

*Università degli Studi di Ferrara*  
*Dipartimento di Studi Umanistici*



***Master in:***  
***“Tutela, diritti e protezione dei minori”***  
*a.a. 2017/18*

***“Culture, persone, bambini e famiglie di  
fronte alla morte: un’analisi  
antropologica”***

*Relatore*  
*Prof.ssa Paola Bastianoni*

*Elaborato di*  
*Monica Betti*

## INDICE

<b>INTRODUZIONE</b> .....	pag. 3
<b>CAPITOLO UNO:ANTROPOLOGIA DELLA MORTE</b> .....	pag. 4
1.1 Cultura e culture di fronte alla necessità della morte .....	pag. 4
1.2 Cultura e culture di fronte alla certezza della morte.....	pag. 5
1.3 Cultura e culture di fronte alla socialità della morte.....	pag. 7
1.4 Cultura e culture di fronte alla rappresentazione della morte .....	pag. 9
1.5 Cultura e culture di fronte alla negazione della morte .....	pag. 10
1.6 Cultura e culture di fronte al rapporto con il cadavere: antropologia dei riti funerari .....	pag. 11
<b>CAPITOLO DUE: ANTROPOLOGIA DELLA MORTE INFANTILE</b> ...	pag. 14
2.1 Cultura e culture di fronte alla morte dei bambini.....	pag. 14
2.1.1 La sorte dei bambini battezzati e non battezzati tra religione e folklore .....	pag. 14
2.1.2 Un'anomala istituzione: i <i>Sanctuaires à rèpit</i> .....	pag. 17
2.2 Cultura e culture di fronte all'elaborazione del lutto per la perdita di un bambino .....	pag. 18
<b>CAPITOLO TRE: FAMIGLIE DI FRONTE ALLA MORTE</b> ...	pag. 20
3.1 Famiglia e famiglie di fronte alla morte perinatale .....	pag. 20
3.2 Famiglia e famiglie di fronte alla morte dei bambini mai nati .....	pag. 21
<b>CONCLUSIONE</b> .....	pag. 24
<b>RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI</b> .....	pag. 25

## INTRODUZIONE

Ricordo perfettamente il momento in cui la consapevolezza dell'esistenza autentica, reale, concreta della morte entrò nella mia vita. Nel gennaio 2003 alla mia nonna materna venne diagnosticato un tumore al pancreas. Nonostante l'età avanzata morì davanti ai miei occhi nel luglio dello stesso anno. Sette mesi. Troppo pochi per potermi rendere conto che stava morendo davvero. Si pensa che le persone che si amano moltissimo non debbano morire mai. Alle infermiere del 118 che arrivarono a casa chiamate d'urgenza perché la nonna aveva smesso di respirare dissi: "Vi prego, salvatela". E non mi resi conto che erano venute ad accertarne la morte.

Nell'estate dell'anno successivo morì la madre della mia più cara amica, anche lei stroncata da una malattia in pochissimo tempo.

Prima di allora la morte era qualcosa che avevo sempre ritenuto distante dalla mia vita. Come tutti i giovani ho vissuto, finché ci sono riuscita, nell'illusione dell'immortalità. Ma quella sequenza di lutti così dolorosi e così ravvicinati ha sancito nella mia vita un prima e un dopo. Perché, anche se non è così semplice ammetterlo e riconoscerlo, quando la certezza della morte è entrata nella mia vita ha sconvolto in parte la mia esistenza: da allora ho cominciato a sentire il valore del tempo che passava e ho anche compreso la rilevanza del fare scelte, sentendone, per la prima volta davvero, la responsabilità.

Pur con tutte le difficoltà e le crisi connesse ad ogni confessione religiosa, sono cattolica e per me il pensiero della morte è connesso al pensiero della vita dopo la morte, del giudizio divino, alla responsabilità di dare il meglio di me in questa vita nella speranza di potermi ricongiungere ai miei cari dopo una morte che, anche se la mia religione mi insegna che non dovrei farlo, mi spaventa.

Da ragazza sentivo dire che alcune persone erano in grado di ricevere dei segni, dei messaggi, a volte anche in sogno, da parte di coloro che avevano amato e che erano morti. Non riuscivo a capire se questi segni fossero reali, o se fosse solo il bisogno di stabilire un contatto con chi non c'è più a determinarli. Ho desiderato per molto tempo ricevere un segno dal cielo dalla mia adorata nonna, o anche solo sognarla, ma quel segno non è mai arrivato. Oppure non sono stata in grado di leggerlo. So solo che è occorso molto tempo prima che la mia esistenza si ricostruisse attorno alla perdita di queste persone che erano state davvero molto significative nella mia vita. E proprio nel momento in cui pensavo che la morte, per un lungo tempo, sarebbe stata lontana da me, nel 2012 morì Maura, l'amica più cara che avevo, anche se non proprio coetanea, della stessa malattia di cui erano morte la nonna e la mamma della mia amica. E ancora oggi, non passa giorno senza che io pensi a lei. La morte di Maura è stata, insieme alla morte di mia nonna, il dolore più grande della mia vita. Anche questo, in qualche modo, ha sancito un prima e un dopo. Ma Maura, forse mossa a compassione dal mio profondo dolore, che per un tempo ha rischiato di divenire incolmabile, ha deciso di lasciarmi dei segni. Il giorno dopo la sua morte, che come ogni morte significativa della mia vita mi aveva colta impreparata e lasciata sconvolta e incredula, mentre guidavo la macchina per lavoro, che mai come in quel giorno mi sembrava sottrarmi al mio bisogno di piangere per quelle risate e quegli abbracci intensi che non avrei più avuto, al termine di una curva, alzando gli occhi al cielo, vi trovai disegnate tante scie di aerei che, incontrandosi, avevano formato delle croci, uguali a quella croce nel cielo che tanti anni prima avevamo visto sulla collina dove avevamo recitato il rosario. Da quel giorno, trovo quei segni nel cielo quando la penso, o quando sento il bisogno di avere la sua risposta a qualcuna delle mie tante domande. Forse è solo suggestione. Forse sono solo scie di aerei. Ma quelle scie hanno restituito al mio dolore, che persiste nonostante i tanti fiori portati al cimitero e nonostante la mia vita si sia riempita di traguardi importanti, una dimensione di dolcezza, una speranza: quella, un giorno, di poterla riabbracciare. Perché anche se ho la certezza di dove lei si trovi adesso e nonostante viva in questa speranza che un giorno ci rivedremo, il mio cuore avrà per sempre una profonda nostalgia di lei.

# CAPITOLO 1

## ANTROPOLOGIA DELLA MORTE

### 1.1 Cultura e culture di fronte alla necessità della morte

Affrontare il tema della cultura e delle culture della morte rimanda, mai come oggi, all'analisi di una contraddizione cross-culturale, ancor più, cross-comunitaria: se da un lato, infatti, il termine cultura richiama ciò che è così da sempre, che appartiene alla storia, scritta e non scritta, della propria comunità, dobbiamo al contempo prendere atto che tutto questo oggi si deve scontrare con l'accertata mutevolezza della società attuale. Una mutevolezza in senso lato, che avvolge i principi, i valori, le stesse fondamenta della comunità, che diviene così il terreno fattivo dell'opinabile, in cui tutto può e deve essere rimesso in discussione e rinegoziato, in termini, ancora una volta, culturali. Tradizioni, modalità relazionali, *habitus* comunicativi e status sociali, tutto oggi viene messo in discussione. Tutto tranne una cosa: si muore. Malgrado tutto e tutti, la morte continua ad essere la più grande costante, l'universale per eccellenza: essa, in un mondo di incertezze, rappresenta la sola cosa di cui siamo veramente sicuri.

In questo sta l'eterna contraddizione in termini che caratterizza l'intera umanità in maniera trasversale: l'ancoraggio alla cultura, alla tradizione, che spesso diviene più forte, a volte oserei dire forzato, quanto più repentini, drastici e vissuti come pericolosi sono i cambiamenti operati dall'uomo, costretto a ridefinire la sua identità nel trascorrere dell'esistenza, deve necessariamente fermarsi di fronte alla certezza della morte, che è l'unico aspetto biologico e sociale che si vorrebbe davvero consapevolmente cambiare, ma che in alcun modo può essere cambiato.

Procedendo nel ragionamento, è ormai consolidato che, dal punto di vista biologico, la morte è ciò che consente quotidianamente la sopravvivenza della specie e ne assicura, con il rinnovamento, le possibilità di mutazione. In coerenza con questo principio è pertanto possibile affermare che la morte non è solo certa: è necessaria (Thomas, 1976).

Se la morte, oltre ad essere certa, è addirittura necessaria, allora sarebbe altrettanto ragionevole sostenere che l'uomo, al termine del suo percorso terreno, accetti la morte, propria e dei suoi cari, come un'ineluttabile conclusione, accogliendola con atteggiamento arrendevole e consapevole del suo valore. Ma la verità è un'altra: l'uomo contemporaneo assume, nei confronti della morte, un atteggiamento ancora una volta ambivalente antepoendo, nei fatti, ad un'ostentata consapevolezza ed accettazione, comportamenti di fuga e negatività, rifuggendo il pensiero autentico della morte, seppellendolo così come fa con i defunti. In un'epoca in cui i riti funebri perdono sempre più di importanza, la cura della morte diventa sempre più una cura degli aspetti "esteriori", visibili; perciò, paradossalmente, laddove troviamo cimiteri sempre più curati, soprattutto in determinati periodi dell'anno, laddove i servizi delle agenzie funerarie incrementano i loro fatturati di giorno in giorno, anche in ragione dei costi relativi ai servizi di cremazione e tumulazione, l'uomo si ritira davanti alla cura dell'essere umano che è di fronte alla morte: si muore sempre più da soli, in luoghi diversi dalla propria casa, affidati a persone che hanno fatto della cura del morente la loro professione e che indossano l'umana pietà e la compassione come una divisa.

Può essere considerata questa una nuova cultura della morte? Onestamente non saprei, ma di certo, per affrontare in maniera compiuta questo tema, non possiamo sottrarci all'analisi delle pratiche e dei significati contemporanei che l'uomo assume quando è attraversato dalla propria morte o da quella dei propri cari. E poiché per andare a fondo nell'animo umano dobbiamo considerare ad un tempo il suo essere-per-la-vita ed il suo essere-per-la-morte, abbiamo bisogno di una prospettiva, come suggerisce E. Morin, che non si preoccupi di fornirci solo un'analisi psicologica, ma che si ponga come una scienza complessiva che ci consenta di conoscere contemporaneamente la morte attraverso l'uomo e l'uomo attraverso la morte. Perché ne abbiamo così bisogno? Perché, malgrado

tutti i nostri sforzi, la morte è intrinsecamente legata alla vita, non solo perché ne rappresenta il suo contraltare ma perché, inevitabilmente, il fatto stesso che esista una fine, un termine ultimo, per tutti noi dota di significato ogni istante ed ogni azione che abbiamo compiuto su questa terra. Quale rilevanza avrebbe la nostra vita se fosse eterna, se mai potessimo sperimentare il rimpianto, la mancanza, l'abbandono? Malgrado sia difficile ammetterlo, e malgrado attorno alla morte, sia intesa come evento puntuale che come processo, graviti tuttora un fitto alone di mistero, ciò che attraversa la cultura, le culture e l'umanità è che si vive un'intera vita in attesa della morte e che solo l'arrivo a questa attesa quanto temuta destinazione ci fornisce il definitivo ritorno che la nostra vita non è trascorsa invano.

## **1.2 Cultura e culture di fronte alla certezza della morte**

L'Associazione di Tanatologia di lingua francese, fondata nel 1966, affermava agli inizi del suo primo manifesto che la morte è la certezza suprema della biologia, eppure racchiude una contraddizione in termini: se infatti, in quanto evento a-temporale e metafisico (non sempre si può prevedere e collocare con certezza), non può essere rappresentato propriamente né dal punto di vista linguistico, né matematico, né univocamente scientifico, nei fatti esso lascia sempre un prodotto tangibile, ovvero un cadavere attuale e reale.

A livello cross-culturale, il corpo privo di vita, abbandonato dal passaggio della morte, racchiude in sé un significato quanto mai simbolico: il corpo del defunto rappresenta, in via quanto mai concreta, la fine del mondo, l'annientamento finale dell'Universo. E poiché per l'uomo più insopportabile del pensiero della propria morte vi è solo il pensiero della morte di tutti coloro che verranno dopo di lui, serrando l'apertura al pensiero di rivivere attraverso i meccanismi del cordoglio, del rimpianto e del ricordo, non stupisce come l'analisi delle culture e delle religioni attraverso la storia abbia confermato la rarità delle credenze nella distruzione totale e definitiva di ogni cosa, dato che la morte di un mondo suppone sempre, altrove, l'esistenza di un altro mondo (Thomas, 1976).

Ma, come si diceva all'inizio, la morte, per quanto difficile da collocare nel tempo e nello spazio, nasce da un dato biologico incontrovertibile: la composizione cellulare del nostro organismo è caratterizzata da una sostanziale eterogeneità, dominante anche a livello probabilistico, e sopravvive grazie ad un complesso equilibrio dinamico. Quando tale equilibrio dinamico viene stravolto da un'incombente omogeneizzazione, si innesta un irreversibile processo di invecchiamento, con conseguente perdita del potere di rinnovamento che ha, come termine ultimo, la morte.

A livello biologico ci si potrebbe domandare se il subentro dell'omogeneizzazione sia dovuto ad un evento casuale, oppure se sia programmato, prevedibile, predisposto geneticamente. La risposta a questa domanda rende giustizia alla natura intrinsecamente contraddittoria della morte. Perché la risposta a questa domanda è che l'omogeneizzazione della naturale entropia cellulare non è geneticamente codificata ma, nei fatti, l'evoluzione di tutti gli organismi cellulari porta alla medesima conclusione, pertanto il ciclo di vita della cellula è ineluttabilmente destinato a concludersi con un processo di invecchiamento che conduce alla morte. La morte è dovuta ad un'assenza programmata di programmazione all'interno dei meccanismi del DNA. Ogni cellula è destinata a morire a causa dell'accumulazione di errori nel programma delle molecole fondamentali. Tali errori avvengono con un'incidenza ed un'intensità assolutamente casuale, ma l'analisi biologica dei cicli vitali porta inconfutabilmente a concludere che la cellula, di per sé a-mortale, è inserita all'interno di un sistema bio-fisio-chimico che per sua natura e per le sue operazioni non può evitare gli errori che prima o poi si accumuleranno fino a portarlo a degradazione (Thomas, 1976).

La certezza della morte viene a confrontarsi con un altro livello di riflessione: se la morte è certa, ciò che non è certo sono il come e il quando. Una dicotomia, a livello antropologico, che da sempre avvolge questo tema è quella che vede contrapposti l'interno e l'esterno. L'esterno riguarda l'insieme di eventi che procurano una morte accidentale, mentre l'interno è un termine che tende ad

abbracciare le teorie della morte naturale. Sarebbe troppo lungo e troppo complesso, e nemmeno troppo aderente a questa sede, spiegare, in termini biologici, quanto questa dicotomia possa mettere in discussione il concetto di natura intrinsecamente a-mortale della cellula. In poche parole tale controversia potrebbe essere riassunta con una domanda fondamentale: se è vero che la cellula, in quanto a-mortale, dispone in sé tutti i meccanismi deputati ai processi di controllo, correzione e rigenerazione, al punto che solo una complessiva degenerazione del sistema può portare l'organismo pluricellulare all'annientamento, come può una causa accidentale, per quanto grave, soprattutto se occorsa in giovane età, determinare la morte dell'individuo senza alcuna possibilità di recupero? Ovviamente non c'è risposta a questa domanda e anche se ci fosse non è importante trovare la risposta in questa sede, quanto focalizzarsi su un altro concetto: se la biologia avesse tutte le risposte non avremmo bisogno di credenze e culture. Se tutto fosse biologicamente e fisicamente preordinato, non avremmo l'intrinseco bisogno di ricercare spiegazioni e costruire significati.

Tornando alla domanda di partenza, se la biologia non riesce a fornire una risposta certa rispetto ai processi interni/esterni che determinano la morte, l'uomo ha costruito una risposta sociale a questo annoso dilemma. Se, come si diceva fin dall'inizio, la morte è l'universale per eccellenza, ciò che non è universale né prevedibile è il come e il quando si muore; e, tralasciando per un momento il tema del "dopo la morte", questo elemento di parziale imprevedibilità contribuisce a costruire l'alone di mistero e di sostanziale ambiguità che avvolge questo tema. Si muore giovani, si muore anziani, si muore per malattia, a decorso rapido o lento, si muore improvvisamente, si muore in circostanze chiare o da chiarire, si muore per mano nostra o di altri. La domanda trasversale, nel tempo e rispetto alle diverse circostanze del morire, che l'uomo si è posto è: esistono un modo ed un tempo giusti per morire? Così come esiste una buona vita, così può esistere anche una buona morte? E, ammesso e non concesso che esista una buona morte, possiamo anche identificare le caratteristiche di una morte non buona, di una malamorte? Queste domande che, ancora una volta, richiamano tutta l'ambivalenza intrinseca a questi ragionamenti, pongono in realtà di fronte ad una riflessione ancora più profonda: può ciascun uomo, nella propria individualità, determinare le caratteristiche del proprio concetto di buona e malamorte? No, o per lo meno, non da solo. Perché dal momento che nessuno di noi vive la propria vita nel vuoto sociale è altrettanto lecito pensare che nemmeno la morte avvenga nel vuoto sociale. È vero che si può morire soli, ma è anche vero, come abbiamo detto, che è riduttivo considerare la morte come un evento puntuale e dobbiamo pertanto accoglierla nel suo divenire processuale. Se consideriamo pertanto la morte come processo, dobbiamo necessariamente includere la morte all'interno dei fatti sociali: il morto in potenza intesse relazioni sociali con gli individui che lo circondano, alcune delle quali possono avere come fulcro proprio il suo avviarsi alla morte, e il defunto lascia dietro di sé dinamiche altrettanto sociali che riguardano i vivi, i quali devono ricostruire significati, riguardo a sé, al senso della loro vita e di quella del defunto, e anche riguardo anche a come questa vita proseguirà in assenza di quella persona. In tutta questa rinegoziazione di senso e di significato, la rielaborazione sociale della morte in quanto evento e della vita in relazione ad un certo tipo di morte ha un suo peso.

La buona e la malamorte sono due aspetti simmetrici, complementari, contrastanti e oppositori delle modalità e delle relazioni con le quali il gruppo dei sopravvissuti si pone di fronte al morente e al morto (Di Nola, 1995). Ciò che a livello antropologico è stato appurato è che il concetto di buona o mala morte non si ripropone uguale a se stesso in tutte le culture e in tutte le epoche storiche, perciò una morte considerata qualitativamente positiva (buona) può presentarsi qualitativamente negativa (mala) in culture fra loro diverse o nelle mutazioni epocali che determinano una modificazione del modello di una singola cultura. Nell'antichità, ad esempio, in cui mancava completamente la concezione di una proiezione dell'esistenza in un futuro a lungo termine, a causa della precarietà delle condizioni di vita (guerre, epidemie, scarsità di mezzi), il sopraggiungere della vecchiaia, e della morte per vecchiaia, era considerato quasi odioso, ripugnante, segno di una vita trascorsa senza onori o eventi degni di essere ricordati. La morte rapida e nella pienezza della propria vita, prima che la vecchiaia la decomponga, era considerato il vero dono degli dei, ancor più agognato se veniva concesso che la morte sopraggiungesse in battaglia, denotando così una morte con valore.

Nelle culture arcaiche, pertanto, è evidente come la morte sia considerata come fatto, evento, in sé circoscritto ma capace, in via retrospettiva, di dare significato all'esistenza. Questa visione cambia completamente con l'avvento del Cristianesimo. La venuta di Cristo sulla terra elegge la morte come anello di congiunzione tra un prima e un dopo. È il concetto stesso di morte ad essere messo in discussione, in quanto il dono di sé che Dio concede agli uomini è quello della fede in una vita che è stata pensata per essere eterna. Il contraltare alla vita eterna è l'eterna dannazione, non tanto qualora la vita vissuta non rispecchi l'ideale cristiano, ma quanto qualora venga a cadere la fede in ciò che è l'essenza stessa della religione che, a livello teologico, possiamo definire rivelata (il regno di Dio non viene annunciato attraverso i profeti, ma è Dio stesso a scendere sulla terra e ad annunciare la venuta del suo regno). Nei fatti, è l'avvento stesso del cristianesimo, a mio parere, a costituire lo spartiacque tra una morte considerata buona o cattiva in quanto evento e una morte considerata buona o cattiva in quanto processo. Perché, di fatto, dopo il cristianesimo, ad esempio nel medioevo, il tema della concezione della buona o malamorte si focalizza sul terrore del passaggio. Quanto più la morte è lunga e dolorosa, tanto più questo è segno di una vita piena di colpe da espiare. Questo cambiamento nella concezione della morte porta con sé un cambiamento nella concezione della vita: il vivere è un quotidiano morire, una quotidiana esperienza delle proprie fragilità, che solo la morte può aiutarci ad espiare, per affrontare il definitivo passaggio liberati dal peccato (Di Nola, 1995).

È difficile esprimere quali possano essere oggi i significati culturali dominanti rispetto ai concetti di buona e malamorte. Oggi che la vita è intrinsecamente proiettata verso il futuro, oggi che i progressi scientifici, medici e tecnologici ci illudono di portare la vita ai limiti dell'immortalità, credo che i confini che circoscrivono la buona e la malamorte siano sempre più sfumati. Ciò che sto per dire non l'ho letto in alcun libro di testo, è una mia personale riflessione e rielaborazione. Oggi credo che la morte sia vissuta dall'uomo, in ogni momento della vita, come una profonda ingiustizia. La morte sancisce la fine di ciò che l'uomo è e che vorrebbe in eterno continuare ad essere. Ma poiché non possiamo non considerare la morte come un fatto sociale, ancor prima che personale, credo che un distinguo importante vada fatto rispetto alla concezione che l'uomo contemporaneo ha della vita stessa: in una società orientata nettamente alla logica della produttività, della resa, del risultato, le concezioni e le definizioni della buona e della malamorte vengono traslate e, a mio parere, in buona parte ricodificate, nelle concezioni e definizioni di buona e mala-vita. A livello sociale, che però sta sempre più sconfinando anche sul piano personale (altrimenti non avremmo gli esempi di DJ Fabo o di Welby), la riflessione sulla morte viene sostituita dalla riflessione sulla vita: quale vita merita di essere vissuta? Quale tipologia di vita umana è funzionale alla vita della società? Quale tipo di vita costituisce invece un ostacolo, al punto da rendersi preferibile quella stessa morte che, in altre condizioni, verrebbe considerata un'assoluta ingiustizia? Ovviamente non è possibile dare una risposta, ma se posso avanzare un'altra ipotesi personale, credo che questa ulteriore contraddizione in termini possa essere considerata una complessa risposta sociale alla necessità in parte di esorcizzare in parte di dominare la morte che, in un mondo in cui ormai è tutto noto e conosciuto, rappresenta la paura e l'incognita più grande.

### **1.3 Cultura e culture di fronte alla socialità della morte**

L.V. Thomas (1976) sottolinea come la morte debba essere considerata un tutto sociale e questo perché la società, tramite la storia, la tradizione ed il ricordo impone una riorganizzazione di sé, delle proprie relazioni e dei propri significati condivisi alla luce dei lutti che man mano le vengono inflitti, ma anche alla luce della necessità più o meno accentuata di tenere viva la memoria di coloro che non ci sono più, attribuendo pertanto al tema della morte non più solo una valenza puramente sociale, ma socio-culturale.

La morte impone al gruppo una riflessione, induce necessità di rappresentazione e provoca dei comportamenti (in termini di atteggiamenti nei confronti della morte, comportamenti socialmente

condivisi, riti) che sono molto probabilmente concepiti e maturati anche a livello individuale, ma che poi necessitano di un'approvazione e di una condivisione all'interno dei gruppi sociali di appartenenza.

L.V. Thomas procede nella riflessione portando alla nostra attenzione due elementi rilevanti: il primo elemento riguarda la parte concreta e tangibile della morte, ovvero la morte individuale, mentre il secondo elemento riguarda la morte dei fatti sociali, e quindi delle istituzioni, delle culture o delle società, parte sicuramente più astratta ma che inevitabilmente ha delle ripercussioni sulla morte individualmente intesa e rielaborata.

Per quanto riguarda la morte individuale, anch'essa a sua volta può essere declinata in due aspetti di rilievo: da un lato la morte biologica, dall'altra la morte sociale. Se possiamo ormai considerare universalmente comprensibile cosa si intenda per morte biologica (in realtà la chiarezza rispetto a questo aspetto è il frutto di una lunga dissertazione medico-biologica su un universo di significati condivisi che hanno riguardato la definizione di parametri vitali, prove inconfutabili dell'avvenuto arresto cardiocircolatorio, valutazione dello stato di morte apparente e, in ultima analisi, valutazione dello stato di morte cerebrale), la stessa chiarezza non può essere attribuita al concetto di morte sociale che, come rilevato in più contributi scientifici, è assolutamente cultura-specifico. In maniera riassuntiva, e trasversale alle diverse culture, la morte sociale riguarda tutti quei casi in cui una persona viene esclusa da un gruppo per limiti di età o di funzione (curioso a questo proposito l'avvicinamento etimologico tra *de-functus* e *defunto*) o per atti di degradazione, proscrizione per bando o, in ultima istanza, perché è in atto un processo di abolizione del ricordo. Il tema della perdita del ricordo è in realtà piuttosto trasversale tra le culture. Nella cultura africana, ad esempio, la morte biologica viene concepita come un processo che parte dall'arresto delle funzioni vitali e termina con la scomparsa dello scheletro, quindi con la completa decomposizione; tale concezione ha una ripercussione piuttosto evidente sul concetto socialmente condiviso di morte sociale: essa è sancita dall'estinzione dell'intera famiglia del defunto oppure dalla perdita definitiva del ricordo, ovvero dal fatto che, trascorso un numero di generazioni sufficienti ad arrestare il processo di trasmissione del ricordo, cessa anche il rendere omaggio al defunto, condizione necessaria nella cultura africana perché il defunto continui a mantenersi in vita nell'aldilà. Nella cultura occidentale, invece, la morte biologica assume un significato più puntuale, più legato alla dichiarazione ufficiale, medicalmente e legalmente sancita, della sopraggiunta morte. Il riconoscimento della morte sociale, invece, è in buona parte assimilabile a quello descritto nella cultura africana, in quanto il ricordo del defunto, così come il rendere omaggio alla salma e alla tomba sono un segno socialmente riconosciuto della sopravvivenza spirituale del defunto all'interno del gruppo. Una volta esaurito il ricordo, il defunto muore socialmente nel gruppo di appartenenza terreno, mentre la sua definitiva morte nell'aldilà non può essere un aspetto univocamente riconosciuto nella cultura occidentale, a causa del forte influsso del cristianesimo, che vuole la sopravvivenza del morti nell'aldilà, a prescindere dal loro ricordo o resa di omaggio sulla terra, in attesa della resurrezione in anima e corpo.

Per quanto riguarda invece la morte dei fatti sociali, se è vero, come abbiamo sottolineato, che essi riguardano istituzioni, culture e società, è altrettanto vero e comprensibile come essi siano soggetti alla inevitabile legge del tempo: essi nascono, si sviluppano, toccano il loro apogeo, ristagnano, declinano e spariscono, a volte senza lasciare tracce. Sicuramente, nella società contemporanea, l'impiego dei nuovi media contribuisce a procrastinare il sopraggiungere dell'oblio e a volte spezzano la catena della perdita del ricordo, richiamando alla memoria, oppure presentificando, culture e società che appartengono ad altre epoche e tradizioni. L.V. Thomas (1976) fornisce l'esempio molto calzante dell'Antico Egitto rispetto alla cui cultura i media non solo forniscono alle società contemporanee elementi di conoscenza, rappresentandone la civiltà e anche i noti riti di sepoltura, ma contribuiscono ad alimentare il ricordo dei defunti, nel momento in cui rendono visibili le mummie dei faraoni fornendone non solo l'identificazione, ma ricostruendone anche caratteristiche e abitudini.



Un interrogativo interessante riguarda la comprensione del perché società e culture muoiano. Ed è ancora più interessante rendersi conto che le cause di questa morte, esattamente come per i gruppi umani, possono essere interne o esterne. I gruppi, esattamente come defunti, si decompongono spesso perché non hanno obiettivi o funzioni autentiche, oppure perché smettono di riconoscersi in essi. Spesso le cause interne sono strettamente dipendenti dai processi esogeni di distruzione, in quanto, nell'analisi storica delle culture, è comprovato come i contatti tra culture differenti, a parte i naturali fenomeni di ibridazione, molto spesso siano stati connotati da veri e propri scontri tra gruppi dominanti e gruppi che finivano per divenire sottomessi, con la conseguenza di essere distrutti o di essere costretti ad assimilarsi per non soccombere definitivamente.

#### **1.4 Cultura e culture di fronte alla rappresentazione della morte**

La riflessione sulla morte e la sua rappresentazione è qualcosa che ha impegnato, ed impegna tutt'oggi, l'umanità intera. E. Morin ha individuato, utilizzando una chiave di lettura diacronica, tre fasi dell'umanità relative alla rappresentazione della morte: nella fase delle società arcaiche gli uomini sono stati prevalentemente impegnati sul versante del fronteggiamento della contagiosità della morte, pertanto i riti socialmente riconosciuti e condivisi avevano il compito ufficiale di favorire il passaggio del defunto nel mondo degli spiriti. La paura della morte, del vuoto successivo al trapasso, veniva esorcizzata attraverso la cura dei riti funebri e soprattutto attraverso la costruzione minuziosa di un immaginario della vita oltre la morte, una vita talmente viva da dotare di significato e accompagnare le scelte e vegliare su coloro che vivi lo erano davvero. Nella seconda fase, quella delle società metafisiche, si assiste ad una separazione radicale tra vivi e defunti, ma anche ad una separazione tra morti mai nati e vivi mai morti, laddove per vera morte si ritiene quella che avviene nel completo anonimato, al termine di una vita vissuta senza particolari contributi, avvenimenti e relazioni sociali o di potere degni di nota. Nella terza fase, coincidente con l'epoca moderna, avviene il completo discredito di spiriti, miti e riti. Nel nome della scienza, o forse più semplicemente per superare la propria angoscia, l'uomo proclama la morte di Dio. Ciò che conta, in ultima analisi, è la vita, il tempo della vita, un tempo vissuto appieno, in maniera produttiva e proficua per sé stessi e per la società, perché solo la consapevolezza di aver vissuto una vita secondo questi canoni può permettere all'uomo di affrontare, da solo, la propria morte.

Al di là di questa riflessione in chiave temporale e culturale socialmente determinata, ciò che in assoluto accomuna ciascuna di queste tre fasi è che l'uomo, seppure in misura rispondente ai vissuti ed ai bisogni del proprio gruppo sociale di appartenenza, ha sempre dimostrato l'assoluta necessità di addivenire ad una rappresentazione della morte. Di Nola (1995) richiama le quattro rappresentazioni della morte delineate da Ariés, in concomitanza di corrispondenti vissuti socio-culturali: egli individua pertanto la rappresentazione della morte addomesticata, riferita al primo millennio dell'Occidente cristiano, in cui la morte avveniva in una dimensione familiare e in cui i riti ed i momenti di condivisione dell'agonia, del decesso e del cordoglio venivano accompagnati dall'intera comunità, per rispetto nei confronti della famiglia e del morente, e per assoggettare così la paura del passaggio, trovando conforto nella ciclica partecipazione e nell'accompagnamento dal gruppo di riferimento, che assolveva inoltre all'emotiva necessità di sapere che i propri cari non sarebbero stati lasciati soli al loro dolore; la rappresentazione della morte del sé, che appare nell'ultimo Medioevo, incarna il terrore per il considerato prossimo giudizio finale, per cui viene dato per scontato che l'ingresso in Paradiso debba avvenire solo dopo una congrua espiazione dei peccati, ragion per cui si rende necessaria una certa clericalizzazione della morte, che viene pertanto sottratta alla ritualità familiare per essere consegnata ai riti propiziatori ed espiatori riconosciuti dalla Chiesa, spesso non senza la promessa di donazioni testamentarie e di acquisto di indulgenze; la rappresentazione della morte propria coincide con il periodo romantico, in cui si sente il bisogno di esaltare il dolore individuale in relazione al lutto, un dolore che viene percepito tanto più profondo quanto più spettacolarizzati sono tutti gli aspetti esterni, esteriori, visibili connessi alla

morte (si parla in questo periodo di architettura funeraria); la rappresentazione della morte capovolta, infine, coincide con l'attuale diniego della morte, in corrispondenza di una considerazione della vita, come è stato precedentemente descritto, che, in certe condizioni, diviene una prigione peggiore della morte.

Le rappresentazioni proposte, a mio parere, possono essere collocate all'interno di un ideale continuum i cui estremi sono rappresentati dalla completa socializzazione e dalla completa individualizzazione della morte. L'aspetto interessante da rilevare è che la rappresentazione dell'evento/processo morte non parte in assoluto da un'esigenza individuale. La necessità di rappresentarsi la morte non nasce come un'esigenza del morente che deve individuare certezze rispetto a ciò che lo attende dopo il trapasso, ma nasce come una precisa esigenza di chi resta, della comunità di essere assicurati rispetto alla possibilità di poter concretamente sopravvivere, fisicamente ed emotivamente, alla dipartita del loro caro. Questa mia riflessione mi porta ad avvalorare ulteriormente la tesi di chi sosteneva che la morte è il tutto sociale per eccellenza. Ma, come dimostra l'esistenza del continuum al quale si accennava prima, la ragione puramente sociale subisce un'evoluzione e, al contempo, una vera e propria estremizzazione. La ragione dell'esistenza di questa estremizzazione la cui direzione, dalla lettura diacronica, procede necessariamente dalla socializzazione all'individualizzazione, non sta nel rifiuto degli aspetti sociali, delle convenzioni, delle ritualità, del rispetto delle regole, ancorché non vincolanti, che caratterizzano la comunità. La ragione sta nell'assoluta determinazione a negare la morte stessa.

### **1.5 Cultura e culture di fronte alla negazione della morte**

Credo che sia necessario partire da un presupposto: la morte di un altro essere umano costituisce l'annuncio ufficiale dell'esistenza della mortalità e, in qualche modo, preannuncia la mia stessa morte. Inoltre la morte dell'altro rappresenta una violazione diretta della mia identità, in quanto essendo essa il frutto della condivisione di significati e della negoziazione culturale con gli altri significativi che mi circondano, quando ne viene a mancare uno, viene inevitabilmente a crollare tutta l'impalcatura che sosteneva i significati condivisi che avevamo costruito insieme. La perdita, anche parziale, dell'identità getta, inevitabilmente, nell'ignoto e nell'angoscia (Boros, 2004).

Negare la morte, pertanto, soprattutto nella società contemporanea, assolve a molteplici funzioni: preservare la mia identità e quella del gruppo, curarne la salute emotiva, presentificare e perpetuare le azioni ed i significati che appartenevano al gruppo dei vivi e dei defunti quando erano in vita, sublimare il terrore dell'oblio.

Freud propone un'interessante analisi rispetto al tema della negazione come meccanismo psicologico di difesa ed in particolare rispetto al meccanismo di negazione della morte. Secondo Freud la negazione, a questo proposito, equivarrebbe ad un compromesso tra il divenire conscio dei dati offerti dalla percezione (la salma, la tomba, l'effettiva assenza del defunto tra le mura domestiche) e la tendenza a sopprimerli nella propria memoria, realizzando così uno status auto gratificante illusorio o, nei casi patologici, allucinatorio. La negazione, nell'accezione di Freud, non equivarrebbe ad escludere la realtà del fatto, ma rappresenta la necessità di ricorrere ad un immaginario nel quale la paura e l'angoscia dell'accettazione portano a disconoscerlo fittiziamente e temporaneamente come vero, per accedere, infine, all'esperienza della realtà di esso. Finché l'Io è debole, come nel momento della morte o nel periodo del cordoglio, la negazione prevale su di esso e gli impedisce il raggiungimento del principio di realtà, in quanto la negazione consiste nell'esprimere qualche cosa di spiacevole negandolo. Si cerca di instaurare un comportamento come se il morto fosse ancora in vita. Nel normale cordoglio si tratta anche di espedienti attraverso i quali si tenta di attenuare il trauma del distacco per giungere ad una reintegrazione nella vita.

Ma il bisogno di negare la morte non viene attuato solo nei pensieri più profondi e nei comportamenti, soprattutto quelli che si agiscono nel mentre dell'evento luttuoso. Il bisogno di negare la morte è per la verità un bisogno quotidiano che emerge nelle più semplici interazioni

umane. Ad esempio nell'uso del linguaggio. Un'analisi condotta da Di Nola (1995) ha permesso di rilevare una trasversalità nelle storie culturali, relativamente alle modalità di affrontare il tema della morte, arrivando a concludere che l'evento di morte determina, in ogni uomo, reazioni emotive e immagini così conturbanti da sfociare in un'evitazione, per non dire tabuizzazione, di nomi che evocano la realtà del morire, del morto o del cadavere. Esse costituiscono delle vere e proprie evitazioni linguistiche che rimandano simbolicamente ad un valore quasi magico delle parole, capaci di evocare immagini e rappresentazioni che, evidentemente, vogliono essere negate anche a livello linguistico. Così, esattamente come i morti, anche le parole vengono seppellite, le parole inerenti intendo, e al loro posto vengono utilizzati una serie di termini sostanzialmente sostitutivi così da far perdere all'evento di morte il suo significato originario. Questa azione ha un duplice scopo: da un lato celare la realtà e renderla più accessibile a chi in prima persona vive il disagio del lutto e, dall'altro, permettere alle persone di arrivare con una certa gradualità all'acquisizione del principio di realtà. È interessante l'analisi dei gruppi linguistici utilizzati dalle diverse culture per sostituire la realtà della morte: un primo gruppo corrisponde alla rappresentazione della morte come viaggio (es. se n'è andato) e questa a mio parere è una rappresentazione molto interessante perché, seppure è vero che esistono viaggi con biglietti di sola andata, è anche vero che nell'immaginario collettivo ad una partenza corrisponde quasi sempre anche un ritorno; una seconda rappresentazione assimila la morte ad un passaggio dalla vita terrena ad una vita soprannaturale (ad es. è passato a miglior vita); molto frequente poi è la perifrasi della morte come sonno temporaneo o eterno (es. si è addormentato oppure ha chiuso gli occhi); un ultimo gruppo riguarda le perifrasi che alludono alla morte come ad un processo naturale (ad es. ha esalato l'ultimo respiro). Un gruppo a latere di evitamenti linguistici, peraltro non presenti in tutte le culture, contiene un lato negativo, che in realtà vorrebbe essere ironico o scherzoso, come ad esempio schiattare, tirare le cuoia, allungare i piedi. Come sottolinea Di Nola, alcuni di questi termini sembrano esprimere la non curanza per la morte o addirittura gettare il ridicolo sulla stessa.

Questa apparente divagazione rispetto all'uso della lingua ci riporta a mio avviso ad una delle tante ambivalenze che caratterizzano la morte: la morte in quanto evento impersonale, e rispetto al quale posso permettermi un linguaggio alternativo, a tratti irriverente, e la morte in quanto evento strettamente personale, nel senso che la morte, sempre e comunque, riguarda la persona; la persona viva, il morto in potenza, il cadavere.

## **1.6 Cultura e culture di fronte al rapporto con il cadavere: antropologia dei riti funerari**

Come si è avuto modo di riflettere in precedenza, la morte ha un carattere impalpabile che lascia al contempo dietro di sé un qualcosa di assolutamente concreto e tangibile: il cadavere. E quale che fosse il nostro rapporto in vita con il defunto, è altrettanto comprovato che la morte stravolge tutti gli equilibri e ci chiede, seduta stante, di ridefinire, anche se per breve tempo, la nostra relazione con chi era ed ora non è più. È un aspetto questo molto concreto che trova la sua spiegazione, dal punto di vista logico e pratico, nel fatto che non si può intessere una relazione, in termini di pensiero e linguaggio non verbale, con un corpo che dimostra di non possedere più capacità di pensiero, di prossemica, di contatto emotivo. Questo aspetto, come abbiamo visto, verrà recuperato più tardi, quando il cadavere, riposto nella bara o nell'urna, verrà seppellito, e la presenza fisica verrà sostituita dalla presenza spirituale: ma per il momento, la presenza corporea del defunto impone di rinegoziare i rapporti.

Per rendere l'idea di quanto concreta sia questa dimensione, possiamo riflettere sul fatto che non solo il rapporto con il defunto cambia, ma cambia anche il rapporto con gli oggetti appartenuti a lui: improvvisamente, dopo la morte, essi diventano più visibili, più palpabili. E certo oggi, quelli toccati e manipolati dal defunto, assumono una dimensione particolare (Thomas, 1976). Gli atteggiamenti nei confronti di questi oggetti, come molti degli aspetti riguardanti il rapporto con la morte, si collocano su un continuum i cui estremi sono costituiti dallo sbarazzarsi degli oggetti

appartenuti al defunto, perché essi simbolicamente confermano l'annientamento del morto e la sua assenza, e dalla conservazione amorevole che può sfociare nel culto delle reliquie. A livello generale, è possibile affermare che introiettare l'oggetto appartenuto al defunto equivale a rielaborare internamente il lutto, integrandolo con la rappresentazione dell'assenza e con la ricostruzione della propria idea di sé a partire da questa assenza.

Riprendendo la riflessione dal punto in cui si era partiti, per comprendere la complessità degli aspetti culturali legati al rapporto con la salma, occorre partire da un presupposto fondamentale: il cadavere, indipendentemente, dalla valenza affettiva della relazione costruita con la persona in vita, costituisce un'attualità pesante. Esso presenta infatti delle caratteristiche oggettive, quali la rigidità, la freddezza, l'odore, tutti aspetti che, nel loro insieme, rimandano ad un'unica necessità: quella di sbarazzarsene. La costruzione del rapporto con il cadavere è, a livello culturale, qualcosa di quanto mai complesso, perché il piano emotivo, personale, il cordoglio, imporrebbero un contatto ed una vicinanza, anche fisica, simile a quella che si aveva con la persona in vita, ma il corpo inerte rimanda simbolicamente ad una serie di significati che non possono essere ignorati: il cadavere rappresenta la certezza che l'uomo non può sfuggire alla morte e questo, a livello più o meno conscio, determina atteggiamenti e sentimenti di paura e di fuga. La complessità sul piano emotivo genera comportamenti, nei confronti del cadavere, ambivalenti: atteggiamenti di ripugnanza (alcune persone si rifiutano di vedere la salma, ancorché composta nella bara) o di rispetto (in alcune culture è rituale baciare i morti), desiderio di conservare il corpo intero (pensiamo, ad esempio, ad i riti di imbalsamazione dell'Antico Egitto, ma anche ad alcune tradizioni occidentali attuali che prevedono la tumulazione piuttosto che la sepoltura) oppure di ridurlo in polvere, volontà di curarlo e conservarlo minuziosamente (l'architettura funeraria è un chiaro esempio di questo) oppure di abbandonarlo.

L'orrore ispirato dal cadavere, dal punto di vista antropologico e culturale rappresenta un universale: per quanto esso rappresenti un fatto naturale, in quanto tutti i morti danno luogo ad un cadavere, è altrettanto vero che tutti i morti imputridiscono e poco importa l'attribuzione di significato culturale a riguardo (la morte rappresenta la punizione degli dei per colpa dell'essere umano, così come la putrefazione del cadavere rappresenta l'abominio del peccato), l'orrore suscitato dal cadavere non trova alcuna consolazione autentica nelle varie credenze culturali rispetto a ciò che avviene dello spirito e del corpo dopo la morte, siano esse la reincarnazione, il riassorbimento nei cicli naturali o la resurrezione in anima e corpo nel giorno del giudizio.

Partendo da questi presupposti, dobbiamo comunque riconoscere che da sempre il defunto è stato oggetto di attenzioni particolari rivolte al suo cadavere (Thomas, 1976; Huntington & Metcalf, 1985). Non si hanno dati certi relativamente alle epoche precedenti, ma è stato appurato che nel paleolitico superiore per i morti era prevista la sepoltura e che essa vedeva il cadavere accompagnato dai suoi ornamenti personali. A partire da questa epoca storica è accertato che ogni cultura ha concepito e adottato un proprio rituale di sepoltura e che questo ha costituito e costituisce parte integrante della sua identità. I comportamenti più diffusi e più largamente trasversali alle diverse culture sono: la toilette dei morti, la distribuzione degli oggetti appartenuti al defunto oppure la loro sepoltura insieme a lui, la conservazione o cremazione del cadavere, con o senza dispersione delle ceneri.

Infine, connesso al tema della conservazione del corpo, vi è quello relativo ai riti funerari. In maniera trasversale nelle diverse culture, il destino del cadavere sembra legato agli elementi principali. Il ritorno alla terra è il più diffuso in Africa e in Occidente, con modalità di sepoltura diverse: vengono utilizzati feretri, urne, tombe, alcune vengono corredate di armi, oggetti e viveri, altre no. Il tema della sepoltura e del ritorno alla madre terra è sicuramente quello più antico e diffuso, al punto da costituire l'archetipo del villaggio-sotto-la-terra. In molte culture è presente anche il ritorno all'acqua: ad esempio, Boros (2004) ha descritto in un testo molto interessante i sistemi funerari dell'Ungheria rurale, dove la quasi totalità dei cippi funerari sono lignei, i *feifäk*, occupandosi però di una particolare tipologia di cippo funerario che è presente nel cimitero calvinista della cittadina di Szatmárcseke (Ungheria nord-orientale), e che è intagliato a forma di

barca (*csónakalaku feifa*), simbolo di un'identità culturale molto forte che richiama ad aspetti diversi, legati sia al divino che alla vita quotidiana della popolazione. Il ritorno al fuoco è chiaramente sancito da tutte le pratiche di incinerazione, molto presenti in alcune culture orientali, poco utilizzato nella cultura africana, addirittura bandito in alcuni (pochi) paesi occidentali, eppure che sta sollevando non poche riflessioni sia a livello culturale che religioso. Il ritorno all'aria è il tema meno previsto nelle culture funerarie, soprattutto in epoca moderna e contemporanea. L'esposizione del cadavere all'aria aperta in attesa di decomposizione, di fatto proibito per ovvie ragioni igieniche, è stato appurato che avviene in alcune zone dell'Africa subsahariana, ma non costituisce un rituale di sepoltura, anzi, esso rappresenta il manifesto di un rifiuto di sepoltura, sanzione molto grave riservata alla vittime di cattiva morte (Thomas, 1976).

Un ultimo elemento di riflessione, che riguarda però più da vicino le culture occidentali, è il tema del dono del cadavere, di cui un esempio sono i corpi donati alla scienza per motivi di studio (Sozzi, 2009). Questo tema è oggi oggetto di grande dibattito, medico ma anche antropologico, e mi piace l'idea di porlo a conclusione di una riflessione che è nata dalla certezza dell'universale sentimento di orrore e repulsione di fronte al cadavere. Il cadavere donato alla scienza è il cadavere al quale non viene concessa sepoltura, che prolunga la sua esposizione tanto quanto è necessario a sviscerare il funzionamento del corpo umano, utilizzando e concependolo vivo quando, in realtà, è morto. Al di là della sua indubbia utilità sul piano medico e scientifico, non posso non ricondurre questa decisione a tutto ciò che rispetto alla fuga dal pensiero e dalla rappresentazione della morte è stato detto; donare il corpo alla scienza è un po' come ravvivare il pensiero di poter disporre del proprio corpo dopo la morte: esso non verrà abbandonato alla putrefazione, non si mischierà al legno o alla terra, ma pur dopo analisi e vivisezioni, verrà in qualche modo ricomposto e, se utilizzato come nella mostra *Body worlds* di Bologna, che ha registrato migliaia di visitatori, il corpo in qualche modo tornerà in vita e, poiché esposto alla vista degli esseri viventi, non verrà consegnato al totale oblio finché una sola immagine di esso rimarrà negli occhi di chi lo ha osservato. Sicuramente, in aggiunta a tutto questo, vi è anche l'aspetto dell'utilità, della necessità di sentire che la parte di noi che non controlleremo più dopo la morte, il corpo appunto, potrà essere utile a chi verrà dopo di noi (questo peraltro è lo stesso principio dell'assenso all'espianto degli organi per la donazione).

In conclusione di questo capitolo, credo sia emersa in maniera evidente la complessità celata dietro ad un tema così concreto e comune all'umanità intera. L'aspetto più trasversale, e che sarà necessario alla nostra riflessione nei capitoli successivi, è che la morte, pur con tutte le sue rielaborazioni ed attribuzioni culturali di significato, rappresenta un evento terribile, dirimpente, che colpisce la persona in profondità e che lacera tutti i tessuti connettivi che sorreggono l'uomo: fisici, relazionali, culturali, personali, di gruppo, di comunità.

## CAPITOLO DUE

### ANTROPOLOGIA DELLA MORTE INFANTILE

#### 2.1 Cultura e culture di fronte alla morte dei bambini

In conclusione del primo capitolo è stato sottolineato il tema della tragicità della morte, il suo rappresentare una vera e propria lacerazione, a livello personale e di comunità. E se questo senso di vuoto e di profondo dolore per la perdita di una persona amata è tanto forte quando la morte colpisce in età adulta, è possibile comprendere come esso diventi ancora più lacerante di fronte ad un aspetto altrettanto certo quanto ingiusto: la morte non risparmia i bambini.

La morte dei bambini costituisce un aspetto particolarmente drammatico in tutte le società e culture, al punto di non riguardare più solamente gli aspetti traumatici legati al morente e al rapporto con il cadavere, ma di sconvolgere profondamente tutto il processo legato al cordoglio, al lutto e alla ricostruzione del sé.

La morte del bambino, l'esposizione del suo cadavere, non richiama solo la nostra mortalità, ma ci rimanda alla consapevolezza che una vita può essere spezzata nel suo divenire, spesso prima ancora di essere pienamente vissuta. E, in ultima analisi, rimanda all'idea della profonda solitudine, che riguarda sia la solitudine del bambino nel momento del trapasso e nell'eventuale vita nell'aldilà, senza il conforto e la vicinanza di coloro che lo hanno voluto e amato, ma anche della profonda solitudine di chi resta, perché privato del prolungamento simbolico della propria vita e anche del collegamento con la parte infantile della propria vita passata.

Pertanto, qualsiasi siano le cause, la morte dei bambini rappresenta una ferita aperta nell'animo dell'intera comunità, che si stringe nel cordoglio ai cari superstiti sapendo già, e questo a differenza di coloro che muoiono in età adulta, che in alcun modo potrà colmare questa tragica perdita. Perché la verità più profonda e sottesa a tutte le riflessioni che verranno proposte è che, nonostante le varie confessioni religiose, o i rituali culturali, si sforzino di individuare significati rigeneranti, non esiste nell'animo umano alcun pensiero che possa spiegare ed elaborare definitivamente la morte di un bambino.

Come si è appena accennato, le religioni sicuramente forniscono un apporto importante al tema dell'accettazione della morte infantile e della relativa elaborazione del lutto. Chiaramente ogni religione affronta archetipi e meccanismi individuali e di gruppo aderenti all'identità culturale del gruppo di appartenenza. Per quel che riguarda la nostra cultura, la religione cristiana cattolica si è da sempre interrogata sulla sorte dei bambini dopo la morte, suddividendo queste piccole anime in due categorie: i bambini battezzati e i bambini non battezzati (Di Nola, 1995).

##### 2.1.1 La sorte dei bambini battezzati e non battezzati tra religione e folklore

La tradizione ecclesiastica pone una netta differenza fra i bambini deceduti dopo aver ricevuto il battesimo e quelli che sono morti senza averlo ricevuto e anche se tale differenza, rigorosamente definita in sede dogmatica, sussiste oramai soltanto labilmente nelle culture popolari, essa ha segnato profondamente l'identità della nostra tradizione culturale ed i meccanismi di elaborazione del lutto infantile. La cultura contemporanea, ormai sempre più distante dal giogo dei dettami della Chiesa, tende a considerare il bambino, fino all'adolescenza e a volte oltre, un essere celeste per definizione, al quale non può essere negata una vita oltre la morte serena, a prescindere dalla confessione che i genitori hanno scelto per lui.

In maniera piuttosto generale e per certi versi semplicistica, la distinzione imposta dalla Chiesa cattolica è la seguente: i bambini che hanno ricevuto il battesimo, e pertanto sono rinati a vita nuova dopo la nascita biologica, possono essere chiamati a pieno titolo figli di Dio e pertanto possono essere considerati membri di diritto del Regno dei cieli; i bambini non battezzati, invece, non

avendo ricevuto il sacramento che simbolicamente, e di fatto, cancella il peccato originale e suggella la nuova alleanza con la Trinità, non possono essere accolti nella terra promessa. Probabilmente non possono nemmeno essere respinti all'Inferno, poiché non esiste per loro una colpa o peccato consapevole, potrebbe quindi esistere un terra di mezzo, un limbo, che, nei fatti, però, condanna alla lontananza eterna dall'amore di Cristo. Simbolicamente, per i credenti, essa rappresenta un dannazione altrettanto terribile che la condanna al dolore del fuoco eterno. In ogni caso, a prescindere dalla loro destinazione ultraterrena, i bambini non battezzati non possono essere seppelliti all'interno del terreno cimiteriale consacrato, né nelle chiese. Come si è tradotto tutto questo nelle società cristiane?

Innanzitutto occorre sottolineare un aspetto: forse proprio perché si tratta di un contesto fortemente connotato di contenuti emotivi profondi, l'analisi antropologica ha rilevato come non sia possibile considerare gli aspetti religiosi in maniera disgiunta da quelli folklorici e quindi della cultura tradizionale locale. Come a dire: anche se nelle epoche e nelle comunità in cui lo spirito religioso era più presente e dirimente rispetto ai comportamenti, alle tradizioni e alle ritualità agite nei confronti dei piccoli defunti, l'analisi delle pratiche funerarie e di elaborazione del lutto hanno messo in evidenza che esso da solo non bastava. Ad esso i congiunti, soprattutto le madri, hanno sempre avuto bisogno di associare un contenuto puramente umano, relativo al tema universale del prendersi cura perennemente di colui che è considerato il debole, l'indifeso e il bisognoso di cure per eccellenza: il bambino.

Per fornire un'esemplificazione di quanto sopra esposto, nel Settecento le madri molisane visitavano frequentemente i sepolcri dei loro bambini e versavano sopra di essi delle gocce di latte materno spremute dai loro seni, per garantire loro simbolicamente un prendersi cura dal punto di vista fisico e della nutrizione. Credo che sia molto interessante questo dato esplicito dagli studi di Di Nola (1995), in quanto, a mio parere, ha molto a che fare anche con quanto più volte è stato descritto rispetto al tema della negazione della morte: il bisogno di garantire nutrimento ad un bambino non più vivo deriva dal bisogno di rappresentazione materiale del proprio figlio, col quale, peraltro, in una fascia d'età così precoce, si è instaurata una relazione di prevalente accudimento, e quindi molto materiale, concreta. Interessante è anche notare l'evoluzione dal punto di vista della cultura e della tradizione di questa abitudine: oggi possiamo dire che il versamento di quel latte materno è stato sostituito con l'aspersione dell'acqua benedetta, linfa vitale che simboleggia il nutrimento nella vita eterna.

Per quanto riguarda la composizione del cadavere per l'onoranza precedente al funerale e alla sepoltura, la veglia funebre, in Puglia i bambini morti venivano vestiti con i loro abiti più belli e sui loro corpi venivano sparsi fiori e confetti. Nelle bare bianche, inoltre, venivano disposti con le braccia distese e non incrociate perché, non avendo commesso peccato, non avevano bisogno di implorare il perdono di Dio. Nelle loro mani venivano comunque inseriti mazzolini di fiori da offrire a Gesù e alla Madonna. A Napoli i bambini, deposti nelle bare in maniera del tutto simile, venivano portati a braccia e accompagnati da un corteo di bambini vestiti da angioletti con ali posticce.

In molte culture il bambino morto viene rappresentato come un angelo che si stacca dalla terra. In Emilia-Romagna vi era l'uso di rivestire il bambino con un abito senza cuciture, perché potesse volare direttamente in cielo senza intoppi. In questa tradizione io vedo una forte assonanza con la veste indossata da Gesù prima della crocifissione, quella che i soldati si sono giocati a sorte. Il bambino, anche negli aspetti esteriori, viene assimilato all'agnello sacrificale per eccellenza, a colui che era puro in corpo e spirito, al Cristo.

Per quanto riguarda il tema del lutto, nella tradizione italiana sembra abbastanza diffusa la non obbligatorietà dell'assunzione del lutto in seguito alla morte di un bambino. In Puglia, addirittura, era bandito ogni aspetto del lutto, al punto che i parenti condividevano il cordoglio con le madri all'interno della "sarsana", una cena allegra accompagnata da balli e canti. Anche in altre regioni la morte dei bambini viene celebrata in un clima festivo, con le campane che suonano a festa e spesso la funzione religiosa e la sepoltura si concludono con un banchetto.

Per quanto riguarda il rito funebre, per la religione cristiana il funerale di un bambino battezzato ha da sempre avuto precise connotazioni liturgiche. Nelle chiese ortodosse, ad esempio, i funerali dei bambini rappresentano una categoria liturgica autonomamente trattata. Nei funerali celebrati per i bambini morti nell'età compresa tra la nascita e la prima confessione non si può chiedere perdono per i peccati commessi perché, essendo essi in un'età considerata precedente alla ragione, non possono avere commesso peccato ed essere responsabili dei loro errori. Non si può pertanto pregare per la remissione dei loro peccati, ma solo pregare Dio affinché conceda loro il riposo dell'anima. Nella chiesa romana, fin dal XV secolo vi era l'usanza di recitare una preghiera speciale per i bambini morti prima di aver compiuto dell'età della ragione, che esprimeva la speranza che fosse stata concessa loro la vita eterna già subito dopo la morte e per questo motivo la messa veniva officiata senza effettuare il sacrificio sull'altare. Il Concilio Vaticano II ha poi chiesto la revisione di questo rito e l'istituzione di una messa vera e propria.

Tutt'altra sorte era prevista invece per i bambini che fossero morti senza prima aver ricevuto il battesimo. In realtà, come ho esplicitato sopra, è piuttosto semplicistico affermare che i bambini che non avevano ricevuto il battesimo non fossero destinati alla vita eterna. Questa conclusione, vera negli esiti, è in realtà il frutto di un lungo dibattito attraverso i secoli e che ha riguardato opinioni, rilettura dei testi sacri e simbologie più o meno religiose. Il tema dei bambini morti senza il battesimo è qualcosa che la cultura contemporanea fatica a comprendere appieno, perché oggi il battesimo di un figlio è una scelta pienamente libera e, in molti casi, più ancorata alla tradizione e alla superstizione che alla confessione religiosa. Lo dimostra il fatto che i bambini mediamente vengono battezzati in età sempre più avanzate (comunque solitamente non prima dei cinque o sei mesi), anche perché la cerimonia religiosa è quasi sempre seguita da banchetti, festeggiamenti e scambi di doni non semplici da organizzare per una puerpera. Inoltre vi è un altro tema affatto scontato: l'alta incidenza della mortalità infantile non è una realtà che, fortunatamente, riguardi da vicino la nostra società occidentale.

La consapevolezza, invece, del filo diretto che collegava battesimo e vita eterna e la contingenza dell'elevato tasso di mortalità infantile sono tematiche che hanno riguardato per molto tempo le nostre stesse comunità. I dibattiti e le riflessioni, che a lungo hanno cercato una collocazione dei bambini morti senza battesimo, identificandola inizialmente con l'inferno, poi con il limbo, per poi sfociare nell'eventualità del battesimo dei morti hanno avuto un unico denominatore comune: la precisa volontà della Chiesa di non derogare all'indispensabilità di questo sacramento. Il battesimo era considerato necessario a trasformare il bambino in un essere umano, alla stregua di un rito magico di passaggio che non esigeva l'adesione e la comprensione del suo destinatario. Per questi motivi, nel Duecento, si esigeva che il battesimo avesse luogo nella prima settimana dalla nascita. Prima di questa epoca era usanza battezzare i bambini il giorno stesso della nascita o comunque entro la domenica successiva ad essa. Nel corso del sacramento il bambino è esorcizzato era segnato con l'acqua santa e unto con l'olio (che richiama l'antica tradizione romana, in cui cospargere il corpo di olio era indispensabile per i gladiatori perché l'avversario non riuscisse a fare presa sulle loro membra, così come è necessario che il peccato non attecchisca sul corpo dell'infante per non insudiciarne l'anima) e attorno al corpo gli veniva legato un candido lino, all'interno del quale veniva avvolto e sepolto in caso di morte prematura. Questi segni permangono tuttora nel rito. Nel tardo Medioevo l'indispensabilità del battesimo era ribadita attraverso la credenza che esso fosse necessario al bambino per sopravvivere fisicamente e attraverso l'attribuzione al fonte battesimale di poteri miracolosi (Di Nola, 1995).

Quali che fossero le motivazioni addotte e la forza con la quale venivano perpetuate, sta di fatto che l'immaginario comune rispetto alla tragica sorte che sarebbe toccata alle anime non battezzate doveva trovare una soluzione concreta e aderente alle criticità proprie di determinate epoche storiche, relativamente al tasso di morte durante il parto o subito dopo la nascita. È stato rilevato come, in diverse comunità, talvolta si provvedesse a battezzare, temendo la morte del feto, il sacco amniotico attraverso particolari cucchiari che, riempiti di acqua benedetta, venivano immessi nella vagina.



La posizione così netta della Chiesa rispetto all'unico requisito di accesso al Regno dei cieli ha una conseguenza altrettanto drammatica, che riguarda il rito di sepoltura dei bambini non battezzati. Il mancato battesimo equivale, nei fatti, ad una malamorte, un'onta di discredito e di maledizione sul piccolo defunto e sui suoi congiunti, tale per cui al piccolo veniva formalmente e irrevocabilmente negata la sepoltura ecclesiastica. In tempi più recenti è stata ammessa la sepoltura all'interno del terreno consacrato, ma non l'ufficio delle esequie in chiesa e tantomeno dell'eucarestia.

A fronte di questa irremovibilità, i bambini non battezzati venivano sepolti nelle adiacenze della propria abitazione o dei campi, alla stregua degli animali domestici. Senza entrare nel merito dell'ovvia possibilità di scelta rispetto all'opportunità o meno di battezzare i propri figli, è difficile spiegare quanto, per un credente, sia crudele questa nettezza di posizione. Negare la celebrazione dell'eucarestia e in ogni caso delle esequie che rappresentano il passaggio simbolico, ma percepito come materiale, costituito dall'accompagnamento dell'anima del defunto da parte degli angeli e dei Santi al cospetto del trono dell'Altissimo costituisce una ferita insanabile nell'animo di una madre e di un padre cristiani cattolici. Equivale ad una doppia perdita del figlio, fisica e spirituale: ma, seppure la perdita fisica, materiale del figlio, per quanto profondamente dolorosa, può in parte essere colmata dalla speranza cristiana di una nuova possibilità di incontro nella vita eterna, la perdita del figlio alla luce divina sancisce la definitiva dipartita ed una dannazione eterna che non riguarda solo l'anima del piccolo, che non potrà mai incontrare lo sguardo di Cristo, ma riguarda anche l'anima dei genitori che non potranno mai sostenere nell'animo il pensiero di giungere a Dio senza il loro bene più grande. Il fatto poi di non poter deporre il corpicino nel terreno consacrato costituisce il ricordo perenne di questa perdita e di questa consapevolezza.

Solo alla luce di questa riflessione, necessaria, è possibile comprendere le mediazioni, i costrutti culturali, in parte anche i riti, che non l'uomo, ma l'umana pietà ha dovuto costruire per permettere la sopravvivenza emotiva di coloro che restavano. È stato appurato come, fino all'Ottocento, quando la legge civile italiana abolì la distinzione tra parte consacrata e non consacrata nei cimiteri, molte madri usassero seppellire i loro bimbi non battezzati, e talvolta i loro feti, sotto le grondaie delle chiese o sotto quelle delle mura dei cimiteri, nella speranza che l'acqua piovana operasse con effetti battesimali per volontà del Dio misericordioso, oppure deponevano il corpo del bambino per metà nel suolo consacrato e per l'altra metà in quello non benedetto.

Ma non vi era la sola dimensione del dolore personale ad alimentare la necessità di individuare soluzioni di compromesso rispetto al battesimo dei bambini morti in fasce e alla loro regolare sepoltura: vi era anche la dimensione sociale. L'anima del bambino morto non battezzato e sepolto in suolo non consacrato alimentava, nella credenza popolare, l'esistenza, a prescindere dall'esistenza più o meno sancita dell'inferno o del limbo, di un fantastico mondo di esseri demoniaci che potevano concretamente minare la sicurezza del gruppo e della comunità. Il terrore provocato dagli spiriti di morti prematuri è diffuso in tutti i paesi europei fino ai tempi attuali. In Serbia le dodici notti finali dell'anno, fra Natale e l'Epifania, sono chiamate "notti non battezzate" durante le quali appaiono demoni orrendi che sono le anime dei bambini morti senza battesimo, perché il Cristo, non ancora circonciso, è equiparato a un bambino non ancora battezzato.

### **2.1.2 Un'anomala istituzione: i *Sanctuaires à rèpit***

È il vissuto terrifico di gruppo, se già non fossero bastati il dolore e la preoccupazione personale, a sancire l'assoluta necessità di provvedere in qualsiasi circostanza e maniera al battesimo del bambino. In questa consapevolezza trova il suo più grande fondamento l'istituzione, rilevata fin dagli inizi del XIV secolo nelle Alpi francesi e nella Valle d'Aosta, dei *Sanctuaires à rèpit*, letteralmente "santuari di tregua", nei quali il cadavere del piccolo, apparentemente rianimato attraverso vari espedienti, veniva considerato improvvisamente tornato in vita, poi per quasi sempre morire definitivamente. Questo sprazzo di vita fra la morte apparente e accertata era stato coniato per garantire la somministrazione del battesimo e cancellare così le angosce personali e sociali.

Il *rèpit*, nella coscienza dei credenti, è fondato su un'esperienza totale di fede che in qualche modo determina la sospensione del tempo, un ritorno all'indietro simbolico che concede la salvezza. Esso assume la connotazione di un vero e proprio rituale che presenta una successione di momenti: il rito inizia con la pronuncia di un voto, che ha lo scopo di propiziare la comparsa di segni vitali nel cadavere del bambino; i segni vitali attesi, e regolarmente registrati, erano per lo più il battito del polso, la trasformazione del colore cadaverico del volto in rosa, un'improvvisa urinazione, un'emorragia nasale, una pulsazione muscolare o il movimento di un membro, l'apertura di un occhio, la lacrimazione, etc.; il rito procedeva con la somministrazione del battesimo al bambino apparentemente risorto per concludersi quasi inevitabilmente con il ritorno del bambino alla condizione cadaverica e la successiva sepoltura.

Mi pare davvero interessante questa tradizione, peraltro geograficamente così vicina a noi, soprattutto alla luce di ciò che oggi sappiamo, a livello medico-legale, sulla lettura dei parametri vitali e sulle modificazioni del corpo senza vita del defunto nelle ore subitamente successive alla morte. Il corpo emette suoni, odori, assestamenti, mette in atto movimenti che, assolutamente involontari e incontrollati, sono connessi all'irrigidimento del cadavere. Nella disperata ricerca di un cenno di vitalità, essi venivano invece collegati ad una speranza non tanto di resurrezione del corpo, ma alla speranza di concessione di un tempo sufficiente per risorgere alla vita spirituale. Sono stati documentati casi in cui venivano portati al *rèpit* cadaverini disseppelliti anche dopo giorni.

Il primo sinodo, constatato che in molte chiese i bambini venivano deposti accanto al fuoco per essere vegliati, e questo aveva effetti diretti sulla comparsa dei segni apparenti di risurrezione, dispose di non battezzare questi bambini prima di aver accertato la fondatezza e la veridicità di questi segni. E, di conseguenza, ancora una volta, di non seppellirli nei cimiteri ecclesiastici (Di Nola, 1995).

## **2.2 Cultura e culture di fronte all'elaborazione del lutto per la perdita di un bambino**

A conclusione di questo secondo capitolo vorrei proporre una riflessione rispetto all'elaborazione del lutto. Questa riflessione deve partire da una constatazione necessaria: in realtà non esiste un modello specificamente coniato per elaborare il lutto che si crea in seguito alla morte di un bambino. Anche perché, come sottolineavo all'inizio del capitolo, il vuoto che lascia un bambino, all'interno dell'animo dei propri familiari e della propria comunità, ritengo sia pressoché incolmabile. Ma poiché nel primo capitolo abbiamo analizzato i temi della perdita, del cordoglio ed i relativi meccanismi di difesa, credo che sia importante procedere in questa riflessione, soprattutto al termine di questa digressione sulla morte infantile, e necessario per poter poi introdurre gli argomenti dell'ultimo capitolo, dedicato in maniera particolare al tema della perdita dei propri figli in un'ottica contemporanea.

Per affrontare quindi il tema del lutto ho deciso di proporre il modello delineato dal J. Bowlby. Questa scelta ha un significato rilevante: Bowlby non rappresenta solo, a mio parere, lo studioso della relazione per eccellenza, ma lo studioso della relazione precoce per eccellenza. Nel suo definire il legame di attaccamento ha saputo creare un sapiente collegamento tra biologia ed emozione. L'attaccamento è un dispositivo innato: l'esigenza di rimanere ancorato ad una figura di riferimento assolve ad un'esigenza primariamente materiale, in quanto il permanere in prossimità della figura di accudimento equivale a garantirsi la sopravvivenza. Ma sopravvivere non significa solo sopravvivere fisicamente. Sopravvivere significa anche sopravvivere emotivamente. Per questo il dispositivo innato deve trovare un riscontro puramente emotivo e relazionale nella persona deputata all'accudimento del bambino. La prossimità fisica, la vicinanza emotiva, l'uso appropriato di un linguaggio verbale e non verbale, contribuiscono a creare un legame che consentirà al bambino, col tempo, di distaccarsi dalla madre per esplorare l'ambiente nella certezza che, al suo ritorno, o al bisogno, troverà calore e rassicurazione. Per questi motivi tengo molto a presentare il

suo modello di elaborazione del lutto in questa sede. All'interno di una riflessione che riguarda la morte, dell'adulto e del bambino, le sue implicazioni a livello personale e sociale, le risposte personali e sociali costruite per attribuire significato a questo evento e, se possibile, tentare di ricostruire la propria identità e quella del gruppo, credo che nessuna visione sia più adeguata di quella di questo autore.

Bowlby individua, nel processo di elaborazione del lutto, quattro fasi possibili, nel senso che non tutte sono sempre necessariamente presenti e non sempre si susseguono nello stesso ordine cronologico. Tuttavia, la loro comparsa segnala che il lutto si sta svolgendo in modo normale.

La prima fase individuata da Bowlby coincide con una sensazione di stordimento, di incredulità di fronte alla notizia della morte; talvolta sembra che i dolenti possano riprendere la loro vita abituale, ma la tensione e l'ansia possono creare momenti di esplosione e di emozioni molto intense. Non esiste notizia che lasci più increduli della notizia della morte di un bambino. Anche quando preannunciata, anche quando viene concesso un tempo di preparazione, la morte di un bambino sempre e comunque lascia tutti sconvolti. Perché la contraddizione in termini della morte di colui che è fatto per la vita non può che lasciare spazio allo sconcerto e al pensiero che, davvero, non esistano regole del gioco per la morte. E le sensazioni forti che questa ferita provoca sono pervasive all'interno della vita quotidiana: non solo i suoi cari, ma la comunità intera non può essere più la stessa dopo la perdita di un bambino. La seconda fase è caratterizzata, nelle ore e giorni successivi alla dipartita, dalla ricerca e dallo struggimento per la persona perduta, che si accompagna alla presa d'atto episodica, ma non definitiva, della realtà della morte. Questa fase è solitamente caratterizzata da dolore, pianto, insonnia e preoccupazione. Questa è la fase del cordoglio vero e proprio, in cui la mente cerca, spesso senza successo, di presentificare la morte del proprio congiunto. Quando si tratta di un bambino, questa fase può richiedere un tempo anche molto lungo: più il bambino muore in tenera età, e quindi interrompe tutte le abitudini ed i rituali connessi ad un'evidente bisogno di accudimento pratico e quotidiano, più il vuoto percepito si farà ricorrente nelle giornate, negli spazi, negli oggetti, nei tempi prima riempiti da un esserino da amare. La terza fase è quella della disorganizzazione e disperazione, in cui chi resta attraversa l'insieme delle emozioni violente e dolorose connesse alla graduale presa di coscienza che la perdita è definitiva. Per superare serenamente questa fase e progredire nell'ultima, è necessario abbandonare gli stili precedenti di pensiero e azione, per accettare di costruirne di nuovi, adattando e ricostruendo la propria esistenza attorno a questa nuova situazione. Questo passaggio è molto complesso: spesso la persona che lo compie si sente sola, può partire animata dalle migliori intenzioni, ma periodicamente confrontarsi con la realtà della perdita in maniera destrutturante, sperimentando così vissuti di fallimento, frustrazione e depressione. Nel caso della perdita di un figlio questa fase è sicuramente la più difficile da attraversare. Nella quarta ed ultima fase, se tutte le fasi precedenti hanno seguito il giusto corso, il lutto comincia ad intraprendere la via della riorganizzazione e il dolente comincia a compiere quei cambiamenti che lo conducono a un nuovo adattamento all'esistenza (Sozzi, 2009).

In conclusione, il lutto, nella sua normalità, è un percorso lungo e complesso, caratterizzato da momenti non di per sé definiti, ma a volte intersecati tra loro, con aspetti ora di progressione ora di regressione. Le manifestazioni del dolore e del cordoglio non sono analoghe in tutte le culture, è stato appurato che in alcune prevale l'esteriorizzazione del dolore, in altre della rabbia, in altre ancora è preferibile che i sentimenti rimangano nascosti. L'aspetto che attraversa la cultura, le culture, l'umanità è che l'elaborazione del lutto è qualcosa che riguarda l'individuo nel suo dolore personale e contemporaneamente la collettività intera nella sua struttura ed organizzazione materiale e simbolica. E che tutto ciò è ancora più vero quando l'individuo e la collettività devono ricostruirsi a partire dalla morte di un bambino.

## CAPITOLO TRE

### FAMIGLIE DI FRONTE ALLA MORTE

#### 3.1 Famiglia e famiglie di fronte alla morte perinatale

In questo ultimo capitolo l'analisi antropologica vuole assumere un punto di vista quanto mai umano. Allontanandoci per un momento dalla lettura dei significati storici e religiosi e dalla volontà di trovare degli universali culturali che ci permettano di affrontare e di capire meglio la realtà di oggi, credo che sia importante incontrare la realtà contemporanea per chiederci, al di là degli archetipi culturali, che cosa significhi per il genitore di oggi affrontare la morte di un figlio e in particolare di un figlio nato da poco oppure di un figlio mai nato.

Come sottolinea Ravaldi (2018), parlare della morte di un bambino prima o dopo il parto, nella nostra società emancipata, è ancora considerato un argomento tabù. Mi piace riprendere le stesse parole utilizzate dall'autrice: "La morte prima della nascita è un argomento scomodo, che sfugge allo sguardo, all'ascolto e anche alla parola della maggior parte delle persone. Quando però un evento così scomodo accade quasi 2000 volte l'anno in un paese come il nostro, un gran numero di operatori sanitari dell'area perinatale, volenti o nolenti, devono incrociare gli occhi di questi genitori, guardare il vuoto che si portano dentro, ascoltare le loro parole e, qualche volta, cercare essi stessi delle parole per loro". Queste frasi mi fanno riflettere sui livelli di analisi più volte proposti in questa trattazione: un livello personale ed un livello sociale. Queste parole mi ricordano che l'essere umano, anche nei momenti più disorganizzati e dolorosi del cordoglio e del lutto, ha bisogno di ritrovare la socialità della morte, di cogliere nell'altro una comunanza ed un'assonanza nel dolore, anche se non simile, e nemmeno paragonabile, ma ha bisogno di trovare un terreno comune di condivisione, e questo terreno comune è costituito dal dialogo, verbale e non verbale, sul dolore. Il genitore che perde un figlio ha bisogno di sentire che il suo dolore non appartiene solo a sé stesso, ma all'umanità intera.

La perdita di un bambino atteso sancisce una frattura nel percorso esistenziale. Da quel momento tutto verrà classificato come "prima" e "dopo" questo evento. Il lutto del bambino non nato o appena nato, anche quando sono presenti altri figli, stravolge la biografia della coppia e della famiglia e ne modifica per sempre il cammino. Se non viene adeguatamente affrontato, il lutto porta con sé conseguenze molto gravi, anche perché non sempre contingenti: è possibile che, a distanza di anni, il dolore non elaborato riemerge con forza distruttiva tale da mettere in crisi l'equilibrio affettivo e psicologico dei genitori e della famiglia in generale, che può avere conseguenze gravi anche per la salute degli altri figli.

Le emozioni negative scatenate da questo lutto investono anche il personale che accompagna le famiglie: pertanto la notizia della morte del bambino può mettere in crisi anche lo stesso operatore, che può provare imbarazzo, rabbia, senso di impotenza ed di inadeguatezza, sentimenti che possono sfociare nell'incapacità di costruire una relazione empatica con i genitori. Esattamente come tutti gli esseri umani, anche gli operatori, per preservare il loro equilibrio psicoemotivo, possono mettere in atto meccanismi di difesa, come la negazione o l'evitamento, e adottare, in linea con questi, comportamenti difensivi, come evitare di incontrare lo sguardo dei genitori, riempire le frasi di tecnicismi oppure intavolare conversazioni di circostanza senza mai cogliere il nucleo centrale del dolore dei familiari, che ha bisogno di essere lenito.

Possiamo in qualche modo delineare alcuni principi, o meglio, alcune buone prassi per gettare le basi per un percorso il più possibile sereno e proficuo verso l'elaborazione di un lutto così doloroso? Sempre secondo Ravaldi (2018), un primo fondamentale passo verso l'elaborazione della morte perinatale è costituito da una comunicazione corretta ed empatica della diagnosi di morte: essa dovrebbe avvenire con parole adeguate, scegliendo il momento giusto ed anche un ambiente il più

possibile protetto, che possa anche visivamente contenere le manifestazioni contingenti del dolore, che sono assolutamente personali. Un secondo punto fondamentale, riguarda il tenere a mente sempre un pensiero: i genitori che vivono il dramma della perdita di un figlio appena nato o mai nato non sono sopraffatti dal dolore per la scomparsa di un bambino generico. Il dolore riguarda, nella mente del genitore, sempre un bambino specifico, che mai nessun evento riparatore potrà cancellare e che nessun figlio precedente o successivo al lutto potrà mai sostituire. Un terzo aspetto riguarda la percezione di assoluta ingiustizia e non necessità della morte del proprio bambino: se per la morte di un familiare adulto, anche se giovane, esistono in qualche modo delle attenuanti che permettono di circoscrivere l'evento all'interno di una sfera "accettabile" (una lunga malattia, la prospettiva di una vita invalidante), tutto questo non può essere applicato nel contesto della morte di un figlio appena nato e subito morto. E questo, a mio parere, perché il genitore è incapace, nella prima fase di accettazione della diagnosi e nelle primissime fasi di elaborazione del lutto, di presentificare e di rappresentarsi le tappe evolutive del bambino: ciò che sentono negato è qualcosa di veramente materiale e tangibile: un corpo da proteggere e da amare e sul quale riversare un amore incondizionato che diviene veramente comprensibile solo quando quel corpo viene stretto per la prima volta tra le braccia. Il quarto aspetto riguarda la resilienza dei genitori, aspetto che ha a che fare con la necessità di monitorare, nel tempo, le variazioni, le conquiste e le regressioni nella ricostruzione di sé. Il quinto aspetto nasce dalla considerazione che, nel caso della morte perinatale, il momento del benvenuto e dell'addio coincidono in maniera tragicamente contraddittoria. Questo aspetto merita una riflessione particolare. Ancorché coincidenti, questi due momenti antitetici devono essere affrontati con delicatezza e fare in modo che trovino una giusta sequenzialità. Ci sono madri e genitori che, subito dopo il parto, sopraffatti dalla stanchezza e dal dolore, dichiarano di non voler vedere il loro bambino. Questa eventualità va valutata molto attentamente: le ricerche internazionali in questo ambito concordano sull'importanza di favorire questo incontro, affinché non si generino nel futuro angosce e sensi di colpa che possono avere come estrema conseguenza quella di non riuscire ad elaborare affatto il lutto. Il contesto è quanto mai complesso: nei casi di morte perinatale, i processi di genitorialità, naturalmente avviati fin dalle prime fasi della gravidanza, subiscono una battuta d'arresto improvvisa ad un passo dal giungere al loro compimento che, nella normalità, avviene al momento dell'accoglienza fisica del bambino appena nato che, finalmente, non è più solo rappresentato nella mente ma diviene un individuo in carne ed ossa. Se il bambino muore all'atto della nascita, questa coincidenza tra esistenza rappresentata e reale non avviene. Se non si favorisce questa ricongiunzione attraverso la presentazione del bambino ai suoi genitori, anche se privo di vita, il rischio è che questo bambino venga rappresentato eternamente nella mente di quel papà e di quella mamma senza mai giungere ad un momento di finalizzazione di quella rappresentazione e, in buona sostanza, anche di quel legame. Il bambino reale può morire, il bambino idealizzato non muore mai e la sua presenza influenza spesso in maniera irreparabile la vita dei suoi genitori. Essi hanno bisogno di concludere quello specifico percorso di genitorialità con quel bambino. E questo percorso di genitorialità deve cominciare con l'incontro con il bambino in carne e ossa e deve terminare con i rituali funerari e di sepoltura che si sentono più vicini alla propria tradizione, sia culturale che familiare. La possibilità di portare periodicamente un fiore su una tomba è un gesto che ha una valenza fondamentale, sia a livello simbolico che pratico: esso permette il mantenimento di un ricordo, perché nessun genitore vuole né può dimenticare di aver avuto un figlio, ma al contempo consente di accogliere nella definizione di sé ciò che non è più e mai più sarà.

### **3.2 Famiglia e famiglie di fronte alla morte dei bambini mai nati**

Mattalucci (2015) sottolinea come il "fare figli" sia un processo poetico che si estende oltre la generazione e il parto, per comprendere l'allevamento e l'educazione; esso si compie attraverso pratiche quotidiane e momenti rituali; chiama in causa complesse rappresentazioni del corpo e della

persona, e, in ultima analisi, coinvolge altre persone oltre alla coppia genitoriale, ovvero il gruppo di appartenenza e, in generale, la società.

La coppia che in un momento dato o nel corso della sua esistenza non riesce a “fare figli”, perché il processo si interrompe durante la gravidanza, si trova a vivere una particolare condizione di fallimento del compito genitoriale, in primo luogo perché non è riuscita letteralmente a “dare alla luce” quel figlio che è rimasto intrappolato in un corpo, che non può fare altro che espellerlo, e in secondo luogo perché non è riuscita a completare quell’iter necessario di accoglienza, incontro, onoranza, cordoglio e sepoltura che abbiamo visto rivelarsi importantissimo per la successiva elaborazione del lutto.

In aggiunta a tutto questo subentra una questione affatto irrilevante: l’uomo e la donna che perdono un figlio in gravidanza si sentono genitori, anche se manca l’oggetto che a livello sociale sancisce l’ufficiale elezione a questo rango, ovvero il neonato. Dal canto suo il genitore ha già avviato i processi genitoriali, attraverso la proiezione della propria coppia in un futuro disposto ad accogliere la nuova vita, la scelta del nome, a volte anche la scelta dei primi corredini. È necessario sottolineare, a questo proposito, che le moderne tecnologie alimentano la formazione di questi processi genitoriali, a volte rendendoli anche molto precoci. Le ecografie morfologiche, l’ascolto del battito cardiaco accorciano la distanza tra il bambino immaginato ed il bambino reale. Perciò il lutto che il genitore prova in concomitanza della notizia della cessazione del battito cardiaco del feto è del tutto assimilabile al lutto del genitore che assiste alla morte di un figlio nato. Inoltre, i figli mai nati non hanno, nella maggior parte dei casi, un luogo di sepoltura, da visitare periodicamente e sul quale depositare le proprie lacrime, un luogo che determini anche il riconoscimento sociale di una genitorialità spezzata. Spesso, perciò, il vissuto della perdita è destinato a rimanere privato e difficilmente condivisibile.

Le studiose che hanno analizzato il tema delle perdite in gravidanza hanno messo in evidenza come il vissuto dei soggetti coinvolti sia plasmato da significati che mutano nel tempo. Anche in passato aborti spontanei e morti perinatali causavano dolore e davano origine a forme di trattamento rituale. Le esperienze di coloro che oggi affrontano una perdita in gravidanza, tuttavia, dipendono dai significati che questi eventi hanno assunto nella contemporaneità.

È stato appurato che, nel tempo, sono stati attribuiti significati diversi agli aborti spontanei: presentati come un rischio per la salute delle donne nei primi decenni del Novecento, negli anni Cinquanta venivano investiti di un potere salvifico in quanto ritenuti il risultato di anomalie genetiche, per poi negli anni Settanta venire associati direttamente all’inquinamento ambientale e, negli ultimi decenni, essere subdolamente e non manifestamente ricondotti alla messa in atto di comportamenti a rischio da parte della madre. Come per altri processi legati alla morte, anche qui ritroviamo gli estremi dello stesso continuum: dall’individuazione di cause esterne all’individuazione di cause interne, dalla rappresentazione sociale del fenomeno alla rappresentazione individuale.

Anche le risposte del personale medico, spesso, si sono rivelate inadeguate: in seguito all’interruzione della gravidanza, per lungo tempo è stata prassi comune invitare la coppia a guardare avanti e a cercare al più presto un altro figlio. Non appare questa una scelta consona: la perdita di un figlio mai nato richiede un congruo tempo per poter elaborare il lutto. E, in ogni caso, l’arrivo di un altro bambino non può servire a sanare la perdita di un figlio mai nato. In questo caso è applicabile la stessa riflessione che è stata proposta per i casi di morte perinatale: con l’interruzione spontanea di gravidanza non si perde un figlio generico, il figlio della società, ma si perde il proprio figlio, quello che i processi genitoriali innescati avevano consentito di rappresentare nella propria mente.

La riflessione a questo punto deve necessariamente riguardare un altro aspetto: dal riconoscimento individuale e sociale è necessario passare al riconoscimento giuridico. Se l’età gestazionale del bambino è inferiore alle ventotto settimane, o nel caso in cui questi bambini non vengano dichiarati come nati morti, non può essere redatto alcun atto di nascita. Quel bambino non può comparire nello stato di famiglia. Quel bambino, anche a livello giuridico, non ha diritto di essere mai esistito.

Quale peso deve avere tutto questo sull'elaborazione del lutto di quel bambino. Quanta importanza può avere un nome? Moltissima. Il nome è esistenza, personalità fisica e giuridica, appartenenza ad un gruppo, attraverso l'attribuzione del cognome, e di conseguenza di una storia. Il nome di quel bambino è la vita che si contrappone alla morte. Il riconoscimento del diritto ad avere un nome, a qualsiasi età gestazionale equivale al riconoscimento che quel figlio è esistito davvero.

Una cosa che accomuna quasi tutte le mamme è quella di avere, nascosta da qualche parte, una scatola dei ricordi e in quella scatola sono contenuti tutti i momenti e le sensazioni più care: la prima ecografia, il primo vestitino, un ciuccio ingiallito dal tempo, un orsetto consumato dai troppi baci, la vestina un tempo bianca ricevuta il giorno del battesimo. Riconoscere l'esistenza di un bambino mai nato, qualsiasi fosse la sua età gestazionale significa riconoscere ad una madre di avere una scatola dei ricordi di quel bambino, da riaprire ogniqualvolta ne sentirà la necessità. Quella scatola dei ricordi è il luogo-non luogo della gioia, del dolore, è la lapide simbolica sulla quale lasciare un bacio ed una carezza, può divenire il terreno sul quale ricostruire la propria esistenza. I genitori che hanno perso un bambino mai nato sono terrorizzati dall'idea di dimenticarlo. Perché i genitori dei bimbi mai nati interiorizzano, per sopravvivere a se stessi, un eterno compito di cura che viene simbolicamente esercitato attraverso il perenne ricordo e cordoglio. Dimenticare quel bambino equivale a lasciarlo morire, al non occuparsene più. I genitori dei bambini mai nati vanno aiutati ad affidare questo compito di cura alla scatola dei ricordi. Per avere la possibilità di "fare i figli" dopo la morte della loro genitorialità e di "fare i genitori" dopo la morte dei loro figli.

## CONCLUSIONE

Quella mattina in cui per la prima volta mi misero tra le braccia mio figlio Edoardo, nato dopo un travaglio lungo e doloroso, pensai che nella mia vita non avevo mai provato un amore così grande. E ciò che tuttora mi lascia senza parole è che quell'amore non rimane mai uguale a se stesso, cresce giorno dopo giorno.

Non ho vissuto in maniera particolarmente problematica la depressione post partum, anche se ricordo benissimo la paura che ho provato quando mi hanno detto che era meglio che Edoardo rimanesse per qualche tempo in osservazione in neonatologia, finché non fosse diventato autonomo nella suzione perché, come poi ho scoperto succedere ad una percentuale ampia di neonati, la fatica che lui provava nell'ancorarsi al seno gli impediva di mangiare a sufficienza e, quindi, ad espellere tutto il meconio e a diluire il sangue. E anche se le ostetriche erano state molto carine nello spiegarmi tutto questo, la fatica e la preoccupazione che accompagnarono quei giorni in neonatologia lasciarono per un breve momento il campo ad una paura che non riuscivo a confessare nemmeno a me stessa: la paura che Edoardo morisse. E anche se non ho mai provato, e mai spero di provare, un simile dolore, ripensando a quel momento mentre scrivevo le riflessioni contenute in questo lavoro ho creduto di percepire anche l'immenso dolore che devono provare coloro ai quali la maternità e la paternità sfuggono dalle mani all'improvviso, portando con sé l'amore più grande del mondo.

Una settimana dopo la nascita di Edoardo è morto il mio nonno materno e ancora oggi ringrazio Dio perché sicuramente la nascita di mio figlio ha reso più sfumati i contorni di un altro grave lutto che sarebbe stato, in altre circostanze, molto difficile da elaborare per me.

Mio figlio sta crescendo anche attraverso il ricordo delle persone che ho amato e che, purtroppo, non sono più con noi. Dopo molti anni di difficile elaborazione del dolore, la nascita di mio figlio mi ha aiutata a dare un nuovo significato a queste assenze. E così la mia nonna continua a rivivere nelle ricette dei piatti che gli preparo, nelle canzoni che gli canto mentre si addormenta, nei racconti popolari di un paese che ormai esiste solo nei miei ricordi. E così spero che un giorno questi ricordi apparterranno anche a lui. Maura rivive nei miei progetti di vita, nell'amore che cerco di mettere nel mio lavoro, nel bisogno che sento di mettermi in ascolto dell'altro, di capirlo, di aiutarlo.

E quel "prima", quel tempo della mia vita che appartiene ad una sensazione di leggerezza, di eternità, di inconsapevolezza è diventata la mia scatola dei ricordi dalla quale, ogni tanto, scelgo di attingere qualche momento felice, nella consapevolezza che la ricostruzione della mia esistenza ha comunque portato delle cose molto belle nella mia vita. E quando nemmeno la scatola dei ricordi, in alcuni, pochi a dire la verità, momenti sembra sollevarmi dalla consapevolezza dell'assenza di coloro che non ci sono più, perché l'assenza è per sua definizione qualcosa che manca, e manca sempre, io guardo il cielo e lascio che siano le scie degli aerei a darmi una risposta.



## **RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI**

Boros A. (2004), *Viaggio in barca dopo la morte. Antropologia della negoziazione e della continuità culturale in un sistema funerario dell'Ungheria rurale*, Omega Edizioni, Torino.

Di Nola A.M. (1995), *La nera signora. Antropologia della morte*, Newton e Compton editori, Roma.

Favole A. (a cura di) (2015), *La famiglia di fronte alla morte. Etnografie, narrazioni, trasformazioni*, Fondazione Ariodante Fabretti ONLUS, Torino.

Huntington R., Metcalf P. (1985), *Celebrazioni della morte. Antropologia dei rituali funerari*, Il Mulino, Bologna.

Ravaldi C. (2018), *Assistere la morte perinatale. Il ruolo del personale ospedaliero nel sostegno ai genitori e ai familiari in lutto*, CiaoLapo Onlus.

Sozzi M. (2009), *Reinventare la morte. Introduzione alla tanatologia*, Editori Laterza, Roma.

Thomas L. V. (1976), *Antropologia della morte*, Aldo Garzanti editore, Milano.