

Europa

«Morire all'estero»: vivere e rappresentare la morte nella comunità degli immigrati italiani del Canton Vaud, Svizzera

Annamaria Fantauzzi

EHESS, Parigi Cultrice della materia Antropologia Culturale, Università di Torino

Celeste è questa/corrispondenza d'amorosi sensi,
celeste dote degli umani;
e spesso/ per lei si vive con l'amico estinto/
e l'estinto con noi
(U. Foscolo, *I Sepolcri*, vv. 29-33)

Immigrato/emigrante tra continuità e cambiamento

Anche in quei particolari momenti della vita umana, che sembrano caratterizzati da elementi universalmente condivisibili, il processo migratorio interviene modificandone non solo la percezione ma anche i dispositivi con cui vengono vissuti e ritualizzati. Ciò avviene nel vivere e nel pensare la morte, la quale, pur essendo divenuta il nuovo «tabù» della società contemporanea, per antonomasia l'impensabile nell'immaginario sia individuale sia collettivo (Vovelle, 2000; Ariès, 1977), tuttavia continua a essere connotata da un particolare apparato rituale.

Secondo un'ottica specificatamente antropologica, la morte è da intendersi non solo come evento biologico ma soprattutto come fenomeno sociale e culturale, che investe la vita e il comportamento di un'intera comunità: Hertz (1907) ha infatti dimostrato come essa rappresenti un momento in cui si trasforma l'identità sociale dell'individuo scomparso, nel trapasso dalla comunità dei vivi a quella dei morti, tramite processi oggi definiti di tanato-metamorfosi (Remotti, 2006; Favole, 2003).

L'analisi qui proposta si concentra sulla valutazione delle pratiche rituali relative al commiato funebre messe in atto dalla comunità di immigrati italiani del Canton Vaud¹, nel tentativo, da un lato, di comprenderne le dinamiche del «pensare» e «vivere» la morte lontano dal Paese di origine e, dall'altro, di definirne i cambiamenti rispetto al sapere tradizionale.

La ricerca² ha messo a fuoco un duplice ambito tematico: prima di tutto, sono state analizzate le dinamiche dell'immigrazione italiana nel Canton Vaud, nella consapevolezza di studiare soggetti in una condizione di ibridismo religioso e culturale, nei quali convivono la tradizione importata dalla regione d'origine, l'incontro con la cultura del Paese di approdo, la creazione di una terza identità, risultante dal connubio delle due precedenti, attraverso un processo di adattabilità o di opposizione alle logiche locali. In secondo luogo, è stata indagata la tematica della morte e l'insieme dei dispositivi rituali messi in atto da una comunità come risposta alla perdita di un suo membro, nel tentativo di superare quella «crisi del cordoglio» (De Martino, 1958), da esso generata³.

La coincidenza di questi due ambiti di ricerca ha consentito di indagare, inoltre, all'interno di una macro dimensione (l'immigrazione italiana in Svizzera), la micro dimensione della vita privata e domestica dell'immigrato, messa in causa dal processo migratorio.

Immigrazione e tanatologia: metodologie e presupposti teorici

I due ambiti tematici sono stati indagati tramite una ricerca teorica, seguita da una etnografica, incentrata sull'osservazione partecipante e sul contatto diretto con gli interlocutori, individuati all'interno di gruppi dalle caratteristiche omogenee (stessa regione di provenienza e, generalmente, periodo d'emigrazione)⁴. «Interlocutori privilegiati» sono stati gli immigrati di prima generazione giunti in Svizzera tra gli anni cinquanta e settanta da quelle regioni (Sicilia, Sardegna, Campania e Lucania) in cui demologi e antropologi hanno rilevato, sin dai primi anni del Novecento, la presenza di un ricco e complesso apparato rituale relativo al cordoglio funebre.

Relativamente alle traiettorie e alle dinamiche migratorie di cittadini italiani di prima generazione, l'esame di alcune indagini (Marengo, 1996, 1995), svolte nel Canton Vaud, ha messo in luce il fondamentale ruolo giocato dalla donna, soprattutto meridionale, giunta nel cantone tra gli anni cinquanta e sessanta a seguito di un ricongiungimento familiare. Queste donne sembrano rimarcare una certa continuità con la tradizione del Paese di emigrazione, in contrasto con gli elementi innovativi, dettati dal Paese di accoglienza; foriere del sapere tradizionale, hanno cercato di radicare la cultura di appartenenza anche nelle seconde e terze generazioni.

Ciononostante, già nella seconda fase d'emigrazione, 1970-1980, si è verificata una maggiore apertura ad accogliere le nuove istanze della cultura di accoglienza, da parte sia delle «nuove» donne (giunte anche sole nel cantone e differenti per grado di istruzione e aspettative professionali) sia delle seconde generazioni, che, «se non cercano d'annullare il ricordo delle origini, ne fanno sovente un'esigenza politica» (Catani, 1983, p. 53), rifiutando, alterando o conciliando «il patrimonio culturale» dei genitori con quello di una società «altra» di cui, tuttavia, si sentono maggiormente parte.

L'incontro tra la comunità degli immigrati e la società di accoglienza richiama quelle categorie antropologiche che definiscono l'incontro tra due cosmologie di credenze differenti (il «noi», foriero di un sistema culturale avallato dalla tradizione, e il «loro», recepito come identità altra, minaccia alla costruzione della propria) e sollecita il confronto anche tra due distinte forme di religione e di prassi rituale: da un lato, il sapere tradizionale (proprio degli immigrati soprattutto dell'Italia meridionale), dall'altro, una ritualità più laica, legata a una realtà multiculturale, economicamente avanzata, come l'attuale Canton Vaud. Relativamente al secondo ambito tematico, il vasto apparato di pratiche rituali, concernenti i riti funebri propri della tradizione italiana, è divenuto il metro di paragone per la valutazione di elementi di continuità o di rifiuto del sapere tradizionale nel processo migratorio.

A questa serie di considerazioni è stato necessario accostare una riflessione sui cambiamenti che l'evento «morte» sta subendo nella società attuale, in cui gli studi tanatologici rivelano il progressivo andamento del rito del commiato verso una sorta di autonomizzazione e spersonalizzazione all'interno della sfera individuale (Sozzi, 2001; Tartari, 1996). A ciò si aggiunge l'introduzione di elementi innovativi nelle tradizionali pratiche funebri: durante il rito del commiato, si ricorda lo scomparso, si suonano le musiche e i brani da lui preferiti, si creano cimiteri virtuali in cui crescente diventa la preferenza della cremazione sulle forme tradizionali di sepoltura (Sozzi, 2001; Santaner, 2000): «In una società sempre più globalizzata in cui il senso della comunità locale dei vivi si va progressivamente indebolendo [...] anche i luoghi comunitari dei morti (i cimiteri) rischiano di scomparire» (Favole, 2003, p. 52).

Dal lutto sociale al lutto privatizzato: la continuità di una tradizione

La morte resta a tutti gli effetti un fenomeno intimo e familiare, ancor di più quando la si vive nel Paese di immigrazione. Questa è l'idea che la maggior parte degli interlocutori⁵ riferisce: soprattutto per i defunti di prima generazione, se la famiglia dell'immigrato abita a Losanna, si tende a seppellire lì il corpo del defunto; qualora, invece, la famiglia abbia ancora dei parenti in Italia, il corpo viene quasi sempre rimpatriato⁶. Il nucleo familiare dell'immigrato, dunque, re-

sta il primo interprete dell'evento «morte», la cui centralità è sempre riservata al corpo del defunto e a quell'«amorosa corrispondenza di sensi», di ispirazione foscoliana, per la quale non si rinuncia all'organizzazione di un rito funebre che rinvigorisca il legame tra i parenti vivi e l'estinto.

Il fondamentale ruolo riservato al rituale funebre sembra essere un tratto distintivo dell'immigrato italiano che «tiene particolarmente al funerale; è disposto persino a fare un mutuo per far avere al proprio parente un rito bello e ben vissuto» (Flavio, funzionario delle *Pompes Funèbres Officielles* di Losanna). La centralità conferita alla cerimonia funebre e la scelta, soprattutto della prima generazione, del rimpatrio hanno spinto le pompe funebri a creare un vero e proprio «mercato della morte all'italiana» (bare piuttosto costose, che ritraggano scene bibliche o riportino intarsi particolari, immagini del defunto sull'annuncio mortuario, inumazione alla presenza di tutta la famiglia, Figg. 1-5). Il contrasto è generalmente netto, qualora si parli del funerale di un immigrato italiano e quello di un abitante svizzero: la prassi rituale sembra segnare, dunque, una contrapposizione di carattere etnico e culturale. Alle manifestazioni (urla, pianti, invocazioni del nome del defunto) dell'immigrato italiano si contrappone il pudore, la riservatezza e l'impersonalità del rituale imposto dalla società elvetica.

Secondo Geertz, non solo le idee ma anche le emozioni dell'uomo sono dei «manufatti culturali» (Geertz, 1973, p. 32), invero la cultura influenza e muta il carattere persino dei sentimenti più naturali; anche in questo caso, significa



Figure 1-2. Le bare maggiormente scelte dalle famiglie italiane, dall'agenzia delle *Pompes Funèbres Officielles*, Losanna (foto di A. Fantauzzi)



Figure 3-4. *Annunci funebri su 24heures*

Figura 5. *Urna di defunto italiano al Centre funerarie de Montoie, Losanna (foto di A. Fantauzzi)*

«culturalizzare» il dolore, contenerlo entro forme che non manifestino la differenza con la società d'accoglienza (Figg. 6-9).

Indossare l'abito nero e mantenere un certo decoro, non solo durante la cerimonia funebre ma anche nei giorni successivi, era costume radicato in numerose zone, principalmente rurali, del meridione d'Italia e dell'area mediterranea in generale, in cui, soprattutto la donna si faceva interprete di intense, parossistiche manifestazioni del dolore, talora artificiale, talaltra reale. Molti interlocutori, soprattutto uomini, hanno ribadito come sia scomparsa quasi totalmente la consuetudine di portare l'abito nero in segno di lutto tra le donne immigrate anche di prima generazione:

Al mio paese gli uomini portavano una striscia nera sul braccio e sul petto, le donne si vestivano di nero anche per tre, quattro mesi. Qui non esiste niente di questo anche se so che pure al mio paese sta scomparendo. Cioè, gli uomini si vestono nor-



Figure 6-7. Tomba araba e tomba ebrea, Cimiterò Bois, Losanna



Figure 8-9. Tombe svizzere e italiane, Cimiterò Bois et Montone, Losanna
(foto di A. Fantauzzi)

mali e le donne, solitamente, con abito scuro... qui, anzi, qualcuna, il giorno dopo il funerale del marito, anche di rosso! (Santino di Palermo).

La perdita di questi segni esteriori, contrassegno di uno specifico sapere tradizionale, si manifesta come la messa in crisi dell'appartenenza stessa, di una «domesticità» del mondo che in-forma la vita e lo spazio di azione dell'individuo e del suo gruppo.

Non avviene, tuttavia, soltanto un ridimensionamento, se non uno svuotamento dei segni esteriori e del loro significato originario (per cui il nero non rappresenterà più la morte e il lutto), ma mutano anche i tempi e gli spazi del «vivere la morte». A Losanna la pratica rituale, che precede la cerimonia funebre, non avviene mai a casa del defunto ma si svolge in ospedale (qualora la persona muoia lì) o nelle *chapelles*, allestite appositamente all'interno dei cimiteri. Ciò costituisce il motivo di maggiore critica dell'italiano nei confronti di quanto stabilito dalla legge del cantone. La salma non può essere portata a casa e soltanto raramente i parenti più prossimi si occupano della sua preparazione. Nella maggior parte dei casi, invece, le famiglie consegnano ai funzionari delle pompe funebri gli abiti più eleganti, «il vestito della domenica, insomma» (Flavio, funzionario delle *Pompes Funèbres Officielles* di Losanna), con i quali il morto viene preparato ed esposto nella «chambre mortuaire» del cimitero scelto per la cerimonia. Non c'è possibilità di vegliare il morto prima della sepoltura, se non in orari prefissati, nella camera mortuaria, dove affluiscono molte persone, soprattutto se il morto è una persona nota, conosciuta dalla comunità (Figg. 10-11).



Figure 10-11. Allestimento di una camera mortuaria e di un trasporto funebre di un immigrato italiano (foto di P.F. Sauter)

Se il morto muore in casa, si dice che ha avuto una fine più serena. Qui non esiste assolutamente la veglia di notte. Al mio paese, la gente entra e esce e tu non puoi andare neppure a dormire. Le donne stanno lì, insomma vicino al morto, che pregano e che dicono il rosario. I vicini portano qualcosa da mangiare, fanno il caffè, offrono qualche biscotto a tutte le persone che sono venute a trovare la famiglia del morto. I parenti del morto non fanno niente dentro casa ma sono sempre aiutati (Clelia di Teano, gestrice del Circolo Italiano di Losanna).

La morte, vissuta in ospedale o nelle strutture pubbliche, appare, dunque, «mauvaise», cattiva, impersonale, nei suoi confronti l'immigrato nutre sentimenti di dispiacere e, talora, di rabbia: la «domesticità» nella preparazione del defunto e l'intimità del nucleo familiare nella veglia e nell'accompagnamento della salma perdono quella centralità che detengono nella prassi tradizionale:

È una fortuna se ti muore in casa. Altrimenti non te lo puoi neanche riprendere dall'ospedale. Qui la morte è vista come paurosa, mette paura insomma. Mentre in Italia la morte è qualcosa di naturale, va vissuta come un evento che fa parte della vita, quindi è bello stare vicino al proprio morto fino alla fine (Paola di Trento).

A ciò consegue il fatto che non sono usuali visite in casa della famiglia del defunto, ma

al massimo ci si va nei giorni dopo. Se [il morto] è della Colonia italiana, allora alcuni membri vanno a trovare la famiglia e, se è morto il marito, si fa una piccola colletta per aiutare la moglie e i figli che sono rimasti ... ma nessuno ti porta il caffè o lo zucchero o ti cucina come succede da noi. Sei tu, solo, con i tuoi parenti (Santino di Palermo).

Manca quel senso di aggregazione e di partecipazione comunitaria propria della maggior parte dei paesi italiani di provenienza, in cui la comunità «deve» partecipare al lutto di ogni famiglia (Di Nola, 1995; De Martino, 1958), condividendone, in modo più o meno spontaneo, il dolore. In tal senso, quella concezione hertziana della collettività della morte, che accompagna il lutto sociale, cede il posto alla solitudine di un lutto privato, in cui, se da un lato, il senso di sradicamento diviene ancora più forte – «preferisco morire nel mio Paese. Qui si muore da cani e mosche» (Vittorio di Palermo) – dall'altro, per alcuni, si rivela come un salvifico allontanamento da una tradizione imposta, eccessivamente vincolante: «Nel mio paese la cerimonia è troppo stucchevole! Intervengono troppi uomini e troppe donne che ti baciano a destra e a sinistra e non hai pace. Preferisco la maniera meno esagerata degli svizzeri» (Carmine di Ferrandina).

La partecipazione della comunità all'evento funebre si evince sin dall'annuncio mortuario: non esistono manifesti, né campane che «suonano a morto»⁷,

ma la notizia viene data dal giornale, dove si pubblicano solitamente il nome e il cognome del defunto, la data di nascita e di morte, il luogo e l'ora della cerimonia funebre, la dichiarazione delle volontà dei parenti di accettare fiori oppure piccole offerte in denaro e la procedura del rituale funebre, in particolar modo, se seguirà al rito quella che viene definita la *colation*⁸.

Di chiara tradizione protestante, praticata in tutta la Svizzera (Marengo, 1995; Meyer-Sabino, 1987; Di Carlo, 1986), la *colation* prevede che i parenti del defunto, dopo il rito del commiato, invitino tutti i presenti a un ristorante per offrire loro un piccolo banchetto *un verre d'amitié*. Con il tempo, questa consuetudine è stata adottata anche dagli immigrati italiani, come a ricordare il consòlo e il banchetto⁹ propri del sapere funebre tradizionale: se alcuni continuano a rifiutarla poiché «sembra che dopo che hai interrato qualcuno, festeggi... ci manca solo la musica! È come un'offesa per il morto» (Santino di Palermo), altri, invece, più propensi al cambiamento o, perlomeno, all'accettazione di nuove influenze, affermano che questa usanza può essere un mezzo per prolungare il momento di condivisione tra le persone intervenute al rito funebre, tra le quali sono presenti anche parenti venuti dall'Italia. Gli stessi, soprattutto negli ultimi anni, iniziano anche a preferire la cremazione all'inumazione «per comodità» e costi, avendo inoltre la possibilità di conservare a casa propria (in Italia o in Svizzera) i resti del caro estinto.

Assimilare per integrare

La *colation*, il contegno, il pianto somnesso, la sobrietà delle pratiche culturali e la privatizzazione delle stesse rappresentano quella che gli immigrati definiscono «la maniera degli svizzeri», della quale, tuttavia, anche gli italiani hanno iniziato ad adottare alcuni elementi, soprattutto negli ultimi dieci anni. Scelta politica, compromesso civile, necessità? Nonostante la percezione della diversità rispetto al proprio costume, l'immigrato avverte l'esigenza di assimilare le sue pratiche a quelle della cultura d'accoglienza,

perché sei in un Paese che ti ospita e ti adegui! Non vuoi farti riconoscere come italiano, lo straniero, diciamo pure... il solito italiano che urla e grida. Qui ti impongono di non piangere: all'ospedale, nella camera mortuaria, in chiesa. Ti devi contenere! Quando è morto mio suocero, mia suocera si è contenuta davanti alla bara, piangeva piano. Appena siamo entrati in macchina, dopo il funerale, ha gridato, ha pianto tanto, si batteva con le mani le gambe e diceva cose che non ho capito bene, ma, *voilà*, in macchina, quando nessuno di questi [gli svizzeri] la potevano vedere (Giusy di Agrigento).

Il cordoglio, in tal senso, non determina più quel tratto distintivo tra generi e fasce d'età, per il quale le donne anziane abitualmente erano le più esposte a

manifestazioni parossistiche di lutto, ma obbliga anche loro a un tentativo di astensione e di contenimento: «Ci si abitua alla riservatezza e al pudore del Paese che ti ospita. Solo le donne piangono, mai gli uomini! Però, quando muore un giovane, allora è straziante, è uguale all'Italia, anche gli uomini piangono» (Clelia di Teano).

La società di accoglienza impone, tuttavia, non solo un codice di comportamento e di decoro, permeato profondamente dal carattere minimalista e discreto del credo protestante-calvinista, ma anche il rispetto di prassi burocratiche, secondo le quali la cerimonia funebre deve essere interamente amministrata da un *maître de cérémonie*. Questi, abitualmente, il giorno della cerimonia, dopo aver preparato la salma e aver allestito la camera ardente, dirige il corteo degli astanti, ricorda l'appuntamento nei diversi luoghi in cui il rito sarà svolto e la volontà espressa dai familiari riguardo agli «onori».

Significa che tutti quelli che hanno partecipato al funerale devono passare davanti ai parenti più stretti del morto, che stanno al primo banco. Questi a volte vogliono l'abbraccio o la stretta di mano, altre volte niente. Quindi *le maître*, prima del rito, dice che la famiglia non vuole le condoglianze o le vuole; forse lo fanno per vedere chi c'è, quando li vai a baciare (Roberto di Trieste).

Questo atteggiamento contrasta fortemente con la viva partecipazione e la vicinanza anche fisica, corporea che, in molte regioni, soprattutto del Sud d'Italia, viene espressa al momento delle «condoglianze». Ciononostante, l'effetto stesso dell'assimilazione alle pratiche culturali e la tensione verso l'auspicata integrazione nella società di accoglienza fanno sì che un atteggiamento più riservato e distaccato sia interpretato come indice di maggior rispetto per il dolore altrui e di un più intimo «viver la morte», che alcuni immigrati iniziano a preferire alle abitudini del Paese d'origine.

L'appartenenza a determinate prassi culturali, tuttavia, non scompare mai completamente, soprattutto nel bisogno del contatto con il corpo del defunto e nella persistenza di una rappresentazione sacra dell'evento «morte»: infatti, contrariamente a quanto avviene per gli svizzeri, gli italiani cattolici tendono sempre a baciare la bara o a poggiarvi, per un istante, la mano, accompagnandola fino al luogo dell'inumazione, dove non mancano mai fiori, oggetti cari al morto e la sua fotografia, che è del tutto assente sui tumuli dei defunti svizzeri protestanti. La centralità del volto, considerato «une image du moi délinée selon certains attributs sociaux approuvés et néanmoins partageables» (Goffman, 1974, p. 9), è un tratto caratteristico della comunità italiana: l'immagine che domina gli annunci mortuari, le bare con il pertugio che permette di far vedere ai connazionali almeno il viso del defunto rimpatriato, la decorazione della bara che spesso reca, durante il trasporto, la foto del morto, rimarcano l'importanza

della corporeità e l'idea che qualcosa sopravviva al momento della dipartita¹⁰. Inoltre, l'immigrato italiano «sceglie» la cerimonia religiosa con liturgia e omelia (durante la quale anche amici e parenti intervengono a completare le parole del prete in ricordo del defunto), mentre gli svizzeri, soprattutto se di religione protestante, optano per il solo rito del commiato, accompagnato da un breve sermone dell'ufficiante e una musica, rock o leggera, preferita dal defunto, al posto dell'*Ave Maria*, maggiormente presente nelle cerimonie degli italiani.

Ridimensionamento o sradicamento culturale?

Come si è visto, soprattutto gli immigrati italiani di prima generazione, provenienti dalle regioni meridionali, tentano di mantenere le proprie tradizioni intatte, in una sorta di rielaborazione culturale e sociale adattabile anche al Paese di accoglienza. Per loro, il «morire altrove» è rifiutato, concepito come il venir meno alle proprie radici culturali e identitarie. Questo immigrato è colui che non si è mai sentito pienamente parte della vita svizzera, se non nel contesto lavorativo e che, per questo, incarna un corpo che lavora, che non prova emozioni differenti da quelle che la società d'accoglienza gli impone: così anche per la morte, da vivere necessariamente in solitudine e in silenzio, contro gli spasmi parossistici e la socialità che caratterizzavano il rito nel Paese d'origine.

È pur vero che, come accade oggi agli stranieri immigrati in Italia, mentre il Paese di provenienza affronta un processo di sviluppo e di cambiamento culturale, esso non viene percepito nella dimensione migratoria. Se, infatti, certe abitudini e pratiche culturali sono andate scomparendo in alcune zone del sud Italia, nel Paese di immigrazione (quando possibile) si tende a riproporle, sia per marcare la propria appartenenza a contatto con l'alterità, sia per colmare quella «presenza silenziosa» denotata da nostalgia e spaesamento. Sebbene il Canton Vaud sia divenuto oggi multiculturale, data l'alta percentuale anche di immigrati africani e indiani, la comunità italiana resta, tuttavia, una delle prime presenti sul territorio. Essa ha «italianizzato» certe strutture e luoghi della società svizzera (aziende, associazioni, luoghi di culto), trasportando alcune eredità culturali del Paese di provenienza attraverso un'identità «diasporica»¹¹, caratteristica soprattutto delle prime generazioni.

La problematica trova una differente prospettiva con gli immigrati di seconda generazione¹², i quali, volendo integrarsi per quanto possibile nella società di accoglienza, rimuovono ogni manifestazione di diversità culturale, vista come dissonante rispetto al contesto sociale di vita quotidiana, attraverso una dinamica di omologazione alla cultura dominante. Comprensibilmente, dunque, essi tentano di non dare continuità al sapere tradizionale dei propri genitori ma di accogliere gli elementi di innovazione, propri della società svizzera.

Impoverimento culturale e sradicamento? O, al contrario, meticciamento e integrazione? Questa riflessione si rivela quanto mai attuale, se si pensa ai nuovi migranti presenti nel cantone e all'interessante accostamento, in un medesimo cimitero, di una bara cristiana, di una ebraica e di una terza musulmana. Ciò aprirebbe certamente il campo a una nuova indagine etnografica, in cui anche il vivere e il pensare la morte rappresenterebbero dinamiche sociali d'affermazione del sé e del gruppo di appartenenza, in un dicotomico rapporto di continuità e di cambiamento culturale.

Note

- ¹ Cantone francofono della Svizzera sud-occidentale, con capitale Losanna. Secondo i dati statistici forniti dal Service Cantonal de Recherche et d'Information Statistiques (SCRIS) e relativi al periodo della ricerca, su una popolazione di 644.097 residenti nel Canton Vaud, di cui 183.338 residenti stranieri, 29.794 erano italiani.
- ² La ricerca, svolta dall'ottobre 2004 al luglio 2005, sotto la supervisione della professoressa S. Mancini (DIHSR, Université de Lausanne), è stata finanziata dal Ministero degli Affari esteri italiano e dalla Confederazione Elvetica. Si ringraziano tutti coloro che hanno contribuito allo svolgimento e alla realizzazione della stessa.
- ³ Si tenga conto della differenza terminologica tra «lutto» e «cordoglio»: il primo è inteso come l'«insieme delle pratiche sociali e dei processi psichici suscitati dalla morte di una persona», mentre il secondo indica le «reazioni interiori e psicologiche della morte e il periodo più o meno lungo attraverso il quale i luttuanti tornano all'equilibrio psichico e sociale» (Di Nola, 1995, p. 394).
- ⁴ Un primo nucleo di interviste è stato rivolto ai membri delle associazioni di migranti (i circoli «Nuraghe» della comunità sarda, «Giovanni Verga» di quella siciliana), tramite l'ausilio di alcune istituzioni, considerate tuttora punti di riferimento dell'immigrato italiano (la CLI, il Consolato Italiano e la Missione Cattolica di Losanna e Renens, una cittadina a cinque chilometri da Losanna, che conta la percentuale più alta di italiani, tra gli immigrati residenti). Ulteriori interviste sono state rivolte ai funzionari delle pompe funebri ufficiali di Losanna, del Centre Funerarie de Montoie e del Cimitero du Bois-de-Vaux oltre che ai responsabili religiosi della Missione Cattolica, al presidente dell'INCA e della CLI. In questi incontri è stato prodotto un cospicuo materiale audio-visivo che ritrae alcune dinamiche osservate *in fieri*, che meglio illustrano i cambiamenti apportati al sapere tradizionale e gli atteggiamenti di risposta al processo di assimilazione.
- ⁵ Si tracciano qui i risultati complessivi della ricerca, mettendo in luce soprattutto quelle dinamiche che ben illustrano i processi di cambiamento o di continuità nella cultura rituale, legata all'esperienza del morire nel paese di immigrazione. Si cerca di riprodurre, *verbatim*, alcuni frammenti di interviste, tenendo conto del carattere orale delle stesse e rispettandone, per quanto possibile, la lingua originale. Degli

- interlocutori, cui si lascerà ampio spazio, si indicherà soltanto il nome e la località di provenienza.
- 6 «Oggi, il 70 per cento circa degli anziani si fa rimpatriare, prima si arrivava anche al 90 per cento. I giovani, che sono nati qui da genitori italiani, solitamente vengono sepolti qui» (Flavio, funzionario delle *Pompes Funèbres Officielles* di Losanna).
 - 7 Una sostanziale differenza, relativa allo svolgimento dei rituali funebri e valida tanto nelle regioni italiane quanto in alcune località svizzere, intercorre tra i piccoli paesi e l'ambiente urbano: nei primi, il costume del vivere collettivamente la morte è certamente più radicato, accanto a un vasto apparato di riti tramandati; nel secondo, si lascia spazio a un lutto «privatizzato», ristretto alla famiglia nucleare e a pochi conoscenti (Tartari, 1996; Sozzi, 2001).
 - 8 «La maggior parte degli italiani decidono di mettere una croce e la foto stampata. Gli annunci messi dagli italiani sono più belli di quelli degli svizzeri. Questo costa molti soldi ma loro ci tengono. L'annuncio, solitamente pubblicato su «24 heures», viene poi rimesso nel bollettino della parrocchia, soprattutto se è la missione cattolica di Losanna. Uno legge l'annuncio e poi avverte *tous les autres*» (Flavio, funzionario delle *Pompes Funèbres Officielles* di Losanna).
 - 9 Il consòlo è «la presentazione alimentare alla famiglia dei luttuanti» mentre il banchetto rappresenta «la presentazione alimentare dei luttuanti al gruppo» (Di Nola, 1995, p. 523).
 - 10 Indicativo è il fatto che, il 2 novembre, le tombe dei defunti italiani sono particolarmente affollate e che le visite degli italiani al cimitero, durante tutto l'anno, sono più frequenti rispetto a quelle delle altre nazionalità presenti nel cantone.
 - 11 Con «identità diasporica» si connota quel legame tra immigrati e paese d'origine che si esplica attraverso continui contatti telefonici e postali, frequenti visite e ritorni (Appadurai, 2001; Boi e Radhouan, 2003; Bhabha, 2006).
 - 12 Non sono stati qui presi in considerazione gli italiani di recente immigrazione, coloro che, terminati gli studi in Italia (laurea e, talora, dottorato di ricerca e/o master), cercano e trovano migliori condizioni lavorative in territorio svizzero (Ginevra, Neuchâtel, Berna, Losanna, Zurigo) come impiegati nel settore della ricerca e didattica universitaria e nei servizi diplomatici.

Bibliografia

Appadurai, Arjun (2001), *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi.

Ariès, Philippe (1971), *Storia della morte in Occidente dal Medioevo ai nostri giorni*, Milano, BUR.

– (1977), *L'homme devant la mort*, Paris, Editions du Seuil.

Audenino, Patrizia e Corti, Paola (2000), *L'emigrazione italiana*, Milano, Fenice.

Bhabha, Homi K. (2006), *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi.

Bloch, Maurice e Parry, Jonathan (1982), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, Cambridge University Press.

Boi, Paola e Radhouan, Ben Amara (a cura di) (2003), *I volti dell'altro: letterature della diaspora e migranti*, Cagliari, AV.

Caforio, Antonella (2000), *Il ritorno collettivo dei morti: itinerari folkloristici nell'universo simbolico della morte*, Milano, I.S.U. Università cattolica.

Catani, Maurizio (1983), «Gli emigranti: Dai valori localistici alla planetarizzazione dell'individualismo occidentale», *La Ricerca Folklorica*, 7, pp. 53-62.

De Gubernatis, Angelo (1890), *Storia comparata degli usi funebri in Italia e presso gli altri popoli Indo-Europei*, Milano, F.lli Treves.

De Martino, Ernesto (1955), «Il periodo di lutto rituale presso i popoli indoeuropei», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXVI, pp. 126-30.

– (1958), *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Torino, Boringhieri.

Di Carlo, Angelo e Serena (1986), *I luoghi dell'identità. Dinamiche culturali nell'esperienza di emigrazione*, Milano, F. Angeli.

Di Nola, Alfonso Maria (1995), *La nera signora: antropologia della morte*, Roma, Newton Compton.

Douglas, Davies (1997), *Death, Ritual and Belief: the Retic of Funery rites*, London, Cassell.

Faeta, Francesco e Malabotti, Marina (1980), *Imago mortis. Simboli e rituali della morte nella cultura popolare italiana*, catalogo di mostra, Roma, De Luca.

Favole, Adriano (2003), *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Roma-Bari, Laterza.

Fibbi, Rosita e Piguet Etienne (1995), *La contribution des immigrants au développement de leur pays d'origine, le cas des italiens de Suisse*, Paris, OCDE.

Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Book.

Goffman, Erving (1974), *Les rites d'interaction*, Paris, Les Editions De Minuit.

Hertz, Robert (1907), «Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort», *Année Sociologique*, X, pp. 48-137.

Huntington, Richard e Metcalf, Peter (1979), *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lombardi Satriani, Luigi Maria e Meligrana, Mariano (1982), *Il ponte di San Giacomo*, Milano, Rizzoli.

Europa

Marengo, Marina (1995), «Il ruolo della donna nel processo migratorio», *Geotema «Tra moderno e post-moderno: la natura della rappresentazione geografica»*, 1, pp. 103-14.

– (1996), «Immigrazione al femminile: le italiane del Canton di Vaud», in Cortesi, G. e Gentileschi, L.M. (a cura di), *Donne e geografia. Studi, ricerche, problemi*, Milano, F. Angeli.

– (1998), «Les trajectoires migratoires entre mythes et nouvelles identités. L'exemple des italiens du Canton de Vaud (CH)», *Colloque CLUSE «Les défis migratoires à l'aube du troisième millénaire»*, Neuchâtel, 10-11 settembre.

Mauss, Marcel (1921), «L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens)», *Journal de Psychologie*, 18.

Meyer-Sabino, Giovanna (a cura di) (1987), *La generazione della sfida quotidiana. Studio sulla condizione dei giovani italiani in Svizzera*, Roma, ENAIP.

Ostuni, Maria Rosaria (a cura di) (1989), *Studi sull'emigrazione. Un'analisi comparata*, Atti del Convegno Storico Internazionale – Biella 25-27 settembre, Milano, Electa.

Remotti, Francesco (a cura di) (2006), *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamorfosi*, Milano, Mondadori.

Santaner, Marie Abdon (2000), *Polvere o cenere? Sepoltura e cremazione*, Padova, Messaggero.

Sayad, Abdelmalek (2002), *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Milano, R. Cortina.

Sozzi, Marina (a cura di) (2001), *La scena degli addii. Morte e riti funebri nella società occidentale contemporanea*, Torino, Paravia Scriptorium.

Tartari, Manuela (a cura di) (1996), *La terra e il fuoco: i riti funebri tra conservazione e distruzione*, Roma, Meltemi.

Thomas, Louis Vincent (1975), *Anthropologie de la morte*, Paris, Payot.

– (1980), *Le cadavre. De la biologie à l'anthropologie*, Bruxelles, Complexe.

Vovelle, Michel, (2000), *La morte e l'Occidente: dal 1300 ai giorni nostri*, Bari, Laterza.

Wicker, Hans-Rudolf (a cura di) (2003), *Les migrations et la Suisse: résultats du programme national de recherche «Migrations et relations interculturelles»*, Zurigo, Seismo.