

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CATANIA

DOTTORATO DI RICERCA IN
PROFILI DELLA CITTADINANZA PER LA COSTRUZIONE
DELL'EUROPA

CICLO XXIV

ARMANDO MIRAGLIA
TRE IMMAGINI DELLA MORTE IN OCCIDENTE

TESI DI DOTTORATO

TUTOR:
CHIAR.MO PROF. FABIO CIARAMELLI

INDICE

NOTA INTRODUTTIVA	p.	4
CAPITOLO I		
TRA MITO E REALTA': IMMAGINI DELLA MORTE		
NELL'ANTICA GRECIA	>>	9
Questioni metodologiche	>>	9
Uomini mortali e Dei immortali	>>	12
L'ideologia della bella morte e la gloria imperitura	>>	14
Riti e pratiche funerarie: da Omero all'età classica	>>	20
Mitologia dell'oltretomba e destino dell'anima	>>	35
CAPITOLO II		
LA PROMESSA DELL'ALDILA':LA MORTE NEL LUNGO		
MEDIOEVO CRISTIANO	>>	44
Un messaggio rivoluzionario	>>	44
La morte come punizione del peccato e il senso della resurrezione di		
Cristo	>>	47
Un nuovo rapporto tra vivi e morti	>>	55
Culto delle tombe e spazi funerari nell'alto medioevo	>>	60
Un modo nuovo di morire	>>	64
Morte nera, danza macabra e <i>ars moriendi</i>	>>	67
CAPITOLO III		
DAL SECOLO DEI LUMI ALL'ETA' POST-INDUSTRIALE:		
MORTE E TABÙ NELL'EPOCA DEL DOMINIO TECNICO-		
SCIENTIFICO	p.	83
La morte nel secolo dei Lumi e l'inizio della rimozione	>>	83
Un nuovo sentimento della morte	>>	86
All'insegna della morte tabù	>>	98
Tabù della morte e spettacolarizzazione della violenza	>>	104
Rimozione del lutto e modello americano della morte	>>	108
Medicalizzazione della vita e della morte	>>	117

PER CONCLUDERE >> 125

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI >> 131

NOTA INTRODUTTIVA

Ogni gruppo umano si concepisce come un tutto organizzato, con un ordine, con delle istituzioni politiche, economiche e sociali, secondo cui stabilisce determinati codici di comportamento e schemi di interrelazione sociale. Potremmo dire che ogni società conosce una peculiare *Weltanschauung*. La *Weltanschauung* determina il modo in cui i gruppi sociali si pongono di fronte agli “oggetti” e alle “cose del mondo”.

Il rapporto con la morte è un problema da sempre presente all'interno delle società umane. È un problema che riguarda tutti gli esseri viventi, ma c'è uno scarto sostanziale tra gli animali e l'uomo: gli animali semplicemente muoiono, gli uomini sanno di morire. Ed è questa coscienza della morte a costituire un problema.

Se il porsi di fronte la morte è una costante, vi è “naturalmente” in esso un aspetto fondamentale che soggiace alla legge del divenire. Poiché le organizzazioni sociali, di cui gli esseri umani si dotano, sono in continuo cambiamento, cambia anche il modo in cui gli uomini si pongono di fronte alle “cose”. Il rapporto che si stabilisce con la morte e il modo in cui essa viene integrata come oggetto sociale viene chiaramente a mutare. Ogni epoca conosce un rapporto peculiare con l'alterità del “non-essere” per eccellenza e ogni società deve affrontarlo, codificarlo e istituzionalizzarlo. Deve integrarlo con il proprio universo mentale e con le proprie usanze istituzionali.

Come ha messo in evidenza Norbert Elias: «la risposta al problema della morte muta nel corso dello sviluppo delle società e, ad ogni stadio, è

diversa a seconda dei gruppi. Le rappresentazioni della morte e i rituali relativi costituiscono di volta in volta un momento di socializzazione¹>>.

Per parlare della morte occorre, secondo Scherer, porsi quattro domande fondamentali: che cos'è la morte? Cosa sappiamo e da dove derivano le nostre conoscenze in merito? Come dobbiamo comportarci verso di essa? Esiste per l'uomo una speranza al di là dei limiti della morte stessa²?

Si tratta indubbiamente di domande a cui si può tentare di rispondere interrogando l'antropologia, l'ontologia, le scienze e la storia. Bisognerebbe innanzitutto trovare, o quantomeno cercare, una definizione dell'uomo. Interrogarsi sul senso dello stare al mondo. Ricostruire attraverso i secoli i cambiamenti di mentalità e le angolazioni da cui è stata analizzata la questione.

Come sottolinea Elias le caratteristiche del comportamento sociale possono essere comprese solo attraverso il confronto con altre epoche o con altre società. Un confronto con le epoche passate può restituirci un quadro teorico più ampio di come si sia evoluto l'atteggiamento di fronte alla morte e ai morenti all'interno delle nostre società.

Quando si mettono a confronto le civiltà del passato, attraverso un metodo storico-comparativo, si resta colpiti dalla varietà di risposte ai problemi di "integrazione sociale" della morte. Ogni civiltà si costruisce una morte a sua misura e convenienza.

Si afferma, con una frequenza sempre più crescente, che gli uomini di oggi rimuovono la morte. Evidentemente vi fu un'epoca in cui il pensiero della morte era sempre presente alla coscienza degli esseri umani. Non che in passato esso non suscitasse paura. L'angoscia di fronte alla

¹ NORBERT ELIAS. *La solitudine del morente*. Il Mulino, Bologna, 1985. P. 23.

² GEORGE SCHERER. *Il problema della morte nella filosofia*. Editrice Queriniana, Brescia, 1975.

finitezza , il *timor mortis*, in realtà, non riguardano solo l'uomo contemporaneo, è plausibile pensare che fin dall'alba dei tempi l'uomo abbia guardato con orrore la fine della propria esistenza terrena. Bisognerebbe dunque chiedersi quali elementi determinano lo scarto, se realmente esiste, tra la nostra epoca e quelle precedenti.

Il presente lavoro, infatti, vuole tentare un confronto, minimo se si vuole, delle immagini della morte di tre epoche differenti. Tre immagini della morte come problema con cui le società di riferimento hanno fatto o devono fare i conti.

La prima visione della morte che cercheremo di affrontare riguarda il rapporto che l'uomo greco, dall'età arcaica all'età classica, ha stabilito con essa. Poiché il periodo di riferimento è abbastanza vasto e, per alcuni aspetti, abbastanza eterogeneo, quella che proporremo sarà una lettura estremamente sintetica. Gli spunti di riflessione sono talmente ampi che per darne una visione più esauriente sarebbe necessario dedicare un lavoro a parte. Questo esula dal nostro scopo e certamente non mancano i riferimenti bibliografici e le monografie sui vari aspetti che saranno presi in considerazione. Qui basta sottolineare che la civiltà greca, anche relativamente al tipo di rapporti che ha instaurato con il morire, ha lasciato in eredità alle società occidentali tracce importanti del proprio sentire. Tracce, a volte sommerse, ma che emergono come una corrente carsica in epoche successive e soprattutto in tempi relativamente recenti.

