffonde tra la casta dei bramini, mentre i suicidi che potremmo definire «individualistici» sono tradizionalmente condannati nella cultura indiana.

Come si può notare i suicidi altruistici e aggressivi sono presenti in società in cui onore e vergogna hanno un posto e una rilevanza notevole. Da questo punto di vista, sarebbe stato interessante, nell'economia del libro, rivisitare la dicotomia *colpa/vergogna* originariamente proposta dalla Benedict (1946) e successivamente rivista e modificata da numerosi antropologi e etnologi (De Vos 1973; Geertz 1988; Lebra 1971, per citarne solo alcuni). Questa dicotomia, solo accennata da Barbagli, può essere, secondo me, utile per comprendere meglio le caratteristiche dei suicidi aggressivi, e di quelli altruistici, e le discontinuità e le differenze culturali tra Occidente cristiano, Occidente pre-cristiano e Oriente. Schematicamente possiamo dire che il concetto di colpa è connesso allo sviluppo dell'individualismo, dell'introduzione delle norme e al concetto di responsabilità individuale in un contesto caratterizzato da simmetria e reciprocità; quello di vergogna è collegato ad un contesto gerarchico, caratterizzato dall'asimmetria sociale ed in particolare da status rigidi, e dall'appartenenza al gruppo. In società caratterizzate in questo senso, onore, vendetta, e vergogna hanno un significato differente da quello che caratterizza la cultura individualistica occidentale.

Nelle società asiatiche e nell'occidente pre-cristiano, il suicidio è parte integrante del sistema culturale, il suicidio «fornisce un'alternativa realistica per chi si trova in condizione di vergogna, abuso e senza potere. Consente loro di spostare il peso della vergogna dalle loro spalle a quelle dei loro persecutori, e godere della vendetta nei confronti di chi li ha condotti a questo gesto. ...Vi sono numerosi fattori che ci portano a concludere che il suicidio è una modalità di comportamento istituzionalizzata e riconosciuta nei rapporti sociali interpersonali dei Lusi. Queste regole sono implicite nei miti, nelle leggende, e nei racconti popolari dei Kaliai, e sono raccontate come pettegolezzi e storie quando la gente si trova e discute dei suicidi accaduti in precedenza... Il complesso comportamento che circonda un atto di autodistruzione è quindi modellato, costruito, prevedibile e conosciuto dai membri della società» (Counts 1980, 35).

L'utilizzo dei concetti di colpa e vergogna consente di comprendere meglio il processo di de-istituzionalizzazione del suicidio nel mondo occidentale, iniziato con la cristianizzazione e proseguito con altri codici e

registri culturali, con una definizione psichiatrica delle patologie mentali. In questo contesto il quarto tipo di suicidio proposto da Barbagli: *come forma di lotta, contro i nemici*, in crescita oggi con i ben noti attacchi suicidi che caratterizzano la lotta di minoranze etniche, religiose, ecc., sembra riproporre il tema della legittimità del suicidio aggressivo in contesti culturali, come quello islamico, che parimenti al cristianesimo hanno tradizionalmente severamente condannato il suicidio. È la retorica del martirio, del sacrificio della propria vita contro il nemico, per la patria, che rende oggi possibile la legittimazione e l'istituzionalizzazione di questi atti, facendo riemergere tratti altruistici ed aggressivi insieme, in queste modalità di lotta auto distruttiva. Ci sarebbe molto da dire su questo tipo, ad esempio se vadano considerati allo stesso modo, come suggerisce Barbagli, i suicidi auto distruttivi che non comportano altre vittime, come il rogo del monaco buddista vietnamita o di Ian Palach, e gli attentati terroristici pensati per creare il maggior numero possibile di vittime, spesso del tutto estranee e innocenti. Bisognerebbe aprire una parentesi sulle strategie di lotta e di guerra contemporanee, sui «danni collaterali», sulle vittime civili che oggi sono in numero molto maggiore di quelle militari, sulle capacità distruttive delle armi contemporanee, e come esse abbiano modificato «l'arte della guerra», se di arte possiamo ancora parlare, il senso delle perdite di vite umane nei conflitti, ma non è questo il contesto.

Il ricco, dettagliato, accurato lavoro di ricerca e di ricostruzione storica, statistica, iconografica, letteraria, sui suicidi consente a Barbagli di smentire la tesi che nelle società primitive c'è solo suicidio altruistico e nelle moderne egoistico. I fattori che contribuiscono a spiegare i suicidi non sono esclusivamente integrazione e regolamentazione sociale ma fattori psichiatrici e soprattutto fattori di tipo culturale che consentono di comprendere i lunghi periodi di continuità e i grandi cambiamenti.

Congedarsi dal mondo è un libro molto bello e importante per ragioni diverse: perché tratta un argomento di notevole interesse e attualità, basti pensare al dibattito pubblico contemporaneo sul fine vita, che riporta al centro del discorso il diritto o meno di disporre della propria vita, perché è caratterizzato da un approccio storico comparato di ampio respiro, perché utilizza una grande quantità di dati, di fonti, di materiale, e soprattutto perché con rigore argomentativo e metodologico procede tra secoli e tra scenari culturali differenti accompagnando il lettore in un percorso avvincente, ma mai banale e semplicistico, per mettere in luce le continuità e i cambiamenti, le somiglianze e le peculiarità di differenti contesti culturali e sociali e per trovare in essi i fattori principali di stabilità e mutamento dei significati.

Suicidio: logiche istituzionali e logiche motivazionali

di FRANCO ROSITI

1. *Il suicidio aggressivo*

Fra le molte pertinenti e preziose citazioni letterarie che si trovano nel libro di Marzio Barbagli, c'è la seguente, di Albert Camus: «Come so che non ho amici? È semplicissimo. L'ho scoperto il giorno in cui ho pensato di uccidermi per giocar loro un bello scherzo, per punirli, in certo modo. Ma punire chi? Qualcuno si sarebbe meravigliato, nessuno si sarebbe sentito punito». Sono parole che mi hanno sorpreso. Camus è fra i pochi scrittori miei contemporanei che hanno affrontato il problema del suicidio all'interno di una riflessione sistematica, precisamente a partire dal senso (assurdo) di un vivere umano che resta «denso» di passioni nonostante il suo certo esito di morte: ne *Il mito di Sisifo* Camus ha rifiutato l'idea che il suicidio possa essere una risposta sensata all'esperienza dell'assurdo – più sensato è invece assumere questa esperienza. Si può negare legittimità di ragione al suicidio per molte ragioni: a parte quelle naturalistiche, religiose o sociali (già avanzate da Platone e Aristotele), Schopenhauer scorgeva in esso il permanere dissimulato della volontà di potenza e l'illusione di farsi padroni della propria morte, Camus invece arriva a un giudizio altrettanto negativo sulla base di un principio opposto, la possibilità di rispondere all'esperienza dell'assurdo mantenendola in esistenza, quasi sfidandola, vale a dire accettando senza illusioni la vita (le sue passioni, dunque anche la volontà di potenza e le sue opere): «Vivere è dar vita all'assurdo. Dargli vita è innanzi tutto saperlo guardare». Può dunque sorprendere il fatto che, in un contesto così estremo di pensiero, lo stesso autore confessi una sua capricciosa fantasia, suicidarsi per dispetto.

