

Costruire continuità.

Agentività, presenza e vita secolare nella Carelia settentrionale (Finlandia)

Marja-Liisa Honkasalo

professore di Antropologia medica, Division of health and society, University of Linköping (Finlandia)

[marja-lisa.honkasalo@liu.se]

1. Introduzione

In una ricerca che sto conducendo in Finlandia, nella Carelia settentrionale⁽¹⁾ (HONKASALO M.L. 2003, HONKASALO M.L. - HINKKANEN R. 2001) – un'area caratterizzata da una presenza endemica di malattie cardiache – è emerso un dato fondamentale: l'*incertezza*, della vita e dei modi di viverla. Si tratta di una questione centrale che risulta alla base della esperienza quotidiana della malattia. Come punto di partenza di questo scritto scelgo uno specifico dettaglio etnografico, che può dare conto di una versione *emica* dell'*incertezza*. Discutendo di malattie cardiache, alcuni miei informatori usavano dirmi che *non l'avevano ancora ricevuta* (*en ole saanut sitä vielä*). In finlandese il verbo "*saada*" significa letteralmente ricevere/ottenere, e quindi la frase assumeva un significato piuttosto forte. Ricevere, ottenere un infarto? Era qualcosa di cui spesso ridevamo insieme: come sarebbe stato *ricevere* un infarto? Ma l'uso dell'avverbio *ancora*, era un elemento che mi spingeva a riflettere ulteriormente su questo punto. Forse vedevano le malattie come parte integrante, piccola o grande, della vita, uno dei suoi elementi costitutivi? Oppure ritenevano che infermità e malattie fossero da qualche parte ad attenderli? Come in agguato, lungo il sentiero della vita, per fare di ogni passante una vittima.

Nella contingenza della vita quotidiana, anche le capacità di controllo degli informatori e i sistemi sociali di sicurezza erano in qualche misura condizionati da morbilità e mortalità endemiche. La società offriva molte occasioni di insicurezza. Eppure c'era un modello di certezza che rimaneva alquanto immutato negli anni, almeno fin dove può arrivare la memoria. Essi sapevano che in una certa fase della vita la gente si ammala, "riceve"

una malattia di cuore e, dopo qualche tempo, ne muore. Gli informatori conoscevano bene la progressione delle cardiopatie. Avevano visto molti ammalarsi e morire. Pertanto queste malattie erano accettate come parte della società. Tale conoscenza contribuiva alla instaurazione di una particolare fiducia nella *certezza* biologica dei loro stessi corpi. La gente, cioè, sapeva che quel modo di morire poteva essere anche il loro, di questa possibilità si era sicuri, come dello scorrere del sangue nelle vene. Nel mezzo della contingenza della vita, questo sapere consentiva loro di guardare alla fine, alla maniera in cui sarebbero morti. In questo modo si andava creando un modello di buona morte, culturalmente condiviso, una morte legittimata nell'universo simbolico della loro cultura (BERGER P. - LUCKMANN T. 1966).

Nella vita moderna hanno assunto grande importanza alcuni enormi cambiamenti socioculturali: l'impatto di una velocissima globalizzazione e, localmente, il problema dell'incertezza inteso come aspetto dell'esperienza sociale connessa alla crisi del *welfare state*. La malattia è uno spazio in cui la fragilità e l'imprevedibilità della vita sono di grande importanza sia in senso ontologico, esperienziale e intersoggettivo, sia in senso sociale e politico. Spesso tale esperienza è stata concettualizzata come sofferenza, nei termini propri dell'antropologia medica.

In questo articolo, focalizzo l'attenzione sulle modalità attraverso cui la gente cerca di scoprire radici e continuità nella contingenza della vita, e sulle forme di attribuzione di un senso alla malattia e alla morte, nel contesto di una periferia finlandese estremamente rarefatta dal punto di vista socioculturale: la Carelia settentrionale⁽²⁾. Rifacendomi alla teoria demartiniana della *crisi della presenza* (DE MARTINO E. 1958, 1959), mi concentrerò in particolare sull'agentività [*agency*] delle donne, sui loro tentativi, a livello micro, di *aggrapparsi a un mondo che sembra cadere in frantumi*. Questo appiglio sembra determinarsi attraverso aggiustamenti del concetto di tempo e spazio, effettuati sia agendo nella vita quotidiana sia memorizzando il passato condiviso. Nei suoi lavori de Martino si è riferito al contesto rituale della vita religiosa popolare, in questo scritto, rivisitando la sua teoria, proverò invece a interpretare alcuni problemi della vita secolare.

2. Sofferenza, contingenza e "crisi della presenza"

«Ciò che è avvenuto è la perdita, e il fatto di perdere ancora... nessuno può davvero sopportarlo. L'anno scorso hanno portato via il nostro ufficio po-

stale e adesso dicono che non effettueranno più la rimozione della neve in quest'area. Abbiamo circa 80 cm di neve ogni inverno, come si può vivere qui [se i servizi pubblici saranno abbandonati?...]. Muoiono in molti, qui, ogni anno. Ora sono rimaste circa cinque case, delle decine un tempo abitate. Muoiono di infarto, soprattutto uomini. Com'è possibile? Lo scorso Natale un uomo del vicinato morì all'improvviso di emorragia cerebrale. Da dove vengono queste malattie? Cosa sono? Non sarà che qui la vita è troppo stretta (*ahasta*), perché si è costretti a vivere da soli? Non c'è altra via d'uscita che pregare. E chiedere al Signore: dobbiamo continuare in queste sofferenze o ci darai un po' di conforto?»

Cos'era questo "*ahas*" (stretto/angusto), che significava? Nella lingua finnica il termine ha un doppio significato. Oltre a "stretto/angusto/costipato", in forma verbale esso ha la connotazione di ansia, "*ahistaa*", l'essere in preda all'ansia. Ho cercato di capire il significato di "*ahas*" in relazione al termine opposto: pieno/ricco/voluminoso, qualcosa di animato, pieno di vita. "In verità un tempo la vita era piena", usavano dire le donne. Ma ciò accadeva nel passato, quando tutti gli abitanti del villaggio lavoravano insieme: "quando facevamo le cose insieme", quando il villaggio era ancora unito e vivente. Nella "piena vita" di ciascuno fiorivano la vivacità e l'animazione dell'essere-nel-mondo. Ma, si diceva, questa pienezza esisteva nel passato, era accaduto molto tempo fa. L'opposto di questo "pieno" sarebbe poi stato il vuoto, la deficienza, la mancanza. Questo era il modo delle donne di definire la loro vita, quando la vita è "*ahasta*".

Ma quella vita piena di un tempo non poteva forse essere ugualmente angusta, "*ahas*", nel senso di essere "costipata", "affollata", come quando ci sono tante persone intorno, troppi bambini, parenti, troppo lavoro e tante preoccupazioni? Era proprio così, rispondevano le donne, ma l' "*ahas*" che ora le rende ansiose è diverso. In qualche modo lo spazio vitale si è rimpicciolito, i confini della vita sono troppo ravvicinati e tutto appare più limitato e stretto. È precisamente questo genere di "*ahas*" che le rende ansiose. Ora che metà della popolazione è andata via, l'area è sempre più vuota, la vita più fragile e le possibilità di andare avanti nel proprio mondo sono sempre più scarse.