Tenteremo poi di restituire un' immagine della morte come si è venuta man mano delineando durante il lungo medioevo cristiano. L'immagine di un rapporto con la morte e con il morire che sembra quasi immobile, cristallizzata in un percorso di serena accettazione di un evento naturale inevitabile e nella speranza di un futuro ultraterreno migliore. Il

passaggio dall'Occidente pagano all'Occidente cristiano, senza entrare nel merito degli elementi di sincretismo, ha determinato un rapporto con il destino di mortale caratterizzato dall'idea che l'individuo non è annientato, bensì addormentato nell'attesa di una nuova vita, la "vera vita ultraterrena". Ripercorrendo il lungo medioevo cristiano ci si trova di fronte ad una grande familiarità con la morte e di un riconoscimento sereno da parte dell'uomo del suo destino di mortale. Ne sono testimonianza, per esempio, rituali e consuetudini relativi agli ultimi istanti di vita. Questo sentimento di familiarità con la morte è durato più o meno inalterato fino al secolo dei Lumi.

Dal secolo dei Lumi in poi ha avuto inizio una grande operazione di rimozione della morte che ha raggiunto il suo punto più alto nelle società contemporanee, ad alto sviluppo tecnologico. Ed è questa la terza immagine della morte che cercheremo di analizzare: la morte tabù.

L'uomo moderno, afferma Vovelle, dal secolo dei Lumi in poi, sotto la spinta di un certo materialismo e meccanicismo e sotto la spinta delle filosofie dell'esistenza e del pensiero post-metafisico, restituito ad una libertà *ab-soluta*, non può non provare angoscia³.

<<Nell'ultimo terzo del secolo>> si legge in Ariès <<si è verificato un fenomeno imponente, che si comincia appena a intravedere: la morte, questa compagna familiare, è scomparsa dalla lingua, il suo nome è diventato un tabù. [...] nella vita di tutti i giorni, la morte, un tempo così loquace, così spesso rappresentata, ha perduto ogni carattere positivo, non è che il contrario o il rovescio di ciò che è realmente visto, conosciuto, parlato⁴>>.

³ MICHEL VOVELLE. *La morte e l'Occidente*. Laterza, Roma-Bari, 1983.

⁴ PHILIPPE ARIÈS. *Storia della morte in Occidente*. BUR, Milano, 2009. P. 224.

Il modo fondamentale di sentire della nostra epoca è il funzionalismo e l'operazionismo dove vi è spazio solo per ciò che si inserisce nell'instancabile ciclo dell'attività e della vitalità, e in quest'ottica l'uomo fa tacere la propria paura. Nell'ultima parte del presente lavoro tenteremo di capire in che modo l'uomo contemporaneo fa tacere la propria angoscia di fronte alla morte, ovvero in che modo si caratterizza il tabù che si è istaurato attorno ad essa e come opera il grande meccanismo di rimozione.

CAPITOLO I

TRA MITO E REALTA': IMMAGINI DELLA MORTE NELL'ANTICA GRECIA

Questioni metodologiche

Come scrive Vermeule non è facile stabilire una visione panoramica, più o meno completa, degli atteggiamenti di fronte alla morte dei primi Greci. Uno dei limiti più grandi è la mancanza di esperienza diretta di osservazione. Una fonte possibile è costituita dalla poesia e dalle arti, ma, precisa Vermeule, queste espressioni vanno considerate con cautela perché assumono un tono enfatico e si cristallizzano in modelli ideali⁵. Certo, poeti e artisti in generale si fanno interpreti di un sentire comune della società cui appartengono e attraverso i modelli ideali che restituiscono con le loro opere informano le pratiche concrete, tanto che alcuni rituali funerari descritti da Omero nell'Iliade li ritroviamo, nonostante i mutamenti della società greca, anche nell'Atene classica. Così, è pressoché impossibile ricreare una generale visione della morte, sebbene le pratiche concrete di fronte alla morte sono abbastanza conosciute e se confrontate con altre culture non variano in modo significativo. Se le loro cerimonie, continua Vermeule, fossero meno elaborate e le loro credenze meno ottimistiche degli egiziani⁶, e i loro rituali meno creativi rispetto agli ittiti nondimeno

⁵ EMILY VERMEULE. *Aspects of death in early Greek art and poetry*. University of California Press, 1979. Cap. I

⁶ Nella visione greca della morte manca, in realtà, una vera e propria escatologia quale sentimento diffuso di ciò che si debba aspettare nell'aldilà. Le stesse fonti letterarie danno una descrizione del regno

nutrirono sentimenti religiosi verso la sepoltura dei cadaveri tanto forti da lasciare enormi e persuasive evidenze nella poesia e nella tragedia.

Molti studiosi hanno messo in evidenza che uno degli aspetti che presenta maggiore continuità, anche con le società contemporanee, riguarda la pratica di seppellire i morti. La tradizione greca della sepoltura è, secondo Vermeule, una delle tradizioni di maggior durata. Una tradizione che ha subito scarsi cambiamenti, spesso dovuti più a interventi legislativi che a mutamento di costume, dall'età del bronzo al periodo ellenistico.

Ciò che i greci pensassero individualmente sulla morte non ci è facile capire se non attraverso l'interpretazione di testi letterari.

La prima visione della morte, e forse la più completa, ci è offerta da Omero. Ma come precisa Zanatta⁷ il tema della morte in Omero si presenta in una vasta pluralità di immagini e significati. Talvolta si presenta con qualificazioni che appaiono contrastanti, connotandosi ora con la stessa dolcezza del sonno, di cui è sorella, e al contempo odiosa e malvagia; e ancora, gloriosa e desiderabile, ma anche orrenda e spietata.

Cosicché molti studiosi hanno preferito guardare alla questione da una sola angolatura, magari ritenuta per loro interessante. Per esempio Vernant analizza la morte nei poemi omerici sotto l'aspetto del morir giovani, valorosamente, in battaglia per consegnarsi alla gloria imperitura.

Per districarsi all'interno della varietà di significati messi è necessario porre delle domande di natura metodologica. Prima di tutto, in accordo con Sourvinou-Inwood, si pone la questione della dicotomia mortalità-immortalità: sono gli uomini tutti destinati a morire o qualcuno

dei morti non sempre sovrapponibile. Un primo sentimento di escatologia si svilupperà abbastanza tardi in seno alla filosofia e alle dottrine dell'immortalità dell'anima.

⁷ MARCELLO ZANATTA. *Immagini della morte in Omero*. In: ROBERTO BONDI. *Homo moriens: ermeneutiche della morte da Omero a oggi*. Pellegrini, 2006.

può sfuggire alla morte? E in che modo⁸? Secondo: la morte assume lo stesso significato per tutti?

La terza questione riguarda la mitologia dell'oltretomba: cosa accade dopo la morte e qual è il destino delle *psycal* ? Come si caratterizza la terra dei morti? Quarto: esiste, nelle pratiche concrete e nella vita quotidiana dell'uomo greco, una visione escatologica alternativa a quella proposta dall'epica? Infine quali elementi caratterizzano i rituali funebri dell'uomo greco tra continuità e discontinuità tra epoca arcaica ed epoca classica?