Il suicidio per dispetto è uno dei quattro tipi della tipologia del suicidio che Barbagli compone, ed è precisamente il tipo «aggressivo» (un atto compiuto per il proprio presunto vantaggio e per il danno presunto di altri). Nella nostra tradizione culturale questo modo di uccidersi è *sulla scena pubblica* pressoché sconosciuto, vale a dire non prevede alcun riconoscimento istituzionale, né alcuna rappresentazione cerimoniale.

Se si guarda la questione dal punto di vista puramente soggettivo-motivazionale, probabilmente è molto frequente, nella psicologia degli individui, una motivazione suicidogena orientata a destare in altri un senso di colpa o comunque un senso di perdita e di rimpianto – e del resto, molte analisi del suicidio condotte da psicologi tendono a marcare questa componente motivazionale (già Freud in *Lutto e malinconia* aveva considerato il suicidio come una aggressività verso altri

inibita e introflessa¹); ma a questa trama psicologica non corrisponde, nella nostra tradizione culturale, alcuna messa in scena pubblica, né le corrispondono principi pubblici di giustificazione e di comprensione. Barbagli ricorda, come parte della nostra tradizione culturale, il suicidio di Aiace contro Agamennone e contro Menelao e la minaccia contro Enea che Virgilio mette in bocca a Didone prima che questa si uccidesse («Ti inseguirò lontana con neri fuochi... ti sarò fantasma dovunque»), infine altre (poche) notizie sulla vita dell'antica Roma. Ma in entrambi i casi letterari non viene immaginata una risposta pubblica, né nella trama è inserito un effetto sociale reale. Più interessante è l'istituzione del *troskad*, nell'Irlanda fino al IX secolo (cioè fino a quattro secoli dopo la sua cristianizzazione!), un digiuno pubblicamente esibito davanti alla casa di un debitore da parte di un creditore che non riesce a farsi pagare: se il digiuno termina con la morte, il debitore è obbligato al risarcimento con una forte indennità. Questa è certamente una istituzione pubblica, ma non so con quali informazioni Barbagli accenni alla possibilità di altri casi del genere nell'Europa dei barbari (di cui *anche* siamo eredi); per quello che so mi sembra da escludere². Quanto ai tempi nostri, componenti molto larvate di suicidio aggressivo potrebbero essere presenti nel fenomeno di tassi di suicidio superiori alla media nelle carceri, dove si sa che per l'ordine carcerario il suicidio di un detenuto costituisce un *vulnus* da giustificare, in alcuni casi perfino la ragione di un allontanamento dei dirigenti (dunque chi in quel luogo si toglie la vita potrebbe calcolare questi effetti); ma anche in tal caso siamo ben lontani dall'istituzione di un diritto alla vendetta o di qualcosa di simile. Si pensi d'altra parte ai pochi eclatanti casi di dirigenti politici e manager che negli anni di Mani pulite si sono uccisi nelle carceri del nostro paese: a parte la rarità delle tracce di una consapevole motivazione ritorsiva verso i presunti persecutori, questi atti sono stati assunti come significativi di una rivolta soltanto da alcune frange del ceto politico (neppure da tutta la destra): lo si è fatto con qualche enfasi isterica e senza ottenere, sembra, risposte consonanti nell'opinione pubblica.

¹ In *Al di là del principio del piacere*, il meta-psicologo Freud si riferirà alla più generale commistione psichica originaria fra principio di piacere e principio di morte. Barbagli cita uno studio dello psichiatra G. Zilboorg del 1936 e uno studio in chiave psicoanalitica di Maltsberger e Buie del 1980. È utile annotare che nell'imponente documentazione bibliografica che Barbagli ha raccolto sono marginali, immagino per scelta consapevole, i riferimenti alla psicoanalisi.

² Quello che so è davvero poco – e attendo informazioni da amici competenti. Se il suicidio aggressivo fosse stato diffuso fra i «barbari», sembrerebbe a me strano che nel fondamentale libro di Karol Modzelewski (2008), riguardante tutte le popolazioni germane e slave fino al nuovo millennio, non si faccia alcun accenno a questa pratica: neppure nel capitolo terzo che è dedicato ai fenomeni di faida, di onore familiare, di *wergeld* (l'espiazione di un omicidio mediante riscatto) e che avrebbe dovuto evidentemente trattare di quel tipo di suicidio se ci fossero tracce rilevanti della sua istituzionalizzazione.

Dunque il suicidio aggressivo, legittimato come tale, è assente o pressoché assente nella nostra lunga tradizione culturale, in tutte le sue componenti (nella classicità greca e romana, nel decisivo innesto giudaico-cristiano, perfino, se è vero quel che accenno nella nota 2, nell'Europa dei barbari – e sarebbe stato del tutto inimmaginabile nel razionalismo moderno). È invece presente in varie culture e civiltà sparse sulla terra e nel tempo, massimamente in culture orientali, spesso in unione, come in Cina e in India, a una concezione permissiva e perfino positiva del suicidio in genere. Uno dei capitoli più avvincenti del libro di Barbagli è il VI, intitolato appunto «Per far tremare i potenti», in gran parte relativo ai casi in cui togliersi la vita contro altri è previsto dal costume, è spesso ritualizzato, è normalmente efficace (chi ha «causato» il suicidio è diffusamente tacciato di colpa), talora perfino sanzionato giuridicamente. Proprio a partire dalla citazione di Camus, Barbagli (p. 388) mette anche in rilievo questa specificità della nostra tradizione culturale e così conclude: «Il massimo che può ottenere chi si toglie la vita per vendetta è, in un paese occidentale, di far provare a qualcuno un po' di senso di colpa. Egli sa infatti che né le "Sante Erinni dal rapido piede" né i fantasmi né i familiari né i magistrati possono punire chi lo ha fatto soffrire».

Questo tratto culturale specifico della tradizione occidentale (l'assenza di legittimazione pubblica del suicidio aggressivo) produce ulteriori riflessioni. Si potrebbe immediatamente pensare che questa assenza è semplicemente collegata al generale rifiuto che la nostra tradizione ha manifestato verso il suicidio (viceversa, abbiamo visto, culture e civiltà più permissive verso chi si toglie la vita includono l'idea non solo che tale azione sia legittima anche se motivata da un desiderio di vendetta, ma che tale azione addirittura possa costituire una prova valida della colpevolezza altrui). La congettura che l'ammissibilità del suicidio aggressivo sia soltanto un caso particolare di una più generale tolleranza del suicidio è però confutata da una circostanza ben chiarita dalle pagine di Barbagli: dal momento in cui in Europa (fra ultimi anni '600 e '700) incrementa il numero dei suicidi, in particolare fra ceti urbani e colti, si registra anche che «il grande edificio di valori, norme, sanzioni, credenze, simboli, categorie interpretative che condannavano o scoraggiavano il suicidio, che si era formato in Europa a partire dal V secolo, e che aveva dominato per secoli, solido e imponente, iniziò a un certo punto a vacillare e poi, a distanza di molto tempo, a dispetto di tutti gli sforzi fatti per rafforzarlo e tenerlo in piedi, crollò definitivamente» (Barbagli, p. 95; siamo nell'importante cap. 2, «La chiave della nostra prigionia»). L'indebolirsi della norma antisuicidogena non ha dunque prodotto, nella nostra tradizione, alcun rafforzamento della legittimità del suicidio aggressivo. E d'altra parte tale legittimità non è documentabile, ripeto, neppure prima del V secolo, vale a dire in quelle

culture greca e romana che verso il suicidio non espressero divieti così radicali come presenti nella tradizione cristiana.

Si può invece congetturare che la legittimazione del suicidio aggressivo sia coerente con culture che chiedono o sottintendono una elevata identità fra individuo e ordinamento sociale. Saremmo dunque nell'ambito di quell'eccesso di «integrazione» sociale che Durkheim collegava al suicidio altruistico: si tratta di contesti sociali in cui viene fortemente ridotta l'autonomia dell'individuo. Se lasciamo da parte l'idea di Durkheim (da Barbagli confutata) che siffatti contesti siano tipici di società primitive, potremmo pensare, con un paradosso facilmente risolvibile, che in essi sia ragionevole attendersi costrutti culturali tendenti, non potendolo eliminare, a normalizzare il suicidio, vale a dire a togliergli quel carattere individualistico e anti-sociale che già Aristotele vi scorgeva – e a legittimarlo comunque, sia nelle componenti motivazionali di tipo egoistico (sfuggire a un danneggiamento della propria umanità), sia nelle componenti motivazionali aggressive. In contesti sociali di ipersocializzazione c'è anche da attendersi che possano concepirsi non solo quelle forme sacrificali di togliersi la vita per combattere il nemico che Barbagli chiama «suicidio come arma di lotta», ma anche forme di suicidio altruistico *à la* Durkheim. In tutti questi casi, è come se la società³, tollerandolo, giustificandolo, esaltandolo oppure rendendolo obbligatorio, possa finalmente padroneggiare lo scandalo di individui che siano padroni del proprio corpo e della propria vita (vale a dire di tutto quello che di una società si possa davvero «vedere», dunque di tutto quello la cui privatizzazione è la più seria minaccia al *darsi* di una società).

Queste considerazioni sono soltanto, ripeto, il frutto di congetture. Ma nell'imponente casistica che il volume di Barbagli ci offre, non vedo, dopo una seconda lettura (farò sicuramente una terza), nulla che le contraddica. Per la verità Barbagli non solo confuta, giustamente a mio parere, l'idea di Durkheim di una primitività delle società che prevedono il suicidio altruistico, ma anche nega che nel caso più celebre di suicidio altruistico, quello delle vedove indiane che si tolgono la vita dopo la morte del marito (l'istituzione *sati*), le motivazioni delle suicide siano propriamente altruistiche – e vi legge, invece, come cosa non rara, documenti alla mano, la fuga delle stesse da una condizione vedovile miserevole e osteggiata (un ennesimo caso di dominanza del genere maschile sul genere femminile). È mio parere, invece, che il carattere di «altruismo» (nel senso di sottomissione societaria) sia inerente all'istituzione del *sati*, non inerisca dunque necessariamente alle motivazioni degli attori individuali (anche se dovrà esserci almeno qualche successo nel far coincidere entrambi i livelli, o, forse come nel

³ Intendo: l'idea di società che hanno in mente gli individui, o la gran parte degli individui che la compongono.

caso indiano, nel mantenere comunque occulte le motivazioni individuali discordanti⁴). Sebbene la «logica» degli individui sia importante da decifrare, non dovremmo dimenticare la relativa autonomia di una «logica» delle istituzioni⁵. Mi sembra che Barbagli dimentichi questa distinzione.

2. *Il suicidio egoistico*

Dalle considerazioni precedenti deriverebbe la paradossale conclusione che le società più individualistiche possono permettersi una maggiore riprovazione del suicidio: esse non temono, o certamente temono meno delle società ipersocializzate, un atto che per definizione è individuale (non si ha suicidio se si è costretti: neppure il *sati* era una vera e propria costrizione) e che facilmente si connota con significati antisociali. Tali società possono essere ostili al suicidio, saperlo guardare come a sé antitetico o, alla Camus, come irragionevole, ma possono anche diventare, al riguardo, agnostiche, in nessun caso sono costrette a un potente sforzo di razionalizzazione e di domesticazione; in nessun caso infine possono tollerare il suicidio altruistico (se non nella forma estremamente blanda, e oscura, dell'eroismo e del martirio) e il suicidio aggressivo.

Accade, può accadere, che queste società individualistiche possano eccedere nella loro deriva individualistica – e in questo caso ci si attenderebbe, di suicidi, un incremento, che per qualsiasi ragione sembri considerevole⁶. È stato questo in sostanza il problema di Durkheim, un autore che dapprima cercò di concepire la compatibilità dell'ordine

⁴ Lo stesso valga per le vedove e le «nubili fedeli» che si uccidevano in Cina dopo la morte del marito o del fidanzato, un fenomeno che Barbagli documenta estesamente.

⁵ A proposito della distinzione fra logica motivazionale e logica delle istituzioni, mi piace ricordare la tesi che Alessandro Pizzorno espone a 28 anni, in un saggio sulla maschera (recentemente ripubblicato in Pizzorno 2008), e poi ha costantemente mantenuto nei suoi scritti, sullo sfondo o in primo piano: «Non ci interessa sapere se questo o quel prete, questo o quel fedele, credano realmente (si dice e s'intende: psicologicamente) alla presenza divina nell'eucarestia; ci interessa il dogma dell'eucarestia, senza il quale la cerimonia non avrebbe ragion d'essere. Così non ci interessa sapere se questo o quell'officiante creda realmente di essere il dio rappresentato dalla maschera che indossa: ci interessa il fatto dell'istituzione che dà senso alla cerimonia» (p. 352). Da parte mia sarei meno perentorio nel sottrarre all'analisi sociologica il problema motivazionale, troverei anzi molto interessante, per esempio, distinguere fra istituzioni che richiedono ai propri agenti, e non necessariamente ottengono, conformità motivazionale e cognitiva (forse è il caso del rituale cattolico dell'eucarestia) e istituzioni che non la richiedono anche se possono ottenerla (è forse il caso dei riti in maschera). Come è noto, nella tradizione delle poetiche teatrali moderne si oscilla fra identificazione (dell'attore con il personaggio) e estraneazione.

⁶ Inserisco questo *caveat* sulla soggettività nella valutazione dei tassi di suicidio perché le cifre sono comunque molto piccole: il più alto tasso annuo di suicidi che vedo

sociale con il processo storico di individualizzazione, poi, studiando appunto il suicidio, espose i rischi di questo processo, maturò infine la concezione dualistica di una natura umana in tensione fra la profanità dell'individuo e la sacralità del sociale. L'analisi durkheimiana del suicidio continua a ricevere conferme e smentite, sia a livello empirico, sia a livello concettuale. La critica di Barbagli è relativa a vari aspetti dell'impianto durkheimiano: alcuni di questi aspetti riguardano in sostanza il fatto che il procedimento di Durkheim prova soltanto ma non riesce a seguire i canoni di una analisi che oggi chiamiamo multivariata (giustamente Barbagli include molte «cause» del suicidio, comprese quelle psicologiche e genetiche, che Durkheim scartò, e talora lo fece per averle osservate come scarsamente «correlate» – oggi, lo sappiamo, bassa correlazione non significa assenza di relazione); ma soprattutto riguardano la scarsa attenzione al contesto culturale, a quel «patrimonio di schemi cognitivi e di sistemi di classificazione, di credenze e di norme, di significati e di simboli» che è appunto cultura.

Il lavoro di Durkheim si presta a questa critica. Certe letture letterali del suo testo possono incoraggiare l'assunzione della sua analisi sotto il modello nomologico hempeliano (explanans, explanandum + leggi di copertura) e del resto sono legittimate da un generale contesto *esplicativo*. Tuttavia, stranamente per un autore che mai avrebbe voluto ridurre la sociologia a psicologia, le sue pagine più illuminanti, quelle in cui risalta il senso della sua ricostruzione, sono di genere psicologico oppure, sebbene più raramente, sono relative a artefatti della cultura. In un breve scritto (Rositi 2005) ho cercato di mostrare come perfino quel criterio di «classificazione eziologica», che Durkheim difende in un luogo splendido per onestà intellettuale, riconoscendone comunque lo statuto epistemologico ambiguo, fuoriesca dai canoni della spiegazione causale rigorosamente intesa (non deducibilità logica fra causa e effetto) e sia invece nient'altro, lo dico qui molto in breve, che una «classificazione comprendente», la ricerca di significati o di distinzioni significative. Smelser, com'è noto, non ha esitato a inserire la «spiegazione» durkheimiana del suicidio fra gli esempi della sociologia comprendente. Occorre dunque cautela nel chiudere *questo* Durkheim (ma a maggior ragione il resto) entro il canone della spiegazione «strutturale».

Da un certo punto di vista, se si soprassiede al problema già accennato del rapporto fra senso delle istituzioni e senso motivazionale, è accettabile che Barbagli, rifiutando una tipologia eziologica, ritenga preferibile partire da una tipologia motivazionale, più precisamente da una tipologia che organizzi le possibili motivazioni al suicidio da parte degli individui che lo commettono (partire dunque dal grado zero di una sociologia comprendente, comprendere il senso dell'azione per il

soggetto agente); quanto alle «cause» possono essere le più varie – e certamente sono da considerare i vincoli e le risorse della cultura condivisa o dominante.

Ma lo stesso concetto di «integrazione» (come «causa» del suicidio egoistico) si presta, in Durkheim, a una doppia lettura: una lettura che Barbagli chiamerebbe strutturale e che riguarda «cose» come la densità delle relazioni, la frequenza degli scambi, la continuità delle prestazioni reciproche; e una seconda lettura che io decisamente chiamerei culturale. Fanno parte della prima lettura quelle cause del suicidio che si rinvergono nelle condizioni di vita, in particolare nell'essere o meno sposati, essere o meno con figli, età, sesso, marginalità sociale (ma anche queste condizioni non sono leggibili integralmente come circostanze non culturali); fanno invece parte della seconda lettura le cause che sono in realtà le più note fra quelle che Durkheim elencava e che consistono essenzialmente nel tipo di religione⁷ e nel grado-tipo di istruzione, entrambe queste variabili a copertura della fondamentale variabile del grado di orientamento individualistico. Le celebri, affascinanti pagine sul «libero esame» e sull'inquietudine morale dei nevrastenici (che Durkheim vedeva perfino con grande empatia, come in alcuni scritti sugli intellettuali) non possono ascrivere al versante «strutturale» del concetto di integrazione.

Si tratta dunque di un concetto che andrebbe sezionato. Troppo facilmente, nel lessico quotidiano dei sociologi, esso rimanda a idee come solidarietà, ordine, concordia, ecc., mentre dovrebbe essere noto che possono esserci contesti sociali in cui la densità delle relazioni non si accompagna a forme particolari di solidarietà, ma a portentosi, anche se non violenti, conflitti competitivi. Si pensi a consigli di amministrazione, a particolari corpi professionali (anche al nostro di sociologi!), a ceti politici e perfino a ceti politici all'interno dello stesso partito: ci si vede spessissimo, ci si parla, in certi momenti ci si aiuta perfino e normalmente si realizzano scambi, ma la tensione competitiva è continua. Si tratta appunto di una tensione individualistica, a partire da patrimoni culturali che esaltano le prestazioni, le virtù e i peccati, le qualità e i difetti del singolo individuo. E sono forse da trattare, a una lettura più fine, diverse specie di individualismo, da quello fiero

⁷ Sono noti i luoghi in cui Durkheim tratta la religione come, si potrebbe dire, una variabile strutturale, osservandone la polarità fra maggiore o minore costruzione di legami sociali, fra maggiore o minore «consistenza» (per esempio ne *Il suicidio*: «Il dettaglio dei dogmi e dei riti è secondario. È invece essenziale che essi siano di natura tale da alimentare una vita collettiva di sufficiente intensità. È proprio perché la Chiesa protestante non ha lo stesso grado di consistenza delle altre che essa non ha sul suicidio la medesima azione moderatrice»). Ma questi luoghi non devono far dimenticare altri luoghi che rivelano un approccio maggiormente «culturalista», né far dimenticare la logica individualista che, anche per Durkheim, presiede alla minore «consistenza» della Chiesa protestante.

e austero del «libero esame» a quello narcisistico e insulso che ci è comunemente noto⁸, nelle più varie combinazioni con la tenuta delle relazioni organizzate, delle comunità, delle parentele.

Mi sembra, in conclusione, che anche l'attualizzazione dell'analisi di Durkheim debba essere fatta tenendo conto delle difficoltà irrisolte del suo concetto di «integrazione». Quale prova della fallacia del modello durkheimiano Barbagli avanza la constatazione che «negli ultimi vent'anni circa» (in realtà, sulla base delle tavole statistiche che chiudono il volume, comunque dopo il 1991) il suicidio registra in Europa una decisa diminuzione e conclude dicendo che nessuno ragionevolmente potrebbe dire che il grado di integrazione nelle nostre società stia aumentando. Personalmente non saprei dire perchè stia accadendo questa caduta delle curve, ma non mi apparirebbe strano (irragionevole) pensare che almeno per una parte sia qui l'effetto finale della progressiva eclissi dell'individualismo che fu tipico della borghesia colta europea fra '700 e '800, vale a dire, per esempio, del progressivo diffondersi di eterodiretti a svantaggio degli autodiretti, del crescente successo del narcisismo di massa, della stessa fortuna dell'inconsistenza dell'uomo «liquido», di una più generale (per fare un'altra citazione) «corrosione del carattere» dell'uomo flessibile: figure, queste, che sono state rese abituali da una influente saggistica sociologica e rimandano tutte a qualche idea di individualismo blando e perfino gregario (integrabile!), tutt'altro che l'individualismo in un certo senso eroico del libero esame e dell'imprenditore schumpeteriano (o del suicidio come pur biasimata volontà di potenza del già ricordato Schopenhauer); figure, infine, che dovrebbero essere precisate e indagate molto meglio di quanto abitualmente si faccia.

3. *Conclusioni*

Il libro di Barbagli è una opera di grande valore. Voglio dirlo nel modo più semplice e schietto. Credo che finalmente si potrà riprendere l'analisi di questa strana azione umana che è il suicidio a partire da un quadro complessivo che eviti ingenuità sia psicologiche sia sociologiche. È un'opera che permette riflessioni e congetture e, nello stesso tempo, le ammaestra e le rende prudenti. Innanzitutto libera la nostra capacità di comprensione dalla tentazione di trovare una qualche ragione univoca e ci sollecita a una analisi multivariata (non solo ovviamente

⁸ Non riesco a fare a meno di ricordare quel *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani* di Leopardi (1824, inedito pubblicato la prima volta nel 1906) dove si oppone, ai paesi europei più avanzati, caratterizzati da una «società stretta», vale a dire ricca di relazioni e di scambi, la miseria italiana di una società di ironici impenitenti individualisti.

in senso statistico). Se nella mia nota ho insistito in primo luogo sulla necessità di distinguere fra logica delle istituzioni e logica motivazionale (ho potuto così avanzare l'ipotesi che è decisiva l'alternativa fra istituzionalizzazione e non istituzionalizzazione delle varie pratiche di suicidio *ex ante*⁹), e se in secondo luogo ho insistito sulla opportunità di una rilettura di Durkheim che sia anche imperniata sul *problema* dell'individualismo (proponendo che sia tipico di un ordine sociale individualistico non dipendere da un bisogno di istituzionalizzazione del suicidio), spero così di avere anche mostrato come sia fruttuoso il dialogo con un libro che è, appunto, di grande valore.

Molti temi sono restati fuori dalla mia lettura. In particolare ho trascurato di indagare come nell'analisi di Barbagli e nella limpida tipologia che presenta (egoistico: contro di sé e a favore di sé; altruistico: contro di sé e a favore di altri; aggressivo: a favore di sé e contro altri; di lotta: a favore di altri e contro altri) scompaia il tipo durkheimiano di suicidio anomico. È noto che già altri hanno trovato insussistente la distinzione fra egoistico e anomico. Intravedo che il motivo che ha indotto Barbagli a escludere il tipo di suicidio anomico è nella difficoltà di ridurre l'anomia a livello motivazionale (i 4 tipi previsti sono tutti, come ho detto, a livello delle motivazioni individuali). Forse è una difficoltà superabile, in particolare se si riflette sull'altra variabile che, accanto alla «integrazione», Durkheim mise in campo, la variabile «regolamentazione» – aprendo così la via per concettualizzare, accanto al suicidio anomico, anche quello cosiddetto «fatalistico»: la prima di queste due variabili sembra avere, lo abbiamo visto, un carattere più marcatamente «strutturale», anche se non esclude aspetti «culturali», la seconda, potremmo dire semplicemente, viceversa. Tale gioco fra «strutturale» (come mera modalità di fatto di organizzazione delle pratiche) e «culturale» nasconde probabilmente, in modo simmetrico, la stessa alternativa motivazionale/istituzionale su cui ho insistito. Spero di poter scrivere ancora qualcosa a proposito di *Congedarsi dal mondo* e di questi non ancora ben chiariti problemi concettuali.

⁹ Esistono ovviamente istituzioni che trattano il suicidio quando già è avvenuto, dunque, potremmo dire, *ex post*: per esempio le regole delle religioni cristiane sulla sepoltura dei suicidi: anche queste mostrano, a mio parere, che laddove le si pratica non si teme una evidenziazione pubblica dell'atto deviante di togliersi la vita – bensì lo si tratta, lo si manipola, lo si etichetta come devianza, tutt'altro che renderlo illusoriamente conforme alle norme sociali e così quasi cancellarne il significato.

Norme, credenze, significati: una risposta

di MARZIO BARBAGLI

Ringrazio Giuseppe Bonazzi, Luisa Leonini e Franco Rositi per aver discusso con me di *Congedarsi dal mondo*, prima nelle aule dei dipartimenti di sociologia di Torino e di studi sociali di Milano e ora sulle pagine di questa rivista. Le questioni che i miei tre colleghi sollevano sono di tale ampiezza e importanza che non è certo possibile, con lo spazio attualmente a disposizione, dare loro una risposta esauriente. Credo tuttavia che possa essere utile, per noi e per i lettori, individuare i punti di dissenso e iniziare a discuterne.

Congedarsi dal mondo non è un libro su Durkheim né tanto meno contro di lui: è un libro sul suicidio in Europa, in Asia (o più esattamente in India e in Cina) e in Medio Oriente in un lunghissimo arco di tempo. Per questo, prende in considerazione e discute le tesi solo di uno dei molti Durkheim che conosciamo: l'autore de *Il suicidio* (e non, ad esempio, quello de *Le forme elementari della vita religiosa*), così come tiene conto dei lavori dei numerosissimi sociologi, antropologi, storici e psicologi che si sono occupati di questo tema. Aggiungo, per rispondere a una domanda (forse solo retorica) di Bonazzi che non si occupa neppure «del problema teorico di definire la natura della società in cui la fenomenologia del suicidio si colloca» e non avanza dunque una teoria generale della società alternativa a quella di Durkheim. Ciò non toglie che *Congedarsi dal mondo* proponga una chiave interpretativa diversa dell'enorme massa di dati e di fatti di cui disponiamo sui suicidi: quella culturale. Ma proprio da qui nascono alcuni dissensi.

Per la verità, tutti e tre i miei colleghi concordano nell'attribuire un ruolo rilevante ai fattori culturali nella spiegazione delle variazioni nello spazio e nel tempo delle forme e della frequenza delle morti volontarie. Tuttavia, essi usano in modo diverso il concetto di cultura (di per sé assai vago, e che è stato definito e ridefinito centinaia di volte dagli studiosi di scienze sociali). Forse perché influenzati dall'autorevole tradizione parsonsiana, due di loro lo impiegano per riferirsi quasi esclusivamente ai valori e alle norme. È questa la strada seguita da Bonazzi, che, ricostruendo le tesi del mio libro, parla solo di norme; si chiede se non vi sia qualche relazione fra «la quantità e il potere vincolante» di queste e il loro «contenuto»; afferma (parlando del *sati*) che il concetto di norma «sottintende una conformità generalizzata». Seppure in modo meno evidente, anche Rositi segue lo stesso modello o almeno lo fa in una delle sue argomentazioni più importanti. Leonini si rifà invece alla mia stessa impostazione.

In *Congedarsi dal mondo* ho seguito, nella definizione e nell'uso del concetto di cultura, la strada percorsa dagli studiosi che, nell'ultimo trentennio, hanno fatto un notevole sforzo intellettuale per salvare

questo concetto, «sia depurandolo da tutte le scorie intellettuali che nel corso del tempo erano andate incrostandolo, sia lavorando a un suo affinamento analitico»¹⁰. In una nota dell'introduzione ho citato tre di questi studiosi (Clifford Geertz, Ann Swidler e Paul J. DiMaggio), ma il loro elenco è assai più lungo¹¹.

La mia stella polare è stata la famosa definizione di Clifford Geertz: la cultura è una rete di significati nella quale restano impigliati gli esseri umani che l'hanno tessuta. Per questo, nell'analisi dei fattori culturali che hanno influito sulle variazioni nello spazio e nel tempo dei tassi e delle forme di suicidio, ho preso in considerazione non solo le norme e i valori, ma anche le credenze, gli schemi cognitivi e i sistemi di classificazione, i significati e i simboli a disposizione degli attori che fanno parte di un gruppo o di una società, in un determinato periodo storico. Per questo, ho cercato di ricostruire i repertori culturali che, in tempi e in luoghi diversi, hanno definito e limitato le possibili scelte degli individui riguardo al suicidio: il modo e la scena in cui esso viene compiuto, i significati che gli vengono attribuiti, le spiegazioni delle cause e delle conseguenze, i riti che lo precedono e lo seguono.

Così, per fare un esempio, il mutamento culturale che, secondo l'ipotesi che propongo nel mio libro, provocò in Europa, fra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento, l'inizio del grande aumento del numero di suicidi (durato per oltre due secoli) non riguardò solo il contenuto delle norme che, dopo aver condannato a pene severissime coloro che osavano togliersi la vita, divennero sempre più clementi, ma anche la rete di significati attribuiti alla morte volontaria, nel corso dei secoli, dagli uomini e delle donne vissuti in Europa. Lentamente, nel corso del Seicento e del Settecento, partendo dagli strati più colti delle aree centro-settentrionali, si smise di pensare che il suicidio fosse riconducibile a cause sovranaturali, alle tentazioni e alla possessione diabolica, alla mancanza di fede in Dio, e si iniziò a attribuirlo a fattori naturali, prima alla malinconia, al cattivo funzionamento degli organi ipocondriaci (la milza, il fegato, la vescica e l'utero), poi a disfunzioni cerebrali e del sistema nervoso e a ritenere che chi si toglieva la vita fosse preda non di Satana, ma della follia e della demenza.

È questa diversa impostazione che mi pare ci aiuti a capire alcuni dissensi fra me e due dei miei colleghi. Il primo riguarda il *sati*, argomento del quinto capitolo. Per secoli, i viaggiatori europei che hanno assistito a questo rito si sono chiesti, increduli e indignati, perché tante vedove indiane si immolassero sulla pira del marito. All'opposto di loro,

¹⁰ M. Santoro e R. Sassatelli (a cura di), *Studiare la cultura*, Bologna, Il Mulino, 2009, p. 13.

¹¹ Per il punto di vista di questi studiosi si veda l'importante volume di M. Santoro e R. Sassatelli già citato.

Bonazzi si domanda perché esse fossero così poche. «È vero – scrive – che il tasso dei suicidi delle vedove indiane appare incomparabilmente alto rispetto ai criteri nostrani, ma è anche vero che le vedove che affrontavano il sati erano un'eccezione. Forse più che parlare di norma, concetto che sottintende una conformità generalizzata, era opportuno parlare di un ideale che, come la santità, è additato a modello ma (fortunatamente) solo pochi eletti vi accedono».

In realtà, a incoraggiare le vedove indiane a uccidersi dopo la morte del marito non era un ideale, ma una vera e propria norma, che prevedeva delle sanzioni per chi rifiutava di seguirla. È un errore tuttavia pensare, quando si analizza l'influenza dei fattori culturali, che solo le norme contino e che solo queste informino e spieghino l'agire individuale. Grande importanza hanno anche le credenze e gli schemi interpretativi. In India si pensava ad esempio che la morte del marito fosse provocata da un peccato commesso dalla moglie nel corso della propria vita o in quella precedente. Si credeva inoltre che una donna diventasse vedova non dopo la morte fisica del marito, ma solo dopo che questo era stato cremato e dunque che la sposa che saliva sulla pira restasse unita a lui in matrimonio per sempre.

Ma sia le norme che le credenze venivano interpretate in modo diverso dagli uomini e dalle donne della grande India. Tanto è vero che il *sati* è nato nella casta dei guerrieri del Nord e solo dopo molti secoli è comparso fra i bramini, assumendo un significato diverso. In seguito, quest'uso è stato ripreso dalle popolazioni di altre caste e altre regioni. Ma, nonostante questo, fino a quando non è stato vietato dalle autorità inglesi, esso è sempre stato più frequente nelle caste più elevate e nelle zone settentrionali.

Del resto, anche seguendo un'impostazione teorica diversa, non è difficile spiegare perché «solo» una parte delle vedove indiane si togliesse la vita. Contrariamente a quanto sembra pensare Bonazzi, le norme, persino quelle del codice penale, vengono spesso violate. Sappiamo ad esempio che, almeno nell'ultimo secolo e mezzo, nei paesi occidentali, una gran numero di giovani maschi ha commesso almeno un furto in quella delicata fase della vita che va dai quindici ai venticinque anni. Per ridurre o annullare il potere dissuasivo delle norme, alcuni hanno fatto e fanno ricorso alle cosiddette «tecniche di neutralizzazione». I fattori che influiscono sulla probabilità che una norma non venga rispettata sono numerosi e in questa sede non è possibile menzionarli. Vale però la pena di ricordare che la scelta degli individui dipende anche dal confronto fra costi e benefici. «Gli uomini violano le norme – scriveva già Aristotele in *La retorica* – quando pensano che non saranno scoperti o che, se saranno scoperti, non subiranno una punizione o che, se la subiranno, la pena sarà inferiore al guadagno». È inutile sottolineare che per le donne indiane nessuna pena, neppure la minaccia del disprezzo e dell'isolamento sociale, poteva far dimenti-

care quel beneficio di incommensurabile valore che potevano ottenere violando la norma: la salvezza della vita.

Il secondo punto di dissenso riguarda il ruolo del cristianesimo nel creare o nel rafforzare le differenze esistenti, fra occidente e oriente, riguardo al repertorio culturale delle forme di morte volontaria. Leonini e Rositi sono rimasti colpiti, come me, dal suicidio aggressivo e di vendetta praticato in molte società pre-industriali fuori dall'Occidente e, come me, ritengono che né nell'Europa di oggi né in quella di cinquecento o mille anni fa esso fosse istituzionalizzato. Ma a differenza di Leonini (mia e di altri studiosi), Rositi pensa che neppure nell'Europa pre-cristiana vi fosse traccia di questa forma di morte volontaria. A sostegno della sua tesi cita due prove. In primo luogo, un libro di Karol Modzelewski sulla storia delle popolazioni germaniche e slave, in cui non si fa cenno a questa pratica. In secondo luogo, il fatto che (come sostengo in *Congedarsi dal mondo*), quando in Europa entrò in crisi quel complesso di norme, di credenze e di categorie interpretative (di origine cristiana) che per secoli avevano scoraggiato gli uomini e ancor più le donne che risiedevano in questo continente dal togliersi la vita, aumentò il numero dei suicidi egoistici (e probabilmente anomici), ma non comparvero all'orizzonte quelli aggressivi e di vendetta.

Il fatto che Karol Modzelewski non faccia riferimento a questa forma di morte volontaria non prova molto, per il buon motivo che, come ho ricordato nel mio libro (p. 16), essa è così estranea alla nostra tradizione che gli esploratori e i mercanti europei hanno stentato a riconoscerla, anche quando ve ne erano tracce nei paesi che visitavano, e gli studiosi (soprattutto gli storici del diritto e gli etnologi) hanno iniziato ad analizzarla solo alla fine dell'Ottocento. Tanto è vero che questa forma di suicidio è stata completamente ignorata da Durkheim.

Il problema, mi pare, è che Rositi fa riferimento solo alle norme. Egli cioè sostiene che, a differenza che in India e in Cina o nelle innumerevoli società pre-industriali sulle quali abbiamo informazioni, nell'Europa precristiana non sono mai esistite norme sociali che prevedessero qualche tipo di pena nei confronti di chi spinge una persona a togliersi la vita, trattandola ingiustamente o facendola soffrire. Egli scrive infatti: «nella nostra tradizione culturale questo modo di uccidersi è *sulla scena pubblica* pressoché sconosciuto, vale a dire non prevede alcun riconoscimento istituzionale, né alcuna rappresentazione cerimoniale» (sottolineatura nel testo). E più avanti che in Europa non vi è mai stata alcuna «messa in scena pubblica, né le corrispondono principi pubblici di giustificazione e di comprensione».

Per la verità, norme di questo tipo sono esistite in Irlanda, fino a quando non si è pienamente affermato il cristianesimo (e su questo Rositi concorda). Gli storici del diritto e gli etnologi che, nell'ultimo ventennio dell'Ottocento e nel primo del Novecento, hanno condotto ricerche in questo campo sono rimasti colpiti dalle straordinarie so-

miglianza fra il *troscad* irlandese e il «sedersi in *dharna*» indiano. Ma cosa avveniva nelle altre parti d'Europa? Norme che, come il *troscad*, prevedessero sanzioni per chi spingeva qualcuno a uccidersi non sono probabilmente esistite. Ma ciò non toglie che, anche in altre parti dell'Europa pre-cristiana, il suicidio aggressivo e per vendetta abbia avuto un ruolo di rilievo.

Ricordando i due suicidi per vendetta di Aiace e di Didone, ai quali ho fatto cenno nel mio libro, Rositi rileva che «in entrambi i casi letterari non viene immaginata una risposta pubblica né nella trama è inserito un effetto sociale reale». Ma un secolo fa, Gustave Glotz, dopo aver elencato molti casi di suicidi per vendetta avvenuti nell'antica Grecia, concludeva dicendo: «vi è stata dunque un'epoca dove non era un gesto poetico uccidersi piangendo: "Omnibus umbra locis adero: dabis, improbe, poenas"» (1904, 65). E trentacinque anni dopo, in un saggio ben documentato, Marie Delcourt (1939), ha mostrato che nell'antica Grecia il suicidio per vendetta era ben noto.

La vasta documentazione di cui disponiamo sulle società di caccia e raccolta, pastorali e agricole di vari continenti fa pensare che il suicidio aggressivo e di vendetta fosse possibile anche quando coloro che ne facevano parte avevano in comune alcune griglie interpretative e alcune credenze. Si pensava cioè che avesse senso togliersi la vita per vendicarsi di qualcuno perché, non avendo il potere di farlo in vita, si attribuiva questo compito o ad un essere sovranaturale o alla possibilità di diventare un fantasma e di non dare più pace al colpevole. In queste società, come in molte zone dell'Europa pre-cristiana, queste forme di suicidio venivano commesse in pubblico, imprecaando contro qualcuno o facendo comunque capire chi era il vero responsabile di quest'atto. La comunità era talmente consapevole dell'esistenza di questa forma di vendetta e temeva a tal punto il fantasma vendicatore del suicida che celebrava vari riti per tenerne lontana la minacciosa presenza, mutilando il cadavere o buttandolo in fiume. È questa la tesi di Gustave Glotz (1904, 66) che ricorda come, nel IV secolo, gli ateniesi tagliassero la mano ai suicidi, sotterrandola lontana dal cadavere. Il fatto, ricordato da Rositi, che, quando la cultura del cristianesimo è entrata in crisi in Europa, i suicidi di vendetta e aggressivi non siano comparsi non prova che non siano mai esistiti, ma solo che si basassero su un sistema di griglie interpretative e di credenze che non potevano riemergere in un momento in cui era in corso il processo di secolarizzazione e di medicalizzazione della morte volontaria e si stavano affermando schemi esplicativi del tutto diversi.

Tutto fa dunque pensare che la nascita e la lenta diffusione del cristianesimo abbiano prodotto un impoverimento ed una semplificazione del repertorio culturale delle forme di suicidio, introducendo in Europa, anche in questo campo, una netta discontinuità con il passato e accrescendo le differenze fra quest'ultima e i paesi asiatici. Citando

Goody (1983), Leonini ricorda giustamente che questo è avvenuto anche riguardo ai modelli di famiglia e di parentela.

Naturalmente, ciò non vuol dire che tutto possa essere ricondotto al cristianesimo, al suo sviluppo e al suo declino, e alle differenze fra questa e le altre religioni. Leonini avanza due altre grandi ipotesi esplicative, sulle quali varrebbe la pena di continuare a fare ricerca. La prima riprende la classica contrapposizione fra cultura della colpa e cultura della vergogna, proposta più di mezzo secolo fa da Ruth Benedict (ma solo accennata nel mio libro). La seconda richiama la distinzione fra religioni monoteiste e non, perché «discrimina tra un'idea della vita umana come appartenente a Dio e non al singolo, e un rapporto delle persone con una pluralità di spiriti e divinità spesso in conflitto fra loro».

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Appadurai, A.
 1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press; trad. it. *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Roma, Meltemi, 2001.
- Barbagli, M.
 2009 *Congedarsi dal mondo. Il suicidio in Occidente e in Oriente*, Bologna, Il Mulino.
- Benedict, R.
 1946 *The Crysantenum and the Sword*, Boston, Houghton Mifflin; trad. it. *Il crisantemo e la spada. Modelli di cultura giapponese*, Milano, Rizzoli, 1968.
- Boudon, R.
 1984 *La place du désordre Critique des théories du changement social*, Paris, PUF; trad. it. *Il posto del disordine. Critica delle teorie del mutamento sociale*, Bologna, Il Mulino, 1985.
- Counts, D.
 1980 *Fighting Back Is Not the Way: Suicide and the Women of Kaliai*, in «American Ethnologist», 7, 2, pp. 332-351.
- Delcourt, M.
 1939 *Le suicide par vengeance dans la Grèce ancienne*, in «Revue de l'histoire des religions», XL, 119, pp. 154-171.
- De Vos, G.
 1973 *Some Observation of Guilt in Relation to Achievement and Arranged Marriage*, in G. De Vos (a cura di), *Socialization for Achievement: Essays on the Cultural Psychology of the Japanese*, Berkeley, University of California Press.
- Durkheim, E.
 1897 *Le suicide: étude de sociologie*, Paris, PUF; trad. it. *Il suicidio. L'educazione morale*, Torino, Utet, 1969.

- Fabietti, U
2001 *Storia dell'Antropologia*, Bologna, Zanichelli.
- Geertz, C.
1973 *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books; trad. it. *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, 1987.
- 1988 *Works and Lives: The Anthropologist As Author*, Stanford, Stanford University Press; trad. it. *Opere e vite*, Bologna, Il Mulino, 1990.
- Glutz, G.
1904 *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grece*, Paris, Albert Fontemoing.
- Goody, J.
1983 *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *Famiglia e matrimonio in Europa*, Roma-Bari, Laterza, 1991.
- Halbwachs, M.
1930 *Les causes du suicide*, Paris, Alcan.
- Lebra, T.
1976 *Japanese Pattern of Behaviour*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- Modzelewski, K.
2008 *L'Europa dei barbari. Le culture tribali di fronte alla cultura romano-cristiana*, Torino, Bollati Boringhieri (ediz. polacca 2004).
- Pizzorno, A.
1962 Introduzione a Emile Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, Milano, Edizioni di Comunità.
- 2008 *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*, Milano, Feltrinelli.
- Rositi, F.
2005 *Note sulla sociologia comprendente*, in M. Borlandi e L. Sciolla (a cura di), *La spiegazione sociologica*, Bologna, Il Mulino.
- Santoro, M. e R. Sassatelli (a cura di)
2009 *Studiare la cultura*, Bologna, Il Mulino.