2.1. Sofferenza, passione e agentività

La nozione emica di "*ahas*" può essere aperta teoricamente attraverso il concetto di sofferenza. Nel dibattito attuale in antropologia medica, la sofferenza è definita dai limiti della capacità di dare significato, come una situazione di tolleranza dell'intollerabile (KLEINMAN A. 1992). È il lato oscuro

dell'esperienza di vita ai margini della significanza, è il «risultato dei processi di resistenza [...] al flusso vissuto dell'esperienza» (KLEINMAN A. 1992: 174). Nella letteratura antropologica anglosassone, il concetto di sofferenza ha due significati. La sofferenza è: (a) il contenuto fenomenologico di una situazione insopportabile nei mondi morali locali; (b) una categoria culturale che riconduce in un unico spazio un insieme di problemi umani che hanno origine e conseguenze in circostanze sociali devastanti (KLEINMAN A. - DAS V. - LOCK M. 1996: 1). Al cuore della sofferenza vi è l'incertezza della vita. L'incertezza è vista come un contenuto di sofferenza più o meno ontologico (KLEINMAN A. 1995: 125-126). Kleinman ritiene che le persone incontrino l'incertezza come «un lato oscuro dell'esperienza», in situazioni angoscianti di afflizione, nelle quali vivono al limite delle loro capacità sociali di azione e di difesa.

Le prospettive aperte dalla nozione di sofferenza tendono a illuminare la questione dei confini e dei legami tra il mondo e il sé. Nel tentativo di sfuggire alla minaccia dell'imprevisto, gli esseri umani creano legami con il mondo e fra loro, nelle relazioni intersoggettive o attraverso "il lavoro della cultura" (OBEYESEKERE G. 1990). Nascono strutture sociali, come le istituzioni, o anche reti e connessioni create dagli esseri umani nelle loro interazioni quotidiane. Quello che Kleinman intende per sofferenza riecheggia il pensiero fenomenologico del rapporto fra il soggetto corporeo e il mondo, retto da una trama di intenzioni. Siamo legati al mondo, stretti ad esso in un intreccio di fili, e così il mondo è unito a noi (MERLEAU-PONTY M. 1962: XIII). In questo articolo, concentro l'attenzione proprio su tali legami e sulle trame create dagli esseri umani.

Nelle interpretazioni anglosassoni della sofferenza una questione centrale riguarda le *passioni* e la loro *sopportabilità*. Cercherò di andare oltre questo punto nella teorizzazione della sofferenza per mostrare come intrecci, reti e legami siano soggettivamente modellati e ricostruiti nelle situazioni sociali. Come *agiscono* le persone per creare i legami? In questo preciso punto emerge la questione dell'agentività, che occorre prendere in seria considerazione in rapporto alla sofferenza. Le persone agiscono con l'obiettivo di costruire legami, appigli e prese sul mondo e, nelle situazioni di minacciosa incertezza, fanno sforzi intersoggettivi per andare avanti.

Il contributo teorico di Ernesto de Martino per quanto riguarda la teoria della *crisi della presenza*⁽³⁾ e dell'agentività umana è cruciale. Secondo de Martino, alcune circostanze naturali e strutturali possono rendere la vita molto precaria e minacciosa, e in questo genere di situazioni l'individuo può venirsi a trovare esposto al rischio di perdere *la presenza*, cioè di smar-

rire la capacità di essere un agente attivo nel mondo e nella storia. Con l'espressione *crisi della presenza* egli intende una situazione caratterizzata da una minacciosa perdita della agentività storica⁽⁴⁾, un rischio di non essere più nel mondo, di non esserci⁽⁵⁾. Interpreto de Martino e il suo pensiero sull'agentività nei termini di *avere una presa sul mondo*. La presa non è già data, ma è incessantemente *fatta e ri-fatta* dalle relazioni intersoggettive che caratterizzano il mondo umano. Per de Martino, in un mondo in cui la presenza non è decisa né garantita una volta per tutte, si è sempre impegnati nel processo di costruzione e mantenimento di sé, e il mondo stesso è coinvolto nel dramma.

De Martino è particolarmente interessato allo studio dei rituali magico-terapeutici. Anziché scivolare nella mera passività, la magia costituisce un veicolo per l'agentività, poiché consente di intervenire traducendo la passività in attività, introducendo, così, il potere modellante della cultura (DE MARTINO E. 1958). È su questo punto che voglio sottolineare l'importanza di de Martino per la ricerca etnografica nella moderna società secolare, e in particolare per lo studio della sofferenza umana. Secondo de Martino l'azione nel mondo umano è il cuore stesso dell'esistenza umana, il suo "essere-agito-da" (DE MARTINO E. 1958: 98). Lo lascio parlare direttamente:

«Esserci nel mondo, cioè mantenersi come presenza individuale nella società e nella storia, significa agire come potenza di decisione e di scelta secondo valori, operando e rioperando sempre di nuovo il mai definitivo distacco dalla immediatezza della mera vitalità naturale e innalzandosi alla vita culturale: lo smarrirsi di questa potenza, il venir meno alla stessa interiore possibilità di esercitarla, costituisce un rischio radicale che rispetto alla presenza impegnata a resistere senza successo all'attentato si configura come esperienza di essere-agito-da, dove l'essere-agito coinvolge la totalità della personalità e delle potenze operative che la fondano e la mantengono» (DE MARTINO E. 1959: 98).

Avendo condotto studi etnografici nell'Italia meridionale del dopoguerra, e in quanto storico delle religioni, de Martino si era interessato alla religione e alla magia popolare intese come tecniche culturali⁽⁶⁾, una serie di *mezzi* attraverso i quali le persone cercano di andare avanti nel loro fragile mondo, che rischia di cadere a pezzi a causa delle avversità della subalternità: povertà, angoscia, perdite incessanti e il potere di tutto il negativo. Formatosi all'approccio gramsciano alla cultura, i principali interessi di de Martino hanno riguardato i modi "molecolari" delle persone di mantenere una presa sul mondo, per esempio attraverso la varie pratiche minimali quotidiane che essi avevano inventato quando la situazione era loro sembrata senza speranza. Alcune di queste pratiche erano presen-

ti nella terapia o nei rituali del lutto osservati nelle aree rurali; altre erano presenti nella magia. La nozione di rituale – e di magia – include il compito di ricostituire e consolidare la presenza frammentata. Come serie di *atti culturali*, la magia interviene e reintroduce il potere modellante della cultura. Secondo de Martino, la cultura è praticare, fare e agire, attribuire una forma e un significato al flusso vitale, creare valore da ciò che passa oltre, nonostante noi o contro di noi; altrimenti «invece di far passare ciò che passa noi rischiamo di passare con ciò che passa» (DE MARTINO E. 1958: 20-21).

2.2. Crisi e agentività nella cultura secolare moderna

L'applicazione del pensiero demartiniano a uno studio della cultura contemporanea in Finlandia settentrionale apre importanti prospettive concettuali sulle esperienze della vita ai suoi margini, o in condizioni sociali dove la presa individuale sui propri mondi è a rischio di perdita. Quando ho pensato alla *crisi della presenza* e ai modi umani di garantirsi un appiglio sul proprio mondo di vita quotidiana, ho sentito il bisogno di un'apertura concettuale nei termini dell'intersoggettività e dell'agentività.

Terreno principale della mia etnografia è stata l' "agentività minimale" delle donne. Con questa espressione intendo un genere di agentività quotidiana che appare "minimale" allo sguardo etnografico, ma che è animata dalla potente intenzione di afferrare il mondo in un luogo e di assicurarsi l'appiglio ad esso. L'agentività ripetitiva e pratica delle donne appariva minimale solo in rapporto alla incommensurabile grandezza dei suoi obiettivi che, ritengo, fossero quelli di mantenere la propria presa sul mondo e quella dell'intera famiglia. Un obiettivo che ricorda gli scopi della pratica rituale che situa l'individuo in un luogo immaginario ed espande il tempo storico.

L'agentività femminile era caratterizzata dalla ripetizione, dall'agire pratico quotidiano, senza un obiettivo visibile di cambiamento, ma piuttosto votata a mantenere le condizioni di vita per andare avanti. Questo tipo di agentività era messa in opera nella vita quotidiana, nelle ripetitive attività femminili: cucinare, pulire, cuocere al forno, lavorare a maglia, essere impegnate in qualcosa per tutto il tempo. Ho provato a definire questa agentività "minimale" perché appariva tale non solo alla percezione etnografica, ma anche in rapporto ai fini simbolici dell'attività. Come può questo genere di agentività essere qualificata come tale? Sulla teoria sociale grava tuttora un pesante fardello weberiano che implica un'idea di agentività fondata sulla nozione di scelta razionale. La questione

dell'agentività è stata affrontata soprattutto come un agire razionale mirante a un *cambiamento* della situazione sociale. Nella mia ricerca le madri nordcareliane avevano da sempre preso parte a molte attività sociali dell'area: avevano costruito la società civile finnica insieme agli uomini ed erano state impegnate nella produzione, cospicua e magistrale, di splendidi oggetti d'artigianato. Ora le donne – che, anziane, in età da nonne, costituivano la gran parte delle mie informatrici – guardavano all'attività politica come a qualcosa che aveva perso ogni importanza nella loro vita: «*muttei ollu ennee nihe aika*». Nella ricerca sulle azioni e le routines quotidiane, alcuni autori hanno assunto la prospettiva concettuale della *resistenza*, altri hanno definito la corrispettiva agentività in termini di “cultura di contestazione” (LOMBARDI SATRIANI L.M. 1974, SCOTT J. 1985). Tali teorie sono risultate inappropiate nella mia prospettiva. È stato difficile per me riscontrare nell'agentività contenuti o temi rivolti contro l'autorità costituita o altri sistemi di potere. La mia etnografia non mi consente di aprire il concetto di agentività femminile in direzione di una teoria della scelta razionale, e nemmeno di orientarmi verso il concetto dicotomicamente opposto a questo, cioè l'agentività *abituale*, con il suo noioso compito di conservare la situazione presente (ALEXANDER J. 1982). Preferisco insistere piuttosto sul fatto che c'è qualcosa che va oltre la conservazione del presente, e che bisogna evidenziare. In ogni caso anche l'obiettivo del mantenimento della situazione presente potrebbe essere meglio compreso se inquadrato in una prospettiva diversa da quella della conservazione. Per esempio, la sociologa finlandese Eeva Jokinen ha studiato le scritture delle madri che tengono diari nei termini di un'agentività di costruzione del senso, un'agentività “significativa” (JOKINEN E. 1982). Scrivendo i diari in casa mentre accudivano i figli piccoli, le madri agivano continuamente per ordinare il proprio mondo e al tempo stesso continuare ad esserci.

In questo articolo, dunque, sono interessata sia all'agire pratico sia a quello votato alla produzione del senso. La mia domanda è: quale tipo di agentività è possibile quando la situazione di vita si configura più o meno come *sopportare l'insopportabile*?

Nella loro teoria fenomenologica dell'agentività Berger e Luckmann parlano di un'agentività *abituale* (BERGER J. - LUCKMANN T. 1966); da una tradizione differente, Giddens ci parla di un'agentività come flusso di interventi causali concreti o immaginati, messi in atto da esseri corporei nell'incessante processo degli eventi-nel-mondo. L'agentività per Giddens è il flusso continuo del comportamento (GIDDENS A. 1979: 55). Si avvicina a questo genere di teorizzazioni anche Bourdieu con il suo concetto di *habitus*

e il suo proposito di unire la struttura sociale all'agentività individuale, il corporeo e il mentale nell'azione umana. Anche la teoria fenomenologica dell'agentività di Hanna Arendt (ARENDR A. 1958) può offrire una possibilità per ripensare l' "agentività minimale" come agentività umana. Arendt pensa all'agentività umana come a qualcosa che includa nel suo nucleo la capacità di dare inizio nuovi processi – quel genere di processi che giungono a produrre fini e risultati inattesi. Per Arendt, l'agentività è sorprendente in molti modi: essa è di gran lunga più grande di quanto l'attore sociale stesso possa pianificare. La capacità dell'azione umana significa essere in grado di fare qualcosa che non sia progettato in anticipo, qualcosa di improbabile. Arendt si riferisce alla intersoggettività come a una preconditione e al tempo stesso un esito dell'agentività. Nello spazio intersoggettivo tra esseri umani si generano i loro specifici interessi mondani.

Ritengo che l'agentività femminile in Carelia settentrionale vada inquadrata nell'ambito dell'*ahas*, nei luoghi conflittuali caratterizzati da permanenza, continuità e tentativi di andare avanti. Con l'aiuto della lettura fenomenologica dell'agentività proposta da de Martino e Arendt, cercherò di comprendere quale tipo di agentività sia possibile in un mondo fragile, in una situazione sociale in cui la società appare in qualche modo lontana dalle persone.

3. Agentività minimale: conservare la presa, costruire continuità

Su cosa si agiva "minimalmente"? Con l'espressione "agentività minimale" vorrei designare non solo le attività tecniche domestiche, condotte in solitudine o in gruppi di donne (raccolgere bacche o funghi in autunno, lavare tappeti all'inizio dell'estate), ma anche le pratiche destinate a produrre senso. Per esempio, le donne *memorizzavano* il passato condiviso nel villaggio prendendosi cura degli antenati attraverso l'attenta custodia dei ritratti di famiglia nei cassetti.

3.1. Costruire continuità

L'attaccamento al luogo è centrale nel formare e nel mantenere la coerenza del sé e l'identità. Secondo de Martino, ciò che caratterizza la *crisi della presenza*, sono le circostanze sociali al di sotto delle quali il sé non è dato ma deve lottare tenacemente per stabilire la presenza (DI NOLA A. 1998). Avere presa sul proprio sé significa tentare di conservare l'equili-

brio fra l'attaccamento al luogo e quello alle persone. Uno spazio centrale e simbolico in questo significato è la casa. Essa si colloca nell'area di frontiera, poiché contiene sia il luogo sia la famiglia: è un' "idea localizzabile", come l'ha definita Mary Douglas (DOUGLAS M. 1991). Per Douglas «la casa è quel genere di luogo che acquisisce significato attraverso la pratica e, in quanto tale, va a formare parte del processo quotidiano di creazione del sé». Metaforicamente, quando le donne intendevano caratterizzare il proprio sé, parlavano della loro casa. E in fondo anch'io, da un punto di vista etnografico, osservavo le loro case e ascoltavo le loro storie in cerca di qualcosa che avesse a che fare col sé e l'identità. La casa era il simbolo forte di una buona vita, cioè di una vita *interamente* unita alla famiglia. Eppure la tensione si generava nella situazione presente, a causa del fenomeno della diaspora. I bambini non vivevano più in Carelia settentrionale, ma in Finlandia meridionale, e le madri avevano la loro casa nel villaggio senza possibilità di spostarsi. Nelle storie delle donne del villaggio, il loro sé non era, comunque, una nozione riferita a un'entità autonoma, così come il sé viene concettualizzato nella letteratura occidentale contemporanea, confinato nei limiti della propria pelle, ma qualcosa che si estendeva dal narratore verso la propria famiglia, con i figli ora viventi in Finlandia meridionale. Il sé "materno" poteva essere percepito come l'insieme degli elementi contestuali delle interazioni sociali emergenti in situazioni diverse. Esso includeva i legami di famiglia, ora frammentati e dispersi in aree lontane della Finlandia.

In genere le donne erano solite parlare al plurale riferendosi a se stesse come alle persone centrali della famiglia. La famiglia era descritta come l'unità che raccoglieva tutto e da cui tutto cominciava. Talora il pronome "noi" non si estendeva a includere tutti i figli viventi nella Finlandia meridionale, o in Svezia, e ciò rendeva le madri preoccupate tanto da non riuscire a dormire la notte. La diaspora, spezzando le famiglie, trasformava anche la casa e la maternità, rendendola in qualche modo strana, anomala, sospesa, monca e ridimensionata. Più vi era incertezza, più diventava importante la relazione tra i parenti e all'interno delle famiglie. Gli abitanti dei villaggi avevano diversi modi di conservare i legami con le loro famiglie – attraverso il telefono, le visite durante le vacanze, le fotografie, i regali continui, i ricordi condivisi ecc. – ma la minaccia di perdita era presente in ogni momento. Attraverso tali atti, i parenti e i vicini erano simbolicamente presenti, eppure essi *non c'erano*. La minaccia di perdere i legami che li tenevano insieme costituiva un rischio di dissoluzione del sé.

Le donne, specialmente le madri, ricordavano anche in forma plurale (PASSERINI L. 1996: 1). Mi sedevo spesso con loro a guardare gli album di famiglia, a parlare, ad ascoltarne i ricordi. Era il modo in cui le famiglie ricordano (HALBWACHS M. 1981 [1950]). Sembrava che nel mio terreno, all'interno delle famiglie, le madri fossero gli attori. Gli album di solito contenevano foto del passato comune delle famiglie e del villaggio. Foto commoventi, che descrivevano e legavano reciprocamente le due basi dell'identità: la famiglia era principalmente ritratta sullo sfondo del paesaggio, costituito ora dal villaggio ora dal cortile di casa. Ma in aggiunta ai molteplici album c'erano, in quasi tutte le case, foto di parenti esposte sugli armadi, sulle cassapanche, custodite nei cassetti. Foto di matrimoni, di bambini, foto multi colorate della scuola dei nipoti e alcune foto in bianco e nero dei membri della famiglia deceduti, di quelli morti in guerra. Erano tutti lì, a osservare, per essere ricordati, eppure prendevano anche parte alla vita sociale della famiglia. Le persone in foto erano presenze vive nelle discussioni, e spesso le madri si riferivano alle loro attività. Quei ritratti estendevano e rafforzavano le relazioni di famiglia e di parentela a due livelli. Le foto di matrimonio, così come le foto delle cerimonie di battesimo e dei nipoti in generale, legavano insieme i membri della famiglia. Ma i ritratti dei defunti collegavano i vivi a quelli dell'aldilà, *tuonpuoleinen*. Per i greco-ortodossi, l'icona sacra sulla parete di casa non è solo un ritratto, ma rappresenta una finestra sull'eternità. Solo una parte degli abitanti del villaggio erano ortodossi, ma credo che in ogni casa i ritratti sulle pareti e sulle cassapanche fossero usati per costruire legami fra i due mondi.

Da quanto descritto si può comprendere come i modi di agire odierni, comparati a quelli serbati nella memoria, mostrino una differenza che consente di elaborare quella distanza necessaria per rendere efficace il cordoglio.

Nei racconti, le informatrici più anziane spostavano la loro intenzionalità verso il passato, il tempo in cui tutto era migliore *perché c'erano tutti*. Nella prospettiva dei legami sociali penso che nell'atto di rimembrare fosse incluso, in un certo senso, anche il processo di *ri-membrare*, cioè di *tornare a essere membri* di un gruppo. Sentire la mancanza dei figli, delle figlie e dei nipoti, così come dei vicini, costituiva una *ri-membranza* immaginaria, la ricostruzione, cioè, attraverso il ricordo, della istituzione sociale della parentela e dei gruppi sociali dei villaggi careliani, un'area un tempo molto vivace.

3.2. Conferire un senso alle malattie

All'interno di un'area endemica, le cardiopatie assumevano un carattere strutturale. Non era inusuale descrivere la famiglia e i parenti in termini di malattie di cuore. Quasi ognuno aveva qualche esperienza personale di questo tipo, nella propria generazione, in quella precedente o successiva. Il mal di cuore assumeva così un significato di unificazione dei membri della famiglia.

Accadeva di frequente che gli informatori presentassero se stessi attraverso le foto di famiglia. Quando entravo nelle case, discutevamo identificando i personaggi e le loro storie a partire dalle foto esposte sullo scaffale. C'erano due tipi di foto: le più antiche, collocate in cornici colorate, degli anni '40 e '50 del Novecento; e le più recenti, le foto a colori dei nipoti. Passato, presente e futuro della famiglia era ritratto, e al centro si collocava la posizione dell'informatrice.

Alcune delle persone ritratte nelle foto più vecchie erano morte in guerra, altre di infarto o di qualcos'altro. Non tutte le morti erano dovute a cause violente. Le malattie restavano la causa più comune. Una volta una donna si presentò all'etnografa mostrando una foto della sua nipotina. Iniziò a parlare del proprio mal di cuore e poi di quello di sua figlia, morta da più di vent'anni. «Abbiamo la stessa malattia» diceva. Esse condividevano anche l'origine della malattia. Erano legate l'una all'altra dalla malattia. Che ancora le unisce, dopo averle separate.

Le malattie cardiache "corrono" nelle famiglie, si diceva spesso. Non raramente ho ascoltato storie in cui le malattie erano connesse a valori, specialmente al lavoro duro, valore centrale della mascolinità finnica. La capacità di lavorare duramente era connessa alla forza e al potere del corpo, e a una conseguente cardiopatia. In fondo morire di malattia cardiaca era segno di buona cittadinanza. In una famiglia i modi di morire costituivano un modello. Essi erano associati a uomini, forti, focosi e talora, se ubriachi, anche violenti. «Un grande uomo muore in un grande modo», si diceva. Per esempio, un informatore contava diversi parenti di varie generazioni morti di infarto. Tutti mentre lavoravano in campagna. Unica eccezione uno zio che era morto una domenica mattina mentre stava aiutando sua moglie nel lavoro domestico: montare le tende alle finestre. La malattia contribuiva a modellare una identità fondata su una perpetuazione della forza.

Le teorie in uso per dare un senso alle malattie di cuore erano modellate di elementi e discorsi appartenenti a diversi ambiti.

Un'eziologia cruciale tra gli informatori era espressa in termini di circostanze sociali e storiche, in particolare *jälkeenjääneisyys*, essere indietro con lo sviluppo. In Carelia settentrionale, la gente sosteneva che i fattori causali della morbilità e mortalità endemiche, erano connessi alle condizioni sociali trascorse e a quelle attuali, in particolare alle guerre ricorrenti che avevano ridotto la resistenza alle malattie; la vita nell'area di frontiera, essendo era percepita come un'esperienza di espropriazione (*osaton*), fondata su una pluralità di perdite. Queste cause di malattia (quando le persone non "conoscevano" le malattie cardiache) erano anche descritte nei vecchi poemi popolari e negli scongiuri raccolti in quest'area nei primi del Novecento (HONKASALO M.L. 2003).

Il fato, il destino, costituiva un'altra spiegazione. La gente diceva che il destino dei nordcareliani era di ricevere una malattia di cuore e morirne. Una spiegazione interessante, quasi una traduzione fatalista delle odierne teorie genetiche delle cause di malattia.

Anche se le continuità erano sottolineate nelle diverse teorie causali, l'enfasi sull'alterità non era infrequente. Tra le persone che erano evacuate dalla Karelia dopo la seconda guerra mondiale, ho avuto modo di raccogliere una teoria "etnica" della malattia. Un informatore ortodosso russo nato nei "villaggi orientali" della municipalità ed evacuato da lì in Carelia settentrionale con la sua famiglia dopo la seconda guerra mondiale, mi disse che «le malattie di cuore sono 'malattie dei finlandesi'». Anche se lui e la sua famiglia erano sempre stati finlandesi, egli faceva una sottile distinzione etnica tra i careliani e i finlandesi. «Noi non le conoscevamo [le malattie cardiache] qui a Porajärvi [il nome del villaggio in cui era nato e cresciuto]». Inoltre alla questione di "etnicità", egli aggiungeva la religione come proprio bagaglio teorico. Secondo alcuni informatori ortodossi, la loro religione poteva avere tre elementi di condizionamento in grado di far diminuire il tasso di morbilità per infarto. Anche se le persone con cui parlavo non erano attive nella parrocchia ma la loro religiosità era in qualche modo incastrata nella vita quotidiana. Un elemento importante era il significato della speranza e della fiducia, che essi ritenevano fosse più forte fra di loro. Il secondo era una più intensa interazione sociale e una maggiore capacità di fare rete fra gli ortodossi, e questo li teneva più in salute. In effetti un'attiva interazione poteva davvero essere causa di buona salute. In aggiunta alla religiosità essa aveva a che fare con la posizione di minoranza sociale della gente. La terza causa era la dieta. Fra gli ortodossi il pesce era usato più che tra i luterani. In passato, venerdì e mercoledì erano giorni di digiuno. Il pesce era servito anche nei giorni di alcuni santi. Ora non era più così, tranne che, forse, per pochi anziani.

4. De Martino e la società moderna

Tornando al punto di partenza per quanto riguarda i significati di certezza e di buona morte all'interno di un'area endemica, e ripensando agli esempi della mia ricerca etnografica in Carelia settentrionale, l'idea demartiniana della costruzione di significato intorno alle malattie rivela domini di sofferenza nei quali la questione centrale è *avere una presa sul proprio mondo*. La domanda da me posta era: è possibile studiare le complesse società e culture secolari moderne con gli strumenti teoretici che furono sviluppati un tempo per la ricerca sulla vita religiosa rurale nell'Europa meridionale? Per comprendere le possibilità dell'agentività secolare ho incominciato a concettualizzare i miei dati etnografici nei termini della teoria demartiniana, per esempio focalizzando l'attenzione sui tentativi delle persone, messi in opera a livello micro, di *conservare la propria presa sul mondo*. La gente sembrava far questo adattando i propri concetti di tempo e spazio: agendo nella vita quotidiana, memorizzando il passato condiviso, creando continuità e radicamento.

Secondo de Martino (DE MARTINO E. 1955: 21) la religione è in grado di fornire *presenza* alla politica e alla tecnica: queste non si originano nell'altro mondo, ma nascono dalla società e dalla presenza sociale e storica delle persone che la compongono. In vista di obiettivi politici e tecnici la gente costruisce forme culturali e tesse la sofferenza nelle trame della storia. Gli obiettivi sono dipendenti da regole culturali che la società riconosce e applica. I miti danno possibilità alla fantasia, per esempio nelle situazioni dove si corre il rischio di perdere la presenza. Per rendere i miti propositivi le persone aggiungono ad essi parti di altri miti e riti che forse stanno perdendo il loro originario significato religioso o che ora, probabilmente, traggono il loro potere da istituzioni totalmente altre come il lavoro o ancora, per quanto riguarda le interpretazioni della malattia, la biomedicina. Il concetto demartiniano di agentività è poco radicato nella società e molto più strettamente connesso alla religione. Questa è la ragione per la quale l'applicazione della teoria demartiniana all'interpretazione della società attuale nordcareliana incontra non poche difficoltà.

Nella teoria sociale il concetto di agentività è dicotomico: esso si riferisce sia all'agentività razionale sia al suo opposto, l'agentività abituale. La dicotomia è caricata di valore perché secondo tali vedute solo gli atti razionali costituiscono l'agentività pura, in riferimento al cambiamento sociale. Anche nella ricerca femminista l'agentività abituale tende ad assumere una connotazione repressiva, caratterizzata com'è da un'inerzia conservativa che non la connette alle innovazioni sociali e culturali. Le donne sono

collegate alla ripetitività in un ampio numero di studi sociali, e questo è un dato che gli studi femministi hanno cercato di problematizzare (FELSKI R. 2000). Diversi fattori favoriscono tale connessione, ad esempio la presupposta maggiore connessione delle donne alla “natura biologica” con i suoi ritmi, col tempo pre-industriale, o, negli studi marxisti sulla vita quotidiana, con il consumo. Eppure tutti gli studiosi della vita quotidiana guardano agli atti ripetitivi e abituali come ad atti creativi, capaci di dare luogo al mondo (SMITH D. 1997, GARDINER M. 2000). Secondo Felski, è un errore guardare agli atti abituali come se fossero intrinsecamente reazionari; atti ripetitivi e abituali nella vita quotidiana costituiscono una parte essenziale della nostra implicazione nella vita quotidiana e della nostra esistenza come esseri sociali. Ciò si avvicina all’interpretazione della routine proposta da Giddens (GIDDENS A. 1991: 39). Ritengo che il punto più vicino alla lettura demartiniana dell’agentività sia nel seguente pensiero di Giddens: la routine aiuta a «costituire una forma che possa incorniciare l’esistenza e consentire di coltivare il senso dell’ “essere” nella sua separazione dal “non essere”, che è un dato elementare di una sicurezza ontologica». Il rapporto dell’agentività minimale con il rituale non potrebbe allora essere espresso in virtù di obiettivi e poteri simbolici paralleli?

Per atti abituali Berger e Luckmann intendono le basi della attività umana (BERGER J. - LUCKMANN T. 1966: 66-67). Il processo di abitualizzazione fornisce gli elementi di base nella genesi di strutture, contesti e possibilità nuove. L’abitualizzazione, infatti, è la fase che precede ogni istituzionalizzazione. Ciò emerge fin dai primi studi sociali sull’abitudine. William James ha definito l’abitudine come una fonte di potere della società: «L’abitudine è l’enorme volano della società, è il più precario agente conservativo. Esso da solo costituisce ciò che ci tiene tutti nei legami dell’ordine [...]. Da solo impedisce che le più dure e repulsive condotte di vita vengano abbandonate da coloro che vi ci sono invischiati» (JAMES W 1890, 1950: 1, 121). Nella tradizione pragmatica, C. S. Peirce compie l’ultimo passo e guarda all’abitudine come al «logico sviluppo della tua natura germinale», come un requisito indispensabile per pensare e apprendere. Peirce enfatizza il fatto che l’abitudine e il pensiero non debbano essere separati in quanto sono due aspetti intrecciati dell’azione umana. L’agentività non è una successione di azioni individuali discrete, ma un *modello* per il quale l’abitudine gioca il ruolo più significativo (PEIRCE C.S. 5.487, KALPINEN E. 2000).

In tutti i modi di concettualizzare la routine o l’agentività ripetitiva sopra menzionati, una cosa manca ed è invece chiaramente tematizzata nel pensiero di Arendt. Anche se i pragmatici come Peirce e James parlano di riflessività dell’agentività abituale, essi non spiegano il contenuto innova-

tivo dell'agentività umana. Arendt invece lo fa, sostenendo che la metafora di questa dimensione inattesa sia la *natalità*. Come nella nascita, anche nell'agentività qualcosa di nuovo sta sorgendo, come un miracolo: «L'azione ha la più stretta connessione con la condizione umana della natalità; il nuovo inizio implicito nella nascita può darsi nel mondo solo perché il neonato possiede la capacità di iniziare qualcosa di nuovo, cioè di agire» (ARENDR H. 1958: 9).

Gli elementi che le madri usavano per radicare la loro agentività minimale, traevano origine dalla loro vita e dalla loro visione del mondo immediate. Gli strumenti per afferrare il mondo erano potenti perché i loro significati si originavano in un mondo ben noto, condiviso e interpretato collettivamente. In questo senso torna alla mente l'idea di de Martino di simboli e miti condivisi con i quali le persone costruiscono nuove totalità nelle situazioni minacciose di "crisi della presenza".

Ritengo che la natalità risieda nella capacità delle madri di modellare solidi appigli con questi elementi della loro vita quotidiana. E l'idea che l'ordine sociale giungerà anche domani è precisamente l'inatteso miracolo per la mia mente etnografica.

Note

⁽¹⁾ Il progetto di ricerca, intitolato *Espressioni della sofferenza. Etnografie della esperienza di malattia nei contesti finlandesi contemporanei* (finanziato dalla Accademia di Finlandia negli anni 1992-2004), studia le esperienze di malattia e le loro rappresentazioni in termini culturali. Il progetto di ricerca interdisciplinare da me diretto, si basa sulla cooperazione di nove studiosi (si veda la nostra pagina web <http://medanthro.kaapeli.fi> e, per ulteriori dettagli, cfr. HONKASALO M.L. - UTRIAINEN T. - LEPPÖ A. curr 2004).

⁽²⁾ Ho svolto la ricerca etnografica in Carelia settentrionale, l'estrema parte orientale della Finlandia. Si tratta di un'area periferica dal punto di vista socioculturale, che si è andata costituendo attraverso stratificazioni storiche di atti politici. Un'area da sempre diversa da quei luoghi più agiati del Paese, in termini di mancanza di ricchezza, tasso di disoccupazione ecc., ma anche per morbilità e mortalità, con alti tassi di svariate malattie. In particolare è nota l'incidenza di malattie cardiache e di depressione, ma anche di morte violenta. Secondo gli storici (per esempio TURPEINEN O. 1986) e alcuni studiosi della salute (KANNISTO V. 1947), gli abitanti della Carelia settentrionale sono morti sempre prima che in ogni altra parte del Paese, e questo dato ha una profondità storica pari alla introduzione delle prime statistiche affidabili. In tal modo l'"eccesso orientale di mortalità" – che corrisponde circa al 50% per le malattie cardiache fra gli uomini di mezza età – si innesta in quella che definisco la "questione orientale" del mio Paese, la Finlandia. Nel corso dei secoli, le aree orientali sono state più o meno influenzate dall'impero russo, mentre quelle occidentali hanno avuto relazioni più intense con la Svezia. Qui erano combattute le tante guerre intercorse fra i due imperi. Dopo le guerre, queste aree furono concesse per un periodo alla Russia, poi alla Svezia. Nel 1809 l'intero Paese fu ceduto alla Russia. La religione ortodossa proveniente dalla Russia caratterizzò le aree orientali mentre le aree occidentali furono influenzate in una prima fase dal cattolicesimo romano, poi a partire dal XVI secolo da quello luterano,

provenienti dalla Svezia. A seconda di chi vinceva la guerra, la prima conseguenza consisteva nel ribattezzare in massa la popolazione (BJÖRN I. 1991, HÄMYNEN T. 1993). Talora i Finlandesi luterani erano costretti a convertirsi alla religione ortodossa, altre volte avevano solo una possibilità, quella di dare il loro consenso alla chiesa luterana. Alcuni fuggirono, molti invece morirono. In tal modo le guerre continue produssero povertà, la perdita della casa e della propria identità. In seguito, la Finlandia occidentale si è andata evolvendo in un contesto di pace e in tal modo è diventata più ricca. Essa è ancora abitata in parte da una minoranza di lingua svedese. Le risorse di vita si sono quindi storicamente differenziate fra est e ovest. A differenza dell'occidente, la parte orientale del Paese si è strutturata sull'agricoltura, attraverso la tecnica del tagliare e incendiare (*kaskiviljely*). Nei secoli precedenti, le aree orientali si basavano sul lavoro nei boschi e sull'agricoltura in fattorie di piccola scala.

⁽³⁾ [in italiano nel testo, N.d.T.]. Cfr. DE MARTINO E. 1958, 1959.

⁽⁴⁾ Il concetto di agentività storica trae origine dallo storicismo italiano, in particolare da Benedetto Croce. Nel quadro di una operatività antropologica, il senso dell'agentività storica può essere quello di "storicizzare l'Altro"; ad esempio fornendo alle classi subalterne una possibilità autoriale e agentiva.

⁽⁵⁾ *Il rischio di non esserci* (DE MARTINO E. 1975 [1958]: 3). L'altra faccia del *non-esserci* è uno stato di nullità, di non-essere. La minaccia di non essere è un elemento essenziale della sofferenza umana.

⁽⁶⁾ De Martino interpreta i rituali come pratiche simboliche aventi lo scopo di proteggere le persone e la loro presenza e agentività nel mondo. I miti sono importanti in questo contesto perché con essi è possibile trascendere il tempo. Per de Martino, religione e magia sono la stessa cosa: alta e bassa magia. Ci sono terreni etnografici per tale categorizzazione, poiché i rituali italiani nel Sud sono storicamente stratificati e contengono elementi provenienti sia dalla religione popolare sia dal cattolicesimo.

[traduzione dall'inglese di Giovanni Pizza]

Bibliografia

ALEXANDER Jeffrey (1982), *Theoretical logic in sociology*, vol. 1: *Positivism, presupposition on current controversies*, University of California Press, Los Angeles.

ARENDT Hanna (1958), *The human condition*, University of Chicago Press, Chicago [ediz. italiana: *Vita activa: la condizione umana*, traduz. dall'inglese di Sergio FINZI, introduzione di Alessandro DAL LAGO, Bompiani, Milano, 2001].

BERGER Peter L.-LUCKMANN Thomas (1966), *The social construction of reality*, Doubleday, London [ediz. italiana: *La realtà come costruzione sociale*, traduz. dall'inglese di Marta SOFRI INNOCENTI e Alessandra SOFRI PERETTI, Bologna, Il Mulino, 1969].

BJÖRN Ismo (1991), *Suur-Ilomantsin historia*, Pieksämäki.

DE MARTINO Ernesto (1975 [1958]), *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino [prima ediz.: *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Edizioni scientifiche Einaudi, Torino, 1958].

DE MARTINO Ernesto (1959), *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano.

DI NOLA Annalisa (1998), *How critical was De Martino's "critical ethnocentrism" in Southern Italy?*, pp. 157-176, in SCHNEIDER Jane (curatore), *Italy's "Southern question": orientalism in one country*, Berg, Oxford - New York.

DOUGLAS Mary (1991), *The idea of home: a kind of space*, "Social Research", vol. 58, 1991, pp. 287-307.

FELSKI Rita (2000), *Doing time. Feminist theory in postmodern culture*, New York University Press, New York.

- GARDINER Michael E. (2000), *Critiques of everyday life*, Routledge, London.
- GIDDENS Anthony (1979), *Central problems in social theory: action, structure and contradiction in social analysis*, Macmillan, London.
- GIDDENS Anthony (1984), *The constitution of society: outline of the theory of structuration*, Polity Press, Cambridge [ediz. italiana: *La costituzione della società: lineamenti di teoria della strutturazione*, traduz. dall'inglese di Gianni RIGAMONTI, Edizioni di Comunità, Milano, 1990].
- HALBWACHS Maurice (1981 [1950]), *The collective memory*, Chicago University Press, Chicago [ediz. italiana: *La memoria collettiva*, a cura di Paolo JEDLOWSKI, traduz. dall'inglese di Paolo JEDLOWSKI e Teresa GRANDE, postfazione di Luisa PASSERINI, Unicopli, Milano, 1996 / ediz. orig.: *La mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950].
- HERVIER-LEGER Daniele (2000), *Religion as a chain of memory*, Polity Press, London.
- HONKASALO Marja-Liisa - HINKKANEN Reea (2002), *Boundaries and continuities. A genealogical approach to some illness representations in Finland*, pp. 167-190, in Josep M. COMELLES - Els van DONGEN (curatori), *Themes in medical anthropology. Medical anthropology at home contributes to health studies*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", n. 13-14, ottobre 2002.
- HONKASALO Marja-Liisa (2003a), *I confini, i corpi* [intervento al convegno dell'Associazione internazionale "Ernesto de Martino", Roma, 29 gennaio 2003].
- HONKASALO Marja-Liisa (2003b), *Brutalités de l'histoire et mémoire du corps*, "Ethnologie Française", vol. XXXIII, n. 2, 2003, pp. 287-293.
- HONKASALO Maja-Liisa - UTRIAINEN Terhi - LEPPÖ Anna (curatori) (2004), *Arki satuttaa-kärsimyksiä suomalaisessa nykypäivässä* [La sofferenza nella vita quotidiana in Finlandia], Vastapaino, Helsinki.
- HÄIMYNEN Tapio (1993), *Liikkeellä leivän tähden*, Societas Historica Finlandiae, Helsinki.
- JAMES William (1950 [1890]), *Principles of psychology*, 2 voll., Dover, New York [ediz. italiana: *Principi di psicologia*, traduz. dall'inglese con aggiunte e note di Giulio Cesare FERRARI diretta e riveduta da Augusto TAMBURINI, Società Editrice Libreria, Milano, 1901].
- JOKINEN Eeva (1996), *Väsnynt äiti. Äityden omaelämäkerrallisia esityksiä*, Gaudeamus, Helsinki.
- KANNISTO Väinö (1947), *The causes of death as demographic factors in Finland*, (Kansantaloudellisia tutkimuksia [Economic Studies], XV), Helsinki.
- KILPINEN Erkki (2000), *The enormous fly wheel of society. Pragmatism's habitual conception of action and social theory*, University of Helsinki, Helsinki (Department of sociology, publication 235).
- KLEINMAN Arthur (1995), *Writing at the margins*, University of California Press, San Francisco - Berkeley.
- KLEINMAN Arthur - DAS Veena - LOCK Margaret (1996), *Introduction*, pp. XI-XX, in KLEINMAN Arthur - DAS Veena - LOCK Margaret (curatori), *Social suffering*, "Daedalus", vol. 125, inverno 1996.
- KOSKINEN Seppo (1994), *Origins of regional differences in mortality from ischemic heart diseases in Finland*, National Research and Development Centre for Welfare and Health, Helsinki.
- LOMBARDI SATRIANI Luigi Maria (1974), *Folklore as culture of contestation*, "Journal of the Folklore Institute", vol. XI, 1974, pp. 99-121 [una più ampia ediz. italiana in volume: *Il folklore come cultura di contestazione*, Peloritana, Messina, 1966].
- MERLEAU-PONTY Maurice (1962 [1945]), *Phenomenology of perception*, London, Routledge [ediz. orig.: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945 / ediz. italiana: *Fenomenologia della percezione*, traduz. dal francese di Andrea BONOMI, Il Saggiatore, Milano, 1965].
- OBYESEKERE Gananath (1990), *The work of culture. Symbolic transformation in psychoanalysis and anthropology*, University of Chicago Press, Chicago.
- PASSERINI Luisa (1996), *Introduction*, pp. 1-34, in LEYERSDORFF Selma - PASSERINI Luisa - THOMPSON Paul (curatori), *Gender and memory*, Oxford University Press, Oxford ("International Yearbook of Oral History and Life Stories", vol. IV).
- PEIRCE Charles Sanders (1982), *Writings of Charles Sanders Peirce. A chronological edition*, Indiana University Press, Bloomington [ediz. italiana: *Opere*, a cura di Massimo A. BONFANTINI con la collaborazione di Giampaolo PRONI, Bompiani, Milano, 2003].

SAFRAN William (1991), *Diasporas in modern societies: myths of homeland and return*, "Diaspora", vol. 1, 1991, pp. 83-99.

SCOTT James (1985), *Weapons of the weak: everyday world as problematic*, Yale University Press, New Haven - London.

TURPEINEN OSMO (1986), *Nälkä vai tauti tappoi?*, Societas Historica Finlandiae, Helsinki.

Scheda sull'Autore

Marja-Liisa Honkasalo è medico e antropologa, professore di Antropologia medica presso la Division of health and society, all'Università di Linköping (Finlandia). Ha studiato all'Università di Harvard nel 1996-1997 ed è stata visiting professor in Italia, alla Università degli studi di Roma "La Sapienza".

I suoi primi interessi si sono rivolti alla semiotica della malattia e la sua ricerca di PhD si è incentrata sullo studio dei significati culturali del malessere femminile. Ispirandosi alla fenomenologia del corpo, ha pubblicato importanti saggi su vari temi fra i quali il dolore cronico, il rapporto fra il genere e la morte, il suicidio. Più recentemente si è occupata di "social suffering", dedicandosi allo studio etnografico delle malattie cardiache in Carelia settentrionale. Autrice di oltre cento pubblicazione fra articoli, capitoli di libri, antologie e monografie, è *editor* europeo della rivista statunitense "Medical Anthropological Quarterly".

Insieme ad altri colleghi della Division of health and society, è impegnata in una nuova ricerca sulle tecnologie mediche e le malattie croniche, con particolare attenzione alle forme di costruzione della malattia nel contesto tecno-medico e nelle pratiche quotidiane di genere. Attualmente i suoi principali interessi teorici sono focalizzati sulle teorie dell'azione e dell'agentività in rapporto alle pratiche corporee e biomediche.

Fra le sue recenti pubblicazioni: *Chronic pain as a posture towards the World*, "Scandinavian Journal of Psychology", 41, 2000, pp. 197-208 / *Vicissitudes of pain and suffering: chronic pain and liminality*, "Medical Anthropology", vol. 19, 2001, pp. 80-115 / *Pain, self and the body*, "The American Journal of Semiotics", vol. 17, 2003, pp. 9-41 / *Brutalités de l'histoire et mémoire du corps*, "Ethnologie Française", XXXIII, 2003, pp. 287-293 / *Fragilities in life and death*, "Health Risk & Society", vol. 8, 2006, pp. 27-41. Per "AM" ha pubblicato, con Reea HINKKANEN, *Boundaries and continuities. A genealogical approach to some illness representations in Finland*, pp. 167-190, in Josep M. COMELLES - Els van DONGEN (curatori), *Themes in medical anthropology. Medical anthropology at home contributes to health studies*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", n. 13-14, ottobre 2002.

Riassunto

Costruire continuità. Agentività, presenza e vita secolare nella Carelia settentrionale (Finlandia)

L'articolo offre un resoconto teorico ed etnografico di una più ampia ricerca, tuttora in corso, in Carelia settentrionale (Finlandia), area riconosciuta come endemica per le malattie cardiache. Centrando l'attenzione su questioni quali l'incertezza della vita, i livelli di agentività degli attori sociali e la nozione demartiniana di "crisi della presenza", l'Autrice sviluppa una interpretazione antropologica del rapporto fra la produzione della continuità storica e l'esperienza di sofferenza sociale, osservate nelle pratiche quotidiane, specialmente femminili. La riflessione teorica concerne le tematiche dell'azione e dell'agentività, sia nel quadro della fenomenologia sia nell'orizzonte antropologico di Ernesto de Martino.

Résumé

Construire la continuit . Agency, presence et vie séculière en Car lie du Nord (Finlande)

Cet article offre un compte-rendu théorique et ethnographique d'une recherche plus ample, encore en cours, en Car lie du Nord (Finlande), zone connue comme endémique pour les maladies cardiaques. En centrant notre attention sur des questions telles que l'incertitude de la vie, les niveaux d'agentivit  des acteurs sociaux et la notion demartinienne de « crise de la présence », l'Auteur développe une interprétation anthropologique du rapport entre la production de la continuit  historique et l'expérience de souffrance sociale, observées dans les pratiques quotidiennes, en particulier celles féminines. La réflexion théorique concerne les thématiques de l'action et de l'agentivit , que ce soit dans le cadre de la phénoménologie ou dans l'horizon anthropologique d'Ernesto de Martino.

Resumen

Construir la continuidad. Agency, presencia y vida secular en la Carelia septentrional (Finlandia)

El artículo ofrece un informe te rico y etnogr fico de una investigación más amplia, todavía en curso, en Carelia septentrional (Finlandia),  rea reconocida como endémica por las enfermedades cardíacas. Poniendo la atención en cuestiones como la incertidumbre de la vida, los niveles de agentividad de los actores sociales y la noción

demartiniana de “crisis de la presencia”, la Autora desarrolla una interpretación antropológica de la relación entre la producción de continuidad histórica y la experiencia de sufrimiento social, observadas en las prácticas cotidianas, especialmente femeninas. La reflexión teórica trata las temáticas de la acción y de la agentividad, sea en el marco de la fenomenología como en el del horizonte antropológico de Ernesto de Martino.

Abstract

Making continuities. Agency, presenza and secular life in Finnish North Karelia

This article gives a theoretical and ethnographic account of an ongoing research in North Karelia (Finland), which is an area of endemic heart disease. Focusing on topics such as uncertainty of life, agency levels of social actors, and Demartinian notion of *crisi della presenza*, the Author develops an anthropological interpretation of the rapport between the production of historical continuity and the experience of social suffering, observed in everyday life practices, in particular female ones. Theoretical reflection focuses on action and agency both within the phenomenological approach and Ernesto de Martino's anthropological frameworks.