⁸ CHRISTINE SOURVINOU-INWOOD. *"Reading" Greek death: to the end of the classical period*. Oxford University press, 1996.

Uomini mortali e Dei immortali

Nel VI canto dell'Iliade si dice che “come le stirpi delle foglie, così sono le stirpi degli uomini; le foglie ora è il vento che le getta a terra, ora è la foresta verdeggiante che le fa nascere quando giunge la primavera. Così è per gli uomini: una generazione nasce nel momento in cui una scompare⁹”.

L'uomo e il suo corpo, scrive Vernant, portano il marchio di una menomazione congenita, su di loro è impressa l'impronta dell'effimero e del passeggero.

Gli uomini, come tutte le creature che vivono sulla terra, per esistere devono passare per una serie di fasi successive. Nascendo escono dal *Chaos*, crescono e poi ritornano nell'informe buio della morte. Il loro corpo porta i segni di queste vicissitudini. In adolescenza e in giovinezza il corpo è al massimo del suo splendore, nel pieno delle forze e all'acme della sua bellezza. Con la vecchiaia il corpo è in declino, si altera, si indebolisce, si imbruttisce.

I Greci hanno accostato la vita alla bellezza, al vigore del corpo, contrapponendo l'affievolimento della vecchiaia e la bruttezza di un corpo al di là negli anni come approssimazione alla morte. Il corpo dunque ha un carattere effimero, è paragonato a un fuoco che ardendo si consuma. E hanno pensato le caratteristiche della caducità umana in contrapposizione agli attributi degli dei.

Gli dei, infatti, pur appartenendo allo stesso universo degli uomini, pur originando dal *Chaos* da cui tutte le cose derivano, costituiscono una

⁹ Omero. *Iliade* VI, 146 ss.

razza diversa, sono *athanatoi*. Il loro corpo è pieno, eternamente presente, eternamente bello e splendente. Essi sono imperituri.

L'universo degli dei è concepito dai Greci come un universo parallelo. Gli dei hanno caratteristiche antropomorfe che li accomunano ai mortali, sono vanitosi e capricciosi, si innamorano, provano invidia. Come la società degli uomini si organizzano gerarchicamente. Ma resta sempre un elemento che li separa inequivocabilmente. Gli dei, come abbiamo detto, a differenza degli uomini sono *athanatoi* e quindi non è loro destino conoscere il dolore della malattia e della morte.

La categoria del corpo, così come è stata concepita dai Greci, diventa un utile strumento per contrapporre i due poli del luminoso e dell'oscuro, del bello e del brutto. È lo stesso corpo a prestarsi a questi mutamenti improvvisi. Da giovane e bello a brutto e vecchio. È un modo attraverso cui i Greci hanno cercato di comprendere la loro condizione di mortali. Contrapponendosi agli dei immortali.

Ma come vivere il destino di mortale? Come sottrarsi all'orrore di un *soma* in decomposizione? Quale strategia sociale adottare per accettare il crudele destino che *Atropos* riserva agli *anthropoi*? E ancora esiste un modo per rendersi imperituri al pari degli dei? Si può sconfiggere la morte¹⁰?

¹⁰ JEAN-PIERRE VERNANT. *L'individuo, la morte, l'amore*. Raffaello Cortina, Milano, 2000. Pag. 8 e ss.

L'ideologia della bella morte e la gloria imperitura

Si può sconfiggere la morte?

A guardare il mondo degli eroi dell'antropologia omerica la risposta sembrerebbe affermativa. È evidente che le argomentazioni che presentiamo si riferiscono a un modello ideale che si discosta dalla realtà quotidiana e dal modo diffuso di intendere il "termine comune", ma è anche vero che costituisce una delle possibili modalità di "socializzare" il problema attraverso la costruzione di una memoria collettiva che conserva le radici di un passato che si perde nella notte dei tempi.

Se le Chere, scrive Maria Serena Mirto¹¹, non fossero una realtà ineludibile, nella società degli *aristoi* e dell'onore, ben rappresentata dall'Iliade, non ci sarebbe l'imperativo dell'eccellenza eroica. Quest'ultima costituirebbe un modo per sfidare in anticipo il limite temporale fissato per ciascuno, superandolo attraverso la conquista di una forma di immortalità all'interno della memoria collettiva.

Accanto alla moltitudine dei morti comuni, infatti, quelli che vengono arsi nelle pire e destinati all'oblio, il racconto epico pone in rilievo alcune figure eccezionali che attraverso la loro morte valorosa entrano nella memoria collettiva e vengono consegnati alla gloria imperitura.

Per meglio comprendere i termini della questione ripartiamo dalla categoria del corpo. Effimero è il corpo per i Greci, il che significa che è destinato in anticipo alla vecchiaia e alla morte e questa instabilità li porta a contrapporre gli uomini agli dei¹² che sono *coloro che esistono sempre*.

¹¹ MARIA SERENA MIRTO. *La morte nel mondo greco. Da Omero all'età classica*. Carocci, Roma, 2007.

¹² L'universo dell'ultraterreno costituisce una tensione ideale verso cui gli uomini tendono per meglio sopportare la condizione di caducità che li caratterizza. Soddisfa, quindi, in qualche modo, quel bisogno di esserci anche al di là della morte.

Come evidenzia Vernant¹³, per concepire gli dei, i Greci sono partiti dal corpo, difettoso; dalla vita, mortale; ma per liberarsene attraverso una serie di negazioni e contrapposizioni e costruire, così, un corpo purificato, caratterizzato dall'idealità. Il corpo degli dei costituisce un orizzonte ideale, una sublimazione del corpo mortale. Una primo modo di porsi di fronte alla propria mortalità e quindi di "pensare la morte". Dunque a partire dall'esperienza concreta del morire, si costruisce un modello ideale che permetta di familiarizzare con lo sgomento del morire. Il corpo degli eroi viene presentato, almeno nell'Iliade, nel momento del combattimento, ma per quanti sforzi possa fare l'eroe non può contare sul suo corpo giacché, se non fosse per i rituali funebri, consumando le sue spoglie nel fuoco, il suo corpo marcirebbe. Che cosa resta allora dell'eroe, una volta che il suo corpo scompare? Come scrive Vernant:

<<Se gli dei sono immortali e imperituri, è perché, al contrario degli uomini, il loro essere corporeo possiede – per natura e in seno alla natura stessa – quella bellezza e quella gloria costanti che l'immaginario sociale si sforza di fabbricare per i mortali, quando non hanno più un corpo per mostrare la loro bellezza né un'esistenza per guadagnarvi la gloria¹⁴>>.

Il corpo dell'uomo rimanda al modello divino in quanto sorgente di energia vitale, ma solo per una breve stagione. Il corpo, finché raggiante di giovinezza, di vigore e di bellezza, appare simile a quello di un dio, immortale. Tanto che i Greci d'età arcaica per indicare la nobiltà d'animo degli uomini migliori, gli *aristoi*, dicono *kalos kagathos*, in tal modo bellezza fisica (*kalos*) e bontà e nobiltà d'animo (*agathos*) sono indissociabili, la seconda può essere valutata in riferimento alla prima.

¹³ JEAN PIERRE VERNANT (2000). Op. Cit.

¹⁴ *Ibidem* p. 21.

I personaggi dell'epica vengono presentati spesso al momento del combattimento, quando sono sicuri della loro forza e fanno sfoggio della loro bellezza e giovinezza ed esprimono tale vigore da potersi considerare simili agli dei. Ma forza e vigore si allentano, si indeboliscono per sparire con la morte e i defunti entrano a far parte della moltitudine di coloro che popolano la casa di Ade.

Quello che resta dunque è una creazione culturale, una stele funeraria o un canto epico, che sottrae l'eroe all'oblio e lo consegna alla gloria imperitura, laddove il corpo mortale deve far ritorno alla natura cui appartiene. La cultura quindi, sottraendole all'oblio, conferisce a creature effimere lo *status* di bei morti la cui fama riecheggia "per l'eternità".

Si tratta di un modello ideale, messo in evidenza da Nicole Loraux che ha studiato il tema della bella morte nell'orazione funebre ateniese. Tema ripreso da Vernant. L'ideale eroico cui si ispira l'epica costituisce una delle risposte dei Greci al problema della morte e stabilisce un rapporto tra i morti e la comunità dei viventi che ricordano i primi e attraverso la commemorazione e il canto e attraverso il monumento funerario. Come scrive Vermeule¹⁵ i primi Greci presero piuttosto seriamente il problema della morte tanto da spendere molte delle loro energie creative sui temi della morte e sui riti funerari come soluzione al problema. Garland ha evidenziato come la più antica e allo stesso tempo più completa immagine dell'uomo greco "morto" ci è fornita dall'antropologia omerica. L'onore eroico, quale emerge dall'universo omerico, dovette assumere tale valore educativo tanto che l'esaltazione della "bella morte" la si ritrova, seppure con sfumature di significato diverse, a Sparta e ad Atene in piena epoca classica, in un contesto, che è

¹⁵ EMILY VERMEULE (1979). Op. Cit.

quello delle *poleis*, ormai lontano dall'universo mitico cristallizzato nei racconti orali, nei poemi omerici e nella lirica arcaica.

In una cultura come quella della Grecia arcaica, precisa Vernant, basata sull'onore e dove ciascuno esiste attraverso lo sguardo degli altri, la vera morte sono il silenzio e l'oblio, tant'è vero che gli eroi della tragedia greca, venuto meno l'onore, sogliono paragonarsi ai morti e vedono come unica via di uscita la morte. Vivere, sia da vivi che da morti, equivale a essere riconosciuti, stimati, ricordati, essere cioè, oggetto di canto, come gli eroi dell'universo omerico. Per gli *aneres*, nel pieno delle loro forze, morire combattendo da valorosi e fuggendo la vigliaccheria conferisce loro un insieme di onori, primo fra tutto la gloria imperitura e li rende oggetto/soggetto del canto degli aedi. In questo modo, l'eroe morto acquisisce una sorta di immortalità attraverso il ricordo fra la comunità dei viventi.

Questo ideale della morte valorosa lo ritroviamo a Sparta e ad Atene. Tirteo, esaltando, nel frammento 6, i valori degli opliti spartani, dedica parole piene di forza a questo ideale:

<<è bello per l'uomo valoroso morire in prima fila lottando per la patria. ... la sua tomba, i suoi figli, i figli dei suoi figli e la sua discendenza lontana ottengono onore tra gli uomini: mai la sua gloria e il suo nome non periscono, ma anche stando sotto terra divengono immortali>>.

Lo stesso dicasi per i riconoscimenti ottenuti in onore dei soldati ateniesi caduti nella guerra del Peloponneso, secondo le precisazioni di Tucidide¹⁶. I due momenti narrati dallo storico greco risultano determinanti per "il futuro del defunto". Nel primo momento, attraverso l'onore di essere seppellito nel "monumento pubblico", viene stabilito un senso di

¹⁶ TUCIDIDE II-34

appartenenza di ogni vittima alla comunità civile, laddove attraverso la stele, dove si inscrivono i nomi propri assieme ad alcuni versi dedicatori, ne viene celebrata la sua individualità. Segue l'orazione funebre. Per mezzo di questa doppia operazione il soldato defunto fugge dalla morte nell'unico modo conosciuto, ovvero attraverso la celebrazione del proprio nome¹⁷. La morte restituisce onore a coloro che hanno saputo dare la vita nel campo di battaglia, ovvero a coloro che sono riusciti a conformarsi al modello per eccellenza del coraggio che i Greci esprimono attraverso la virilità¹⁸.

La concezione della bella morte, ricercata dai giovani nella battaglia in nome del sacrificio per la propria comunità, secondo la *Mirto*¹⁹, ispirandosi ad una estetica che va oltre il paradosso omerico, per cui è bello tutto ciò che è giovane, costituisce uno sviluppo della retorica bellicistica della *polis*, come dimostra il frammento di Tirteo.

Nei poemi omerici, dunque, si fissano tutti gli elementi che contribuiranno a delineare la morte dell'eroe in maniera diversa da come è percepita dall'emotività umana. L'esperienza della morte è trasportata su un piano ideale, che certo non può ignorare l'orrore che essa suscita, ma che consente, attraverso il canto, di superare il timore e il dolore della scomparsa definitiva e dell'annientamento totale e dà senso alla fine di alcuni uomini eccezionali.

Secondo la *Mirto*, l'errore di Vernant, che ha parecchio influenzato gli studi sul mondo omerico, è quello di avere individuato un ideale eroico privo di sfumature, legato esclusivamente alla prospettiva della morte nel

¹⁷ Cfr. FRANCISCO MARCO SIMÓN, FRANCISCO PINA POLO, JOSÉ REMESAL RODRÍGUEZ (Eds.) *Formae mortis: el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*. Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona, 2009.

¹⁸ ANDREIA è derivato di ANER, uomo nel pieno delle forze e del vigore.

¹⁹ MIRTO (2007). Op. cit.

fiore della giovinezza. Ma il discorso di Tucidide per la caduta dei soldati nelle guerre del Peloponneso, o ancora prima il frammento di Tirteo che esorta i soldati a sacrificarsi per la patria, mettono in luce un aspetto ulteriore che è quello della comunità più ampia, aspetto a cui viene riservato uno spazio ideologico nella composizione poetica.

Riti e pratiche funerarie: da Omero all'età classica

Quello descritto sopra, come più volte accennato, costituisce un modello ideale riferito a un tipo particolare di società, che è quella dell'onore descritta dai poemi omerici e dalla lirica arcaica, lontana dall'universo delle *poleis* che si svilupperanno successivamente. Questo modello inoltre ha il limite di considerare gli eroi come personaggi isolati, eccezionali e non può quindi restituirci nessuna immagine generale e generalizzabile.

Ma cosa c'è di universale della morte? E che incredibile varietà di risposte evoca. I corpi vengono cremati o seppelliti, con o senza sacrifici animali; vengono conservati con l'imbalsamazione o vengono ritualmente esposti o semplicemente abbandonati. I funerali diventano occasione per incontrare persone o dare un party, come avviene oggi in alcuni paesi anglosassoni, per piangere o per ridere, in migliaia di differenti combinazioni. La grande varietà di reazioni culturali è la misura dell'universalità dell'impatto con la morte. Non si tratta di reazioni casuali, ma espressive e piene di significato²⁰. I rituali attorno alla morte evidenziano l'atteggiamento attraverso cui le società affrontano il problema del fine vita. Nei rituali vengono usati simboli che rendono evidenti le strutture sociali.

Come riportato da Garland²¹, i riti di passaggio in Grecia erano costituiti da tre momenti che seguivano regole ben dettagliate.

²⁰ [PETER METCALF](#), [RICHARD HUNTINGTON](#). *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual*. Cambridge university press, 1991.

²¹ ROBERT GARLAND. *The greek way of death*. Cornell University Press, 2001.

Un primo momento era costituito dall'esposizione del cadavere (*prothesis*), seguiva l'accompagnamento del cadavere verso il luogo di sepoltura (*ekphorà*) e infine la sepoltura o cremazione. Dalla descrizione dei funerali degli eroi appare evidente che queste pratiche si erano pressoché stabilizzate già dall'epoca di Omero.

In Grecia, e ad Atene in particolare, i momenti del commiato furono oggetto di diversi interventi legislativi. La più antica legislazione funeraria, sebbene le fonti siano successive, risale all'inizio del VI sec. Ed è quella fatta approvare da Solone ad Atene. L'importanza del mantenimento dell'ordine pubblico sicuramente fu un fattore importante, ma da solo evidentemente non basta a giustificare la legislazione in tale campo. Come sottolinea, Morris²², in accordo con Hertz, la morte è percepita come una forza esterna che scuote la società e le relazioni complessive al suo interno. Il corpo, l'anima e i sopravvissuti sono intrecciati in una relazione reciproca che inevitabilmente cambia dopo il decesso e questa relazione deve essere riadatta attraverso cambiamenti che avvengono in un periodo di tempo più o meno lungo. L'impatto della morte di un individuo sui sopravvissuti come gruppo varia, secondo Morris, considerevolmente in base alla posizione che un gruppo occupa nella società. I rituali funerari permettono il rilascio (come catarsi) delle emozioni individuali e marcando la separazione consentono ai sopravvissuti di reintegrarsi nel tessuto sociale. Così le differenti manifestazioni all'interno del rituale divengono espressione di un ordine sociale.

Il secondo aspetto preso in considerazione da Morris è estremamente interessante ai fini della nostra analisi e riguarda il nuovo rapporto che si viene a instaurare tra anima e corpo. Esso infatti a che fare con le credenze

²² IAN MORRIS. *Burial and ancient society: the rise of the Greek city-state*. Cambridge University Press, 1990.

sul destino dell'anima e su "forme di escatologia" per affrontare l'esperienza di annientamento.

Il terzo aspetto, infine, mette in relazione l'anima del defunto con il mondo dei vivi.

Il primo aspetto evidenziato da Morris fu oggetto di ripetuti interventi legislativi a partire dal momento in cui le società greche si organizzarono attorno al nucleo della *polis*. Anzi, come sottolinea Maria Serena Mirto, i cambiamenti avvenuti nell'ideologia funeraria segnano la nascita e lo sviluppo della *polis*, come mostrano indirettamente le norme restrittive attribuite ai vari legislatori di età arcaica.

Tali interventi legislativi sottendono viva via diverse ragioni: igieniche, religiose e socio-economiche e sono il riflesso dei mutamenti che avvengono all'interno della società. Ancora Garland sottolinea che alla base vi è, per esempio, il contenimento delle superstizioni popolari (che tuttavia continuano a vivere nei culti misterici) oppure lo spostamento della gestione dei funerali dai privati allo Stato allo scopo di indebolire alcuni gruppi sociali, etc. Mentre grande enfasi era posta nei funerali privati del periodo aristocratico, a partire dal V-IV secolo la stessa si sposta nella celebrazione delle esequie dei soldati che sono morti al servizio della patria, limitando in tal modo l'ostentazione della ricchezza privata.

Ma analizziamo più nel dettaglio come si svolgeva un funerale nell'antica Grecia.

Se le attese sul destino oltremondano e l'immaginario relativo alla meta del viaggio finale delle *psychai* mutano nel tempo e di rado mostrano una cornice stabile e coerente, i riti di passaggio, ovvero i vari momenti che costituiscono il funerale, si organizzano, come abbiamo sopra sottolineato,

attorno a pratiche più stabili e conservatrici che ritroviamo già in Omero e che continuano a sussistere in età classica.

I vivi onorano i morti con le cure, il tributo affettivo, le cerimonie loro dovute e poi riprendono i loro normali ritmi di esistenza. Il rito funebre assolve dunque ad una duplice funzione: permette ai morti, almeno nella visione dei poemi omerici, di entrare definitivamente nel regno di Ade e ai vivi di uscire da una situazione liminale. La scansione delle varie fasi in cui si articola la cerimonia di cordoglio si presta ad una analisi che deve tener conto e delle norme sociali e delle disposizioni psichiche degli attori²³: le risposte individuali benché orientate da attese collettive non sempre coincidono necessariamente con esse.

Un ruolo importante in questi riti è riservato alle donne, a loro infatti è affidata la regia della sequenza più privata della cerimonia funebre: dal momento critico del decesso alla preparazione del corpo per l'esposizione per la veglia e il pianto rituale. Un elemento quest'ultimo che sopravvive per molti secoli, come dimostrano gli studi di De Martino²⁴ sul folklore e in particolare sul pianto rituale nel panorama euromediterraneo.

Non appena una persona moriva venivano chiuse, per prima cosa, la bocca e gli occhi, una pratica già testimoniata da Omero con funzione, inizialmente, semplicemente estetica, ma che assumerà, a partire dal periodo storico, anche un significato religioso. Un'iscrizione trovata a Smirne e databile attorno al III sec. A.C. suggerisce che il chiudere gli occhi si credeva assicurasse il distacco della psiche dal corpo.

Una pratica più tarda, invece, era quella di porre un obolo in bocca come forma di pagamento dovuta a Caronte per essere traghettati attraverso

²³ Mirto (2007). Op. cit.

²⁴ ERNESTO DE MARTINO. *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre al pianto di Maria*. Bollati Boringhieri, Torino, 2008.

lo Stige. La prima testimonianza letteraria la troviamo ne “Le Rane” di Aristofane, dove si parla di due oboli. Tuttavia non sono state trovate monete nelle tombe prima del periodo ellenistico e quelle trovate non sempre erano inserite in bocca, ma spesso piazzate a caso nella tomba. Le monete erano normalmente in bronzo, ma vi sono testimonianze archeologiche di monete in foglie d’oro trovate nei *Keraimikoi*. Tuttavia non compare traccia di queste monete nei *lekythoi*, i vasi usati nell’antica Grecia per conservare oli e unguenti, ma anche come segnacoli funerari, un’ulteriore indicazione del fatto che si tratta di un costume comparso successivamente.

La pulizia del corpo era un’altra pratica affidata alle donne. Particolare attenzione era prestata ai corpi di coloro che erano morti in guerra, le cui ferite venivano lavate e bendate in questa fase del rituale.

Una volta che il corpo veniva lavato, veniva vestito e deposto in un letto (*kliné*) con i piedi rivolti verso l’uscio. Occasionalmente venivano ripiegate le braccia. L’uso di vestire il corpo per l’esposizione è spesso riportato dai tragediografi, indicato tecnicamente con il verbo *peristello*. A giudicare dalle rappresentazioni dei *lekythoi* attici è evidente che ad Atene era permessa un grado di variazione maggiore che in altre parti della Grecia.

Accanto alla porta veniva posto un vaso con dell’acqua per la purificazione di coloro che erano venuti a contatto con il cadavere. Scrittori successivi menzionano il costume di porre sulla porta rami di cipresso per avvisare i passanti della presenza di un morto²⁵.

Per quanto riguarda la durata della *prothesis* non si hanno notizie omogenee. In Omero può estendersi indefinitamente. Diciassette giorni per

²⁵ MARGARET ALEXIOU, DIMITRIOS YATROMANOLAKIS, PANAGIOTIS ROILOS. *The ritual lament in greek tradition*. Rowman & Littlefield, 2002.

ossequiare Achille, nove per Ettore, due per Patroclo. La durata è apparentemente determinata dalla posizione sociale del defunto o dal sentimento dei sopravvissuti. In età storica, comunque, la cerimonia durava ventiquattro ore e si teneva il giorno successivo al decesso. Un solo giorno è espressamente indicato dalla legge di Solone, implicando che in periodi precedenti potesse essere più estesa.

Non ci sono notizie estremamente esatte sul luogo della cerimonia. Solone prescrive che si debba tenere dentro casa, implicando che sino ad allora si era soliti tenerla anche fuori²⁶.

Le scene di *prothesis* sono un soggetto prediletto dalla pittura vascolare di età geometrica: lo spazio privato, riservato alle donne che gesticolano attorno al defunto, si oppone a quello esterno e contiguo dell'ingresso, dove sfilano uomini per salutare la salma. L'esposizione del defunto e l'esecuzione del lamento rituale divengono tuttavia meno popolari nella pittura su vasi di età classica, dando spazio ad una rappresentazione sincretica dei vari momenti del rituale funerario, cioè vengono fusi momenti cronologici distinti, una sintesi simbolica dell'intero rito funebre²⁷.

Uno degli aspetti principali della *prothesis* era costituito dal canto di un lamento ritualizzato. Un momento, ampiamente studiato da Ernesto De Martino, che assume un significato religioso ed escatologico ben preciso.

Per ben comprenderne il senso di questo momento rituale, giova ricordare che esso si muove dentro un orizzonte mitico definito, cioè risponde ad una determinata mitologia del morto e dell'oltretomba.

La perdita della presenza, per utilizzare una terminologia cara a De Martino, può essere compensata da una ritualizzazione del dolore di cui il

²⁶ ROBERT GARLAND (2001). Op. cit.

²⁷ MARIA SERENA MIRTO (2007). Op. cit.

pianto rituale ne costituisce un momento fondamentale. I rituali funerari del mondo antico appaiono dominati, secondo il De Martino, da un momento specifico della mitologia del morto che è l'ideologia del cadavere vivente. Si tratta di una fase di passaggio fra la condizione dei vivi e quella dei morti, una condizione liminale fra l'al di qua e l'al di là. Questa fase è sostenuta e determinata dal comportamento rituale del periodo di lutto, tanto che, se i riti di passaggio non vengono eseguiti, e il morto rimane senza sepoltura e senza lamento, il regno dei morti non può essere raggiunto e il cadavere permane inquieto in una rischiosa inabilità, tornando ostilmente fra i vivi. Come sottolinea Gail Holst-Warhaft, privare il defunto della lamentazione e della sepoltura, non è solo privarlo dei suoi diritti umani, ma equivale ad offendere gli dei, tanto che i morti privati delle dovute esequie vagano minacciosamente tra i vivi come "monito degli dei" per l'offesa ricevuta. Attraverso i riti di passaggio si compie quella seconda morte culturale che l'uomo procura alla prima morte naturale ristabilendo così l'ordine dei vivi. Alla fine del periodo di lutto il morto è definitivamente trapassato e l'ordine viene ristabilito. A questa particolare struttura tecnica partecipano tutti gli antichi rituali funerari, al di là del contenuto specifico che varia in base alle credenze religiose, alle epoche e alle classi sociali.

Questo elemento è estremamente importante, per comprendere lo stato attuale dei fatti, cioè il minimizzare l'esposizione alla morte delle moderne società industriali attraverso quelle forme di rimozione della morte che vengono operate attraverso il progresso scientifico e tecnologico, sostituendo cioè, dal secolo dei Lumi in poi, ad una visione mitico-eschatologico-religiosa dell'esistenza umana e della natura in generale, una

visione meccanicistico-scientifica del mondo sotto l'egemonia di una "dittatura" della scienza.

Appare evidente, come sottolinea ancora una volta De Martino, che il lamento rituale va inserito in questo quadro complessivo, ovvero tra due momenti mitici del morto vivente e del conclusivo stato del defunto nel regno di Ade.

Ma quale funzione assolveva il pianto rituale?

Quando Achille apprende da Antiloco la notizia della morte di Patroclo, cade in preda ad una terrificante crisi di disperazione. Solo successivamente fattosi coraggioso si farà guida del pianto (*exarchos gooio*) per sé e per gli altri.

Quando il cadavere di Ettore viene trascinato attorno le mura di Troia, la madre si strappa le chiome, prorompe in un lungo gemito, cui fa eco la città quasi fosse tutta intera consumata dal fuoco. Ma poi la disperazione è dominata da Priamo che si fa *exarchos gooio* tra i cittadini. In entrambi i casi il passaggio alla lamentazione è rimarcato da un gesto rituale. In Omero l'*exarchos* innalzava il discorso della lamentazione come solista e un coro rispondeva alla singola guida, assumendo così una struttura antifonale. Altri esempi di struttura antifonale sono riportati dalla tragedia, come si evince, per esempio dal lamento di Serse nei Persiani di Eschilo.

Secondo De Martino la strutturazione di tale ordine rituale cioè l'inserirsi di un pianto collettivo e ordinato nel pianto individuale non costituisce un fatto specifico della civiltà greca, ma appartiene al mondo antico in generale.

Il lamento assume diverse forme. La più personale, secondo Garland, è proprio il *goos*. Riferito principalmente alle iniziali forme di

lamentazione riportate dai poemi omerici, era un improvviso lamento (a volte furioso) innalzato dai paranti o gli amici intimi del defunto. Mentre sostanzialmente differente è il *threnos*, un lamento formale cantato da professionisti chiamati *threnon exarchoi* (guide del lamento). Vengono distinti due momenti, riportati anche da De Martino che distingue sostanzialmente tra pianto irrelato e *planctus* rituale. La tecnica della lamentazione tende a dare un orizzonte di senso al discorso e proteggerlo dall'insorgenza di una crisi irrelativa.

I meccanismi psicologici messi in atto attraverso la lamentazione sono talmente complessi che esulano dal nostro scopo. Qui basta ricordare che la distinzione tra pianto irrelato, il *goos* disperato dei familiari, e la lamentazione rituale si cristallizzò via via nel tempo e fu oggetto anche di interventi legislativi. Ai fini di una ricostruzione storica giova ricordare che a poco a poco il *goos* cede il passo ai *threnoi*, forme più ritualizzate e meno violente di lamentazione, vere e proprie canzoni eseguite da lamentatici professioniste²⁸.

Con il tramonto dell'età eroica, durante la quale la lamentazione ebbe particolare fortuna anche per ragioni di prestigio sociale e con l'avvento della *polis* inizia una opposizione, anche legislativa, contro questo tempestoso momento del rituale funebre. Tanto che, afferma Mirto, nel V secolo la gestualità del dolore diviene meno violenta.

Le leggi funerarie erano rivolte principalmente verso le donne che come abbiamo visto avevano un ruolo di primo piano nei vari momenti del rituale. Riducendo la lamentazione femminile, le città Stato promuovevano l'ordine pubblico a dispetto della divisione in clan. Queste scelte politiche implicano che le lamentazioni femminili costituissero un problema per le

²⁸ Cfr. DE MARTINO, op. cit e ALEXIOU ET AL. Op. cit.

gerarchie politiche maschili e che fossero potenzialmente distruttive dell'ordine pubblico e dell'armonia.

Ad Atene Solone, all'inizio del VI sec., legifera per regolare i funerali privati. Come riportato da Plutarco²⁹, Solone rende gli ateniesi “più attenti verso le pratiche religiose e più modesti relativamente al lutto” limitando le pratiche barbare nelle quali le donne erano solite indulgere sino ad allora. Impose una legge relativa alla condotta pubblica delle donne in lutto che sino ad allora era stata disordinata³⁰.

La più complessa motivazione di questa esigenza di civile misura si ritrova in alcuni passi della Repubblica e delle Leggi di Platone. Nel quadro della *paideia* delle *élites* della *polis* ideale Platone respinge le figurazioni che rendono temibile la morte come invece avveniva nel mondo omerico che renderebbero molli e snervati i governanti. E il lamento funebre è addirittura paragonato al femminile incollerirsi o smaniare per amore o infermità. Tuttavia questo atteggiamento polemico riguarda principalmente la città ideale, in quella reale *goos* e *threnoi* non furono mai vietati, ma si cercò semplicemente di moderarne e interiorizzarne le forme, e per ragioni di ordine politico, come abbiamo detto sopra, e per esigenze di civile misura.

Le esigenze di ordine pubblico sono meglio chiarificate da Demostene³¹ intorno al 341 A.C. che aggiunge dettagli ulteriori rispetto a quelli forniti da Plutarco: l'esposizione del corpo doveva avvenire dentro casa e la processione si doveva svolgere il giorno successivo prima del sorgere del sole. Durante la processione gli uomini dovevano camminare

²⁹ PLUTARCO. *Vite parallele: Solone. Publicola*. Bur, Milano, 1994.

³⁰ RICHARD A. HUGHES. *Lament, death, and destiny*. Peter Lang Publishing Inc, 2004. Pag 11 e ss.

³¹ Cit. da GARLAND (2001). Op. cit.

avanti e le donne dietro. Erano ammesse solo donne oltre i 60 anni, erano esenti da questa prescrizione solo i parenti stretti.

Tuttavia, come detto prima, non si ebbe mai nessun atteggiamento veramente radicale verso la lamentazione. Nel secondo sec. D.C. Luciano di Samosata ci fornisce un quadro del rituale funerario nel quale appaiono in pieno vigore il pianto rituale, la presenza di una guida e il *goos* reso dai parenti³². La civiltà greca dunque si mantiene fedele al lamento funebre rituale, ma lavorò più di ogni altra civiltà dl mondo antico per trasformare il carattere originario rituale in forme letterarie. Nella sua unità originaria di risposta fra guida e coro il lamento funebre già accenna ad un importante sviluppo culturale. La tragedia. Aristotele nella poetica definisce il *commo* come un lamento eseguito sia dal coro che dalla scena, rispecchiando fedelmente la struttura del lamento. In ogni caso, secondo De Martino, solo attraverso l'emancipazione dai vincoli rituali sia rispetto alle forme che rispetto ai contenuti il lamento può diventare espressione di un sentimento lirico e poetico.

Ma c'è un'altra dimensione verso cui si sviluppa il lamento funebre ed è costituita dall'orazione funebre. La cessione della guida del coro a cantori e lamentatici professionisti favorisce l'autonomia dal discorso individuale poiché gli specialisti del pianto possono realizzare un maggiore distacco dalla immediatezza della situazione luttuosa. D'altra parte sia il *goos* dei familiari che i *threnoi* degli aedi erano tecnicamente predisposti alla celebrazione delle *res gestae* del defunto. Questo processo conduce in Grecia all'esaltazione delle opere del defunto presso la tomba e in circostanze specifiche al *logos epitaphios*, cioè all'orazione funebre in prosa quale omaggio collettivo della *polis* ai soldati caduti in guerra.

³² LUCIANO DI SAMOSATA. *De Luctu*, 24. In: LUCIANO DI SAMOSATA. *Tutti gli scritti*. Bompiani, Milano, 2007.

Pericle è il primo oratore che parla in pubblico per le vittime della guerra del Peloponneso e la sua orazione funebre diventa un modello per tutto il V sec.

Sulla tradizione di Pericle Demostene delinea una orazione funebre che consiste nel richiamo agli antenati ed enfatizza la virtù e il coraggio che hanno preservato la libertà dell'intero mondo greco. Inoltre suggerisce che gli stessi dei causano la paura della morte e che quest'ultima deve essere accettata come necessità divina, quando gli stessi defunti scelgono di morire nobilmente e con onore.

Nicole Loraux afferma che l'orazione funebre era una forma di discorso istituzionalizzato che non deriva da forme di lamento come i *threnoi*. Intanto le orazioni funebri promettono una memoria eterna come sostituto alla morte e l'esaltazione della gloria come sostituto del lamento. In secondo luogo, Loraux afferma che gli oratori funebri vedono il lamento come un compiangere femminile verso se stessi piuttosto che come affermazione della gloria del defunto. Infine l'orazione funebre riconosce solo le virtù maschili che regolano la morte: gli uomini coraggiosi con la loro morte conquistano la natura, il fato e l'attaccamento familiare e la loro decisione di morire per la città diviene una virtù suprema³³.

Uno dei temi più ricorrenti del lamento funebre è la protesta contro la morte come destino. Il termine con cui i greci si riferivano al destino è "moira". In Omero "moira" è usato spesso al singolare e in forma impersonale, ma in alcuni casi il termine si riferisce mitologicamente a una dea che comanda sul destino. Nella maggior parte dei casi ricorre alla moira per indicare la morte. Infatti, sebbene gli dei greci avessero grande

³³ NICOLE LORAUX, ALAN SHERIDAN. *The invention of Athens: the funeral oration in the classical city*. Zone books, 2006. *Passim*.

influenza su molti aspetti della vita degli uomini, scarso potere o quasi nullo avevano sui tempi e la natura della morte individuale.

Omero utilizza un'ulteriore variante per descrivere la metafora della morte. *Moros*, per esempio, è una variante maschile di *Moirai* e significa “destino crudele”. Secondo Hughes, il significato fondamentale di *fato* era riferito alla morte e al disordine cosmico. La funzione principale del pianto rituale, in tal senso, costituiva una protesta contro la morte e il destino³⁴.

Come hanno osservato diversi antropologi, molte società credono che l'anima del defunto non raggiunge immediatamente la destinazione finale (si veda per esempio il già citato De Martino sul folklore euro mediterraneo), ma rimane per un certo periodo tra i due mondi. Come scrive Mirto, le credenze popolari sui morti e sulla possibilità che continuino a interferire con il mondo dei vivi attraversano come una corrente carsica i testi letterari, riaffiorando occasionalmente .

Questo periodo liminale, secondo Garland, ad Atene dura circa trenta giorni. Alla fine di questo periodo si svolgono dei riti ben precisi (*triakostia*) per decretare il passaggio definitivo alla casa di Ade. Che il passaggio definitivo alla casa di Ade non avvenisse con la sepoltura appare evidente dai banchetti *post-mortem*, i cosiddetti *perideipnon*, condivisi con parenti e amici del defunto, a cui , secondo Artemidoro, partecipava il defunto stesso in qualità di ospite. I banchetti dopo la morte pare siano comuni a diverse culture e assolvono la funzione, secondo Van Gennep, di riequilibrare i legami sociali tra i sopravvissuti. Questo banchetto condiviso tra i vivi e il defunto è formalmente distinto dalle libagioni offerte presso la tomba. Il pasto presso la tomba veniva preparato in

³⁴ HUGHES (2004). Op. cit.

periodo conosciuto come *trita o ennata*, ovvero riti del terzo e del nono giorno.

Nondimeno già durante l'esposizione del cadavere venivano prese delle misure catartiche per evitare "il rischio di contagio" con la morte. Per esempio, come già accennato, venivano posti vasi pieni d'acqua davanti all'uscio per la purificazione di coloro che avevano fatto visita al defunto. Inoltre, pare fosse costume dei parenti fare un bagno purificatore dopo il funerale e purificare la casa con acqua di mare e altre sostanze.

Misure catartiche "contro il defunto" pare venissero prese non solo durante il funerale o il periodo di lutto, ma anche in diversi periodi dell'anno.

Occorre interrogarsi circa i motivi di questo timore del defunto.

La tesi di Nilsson, respinta da Garland, riguarda la contaminazione che deriva dall'esposizione del corpo all'attacco di potenze ostili, *daimones* come le ha definite Rohde. Capostipite di queste potenze è la dea Ecate. Esse si annidano nei cimiteri e sono presenti sia al momento della nascita che a quello della morte, quando l'anima entra o abbandona il corpo³⁵.

Una tesi alternativa è quella del corpo come tabù. Alla base c'è l'idea, supportata dalle fonti letterarie, la tragedia in particolare, che il corpo sia sacro o che diventi tale in conseguenza di determinati rituali. La sepoltura o la cremazione assolvono a queste funzioni, consacrando il defunto agli dei dell'aldilà. Antigone per esempio contravviene alla legge di Creonte e cosparge di polvere il corpo del fratello Polinice, perché nessun defunto può restare senza sepoltura. Sepoltura o cremazione divengono un processo di purificazione che permettono al defunto di trapassare definitivamente.

³⁵ ERWIN ROHDE. *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks*. Routledge, 1925.

Sembra inevitabile che preoccupazioni di ordine igienico, timore di potenze sconosciute o sentimenti di pietà e di onore abbiano contribuito a creare un tabù attorno al corpo da cui derivano i rituali di purificazione³⁶.

³⁶ Cfr. GARLAND (2001). Op. cit.

Mitologia dell'oltretomba e destino dell'anima

Secondo Garland, in base agli insegnamenti del cristianesimo la morte offre una via di salvezza, si pensi al martire che soccombe per difendere e testimoniare la sua fede. Il paganesimo, al contrario, non produsse martiri. Sebbene si possa morire per difendere un principio, come la figura mitologica di Antigone o quella storica di Socrate, facendo questo, sia Antigone che Socrate agirono interamente secondo una iniziativa personale, al di fuori di qualsiasi riferimento teologico o esempio divino. Per un pagano praticante la religiosità e il sacro offrono significati di assistenza o conforto terreno in cui la prospettiva dell'aldilà non gioca nessun ruolo. Ne consegue che se un individuo commette un'azione offensiva e irrispettosa nei confronti di un dio non deve aspettarsi il giudizio nell'aldilà, ma subisce le conseguenze e le punizioni divine in questo mondo.

La credenza di un sistema alternativo dopo la morte, corrispondente all'idea cristiana di paradiso o inferno, non assunse mai un significato fondamentale per i pagani e, secondo Garland, si sviluppò abbastanza tardi.

La fonte più rappresentativa per la descrizione del regno dei morti presso i Greci rimangono indubbiamente i poemi omerici. Tra le fonti letterarie la poesia epica è quella che più audacemente si è addentrata nell'aldilà. Due scene omeriche sono, in tal senso, determinanti: l'apparizione in sogno del defunto Patroclo nell'Iliade e il viaggio di Odisseo nell'Ade. In Omero sia la divinità che il suo regno vengono indicati da una sola parola: *Haidēs*.

Era possibile avvicinarsi al regno di Ade e per terra e per mare, essendo la sua collocazione variamente identificata ora ai confini di Oceano ora sotto la superficie della terra.

Nella prima *Nekyia* nell'Odissea Circe dà ad Odisseo le seguenti indicazioni: egli doveva navigare attraverso l'oceano sino a giungere ai confini della terra dove si trova il bosco di Persefone "dove crescono alti pioppi e salici ". Poi, ancorata la nave deve cercare lo scoglio dove i fiumi Cocito e Periflegonte si mescolano e si gettano nell'Acheronte.

Nella seconda *Nekyia*, invece, Hermes conduce i pretendenti uccisi da Odisseo attraverso un percorso per terra buio e maleodorante. Arrivano ai confini dell'oceano, dove c'è una roccia bianca, la porte del Sole e la regione dei sogni.

E' significativo, secondo Garland, che la letteratura greca del periodo successivo non ha lasciato immagini dell'aldilà che possano considerarsi rappresentative delle comuni credenze greche. Infatti, continua Garland, la prima descrizione topografica dopo Omero è quella che fa Aristofane nelle "Rane". Chiedendo ad Eracle quale strada debba seguire per arrivare al mondo dei morti per catturare Cerbero, Dioniso viene informato che prima dovrà giungere presso un lago senza sponde, dovrà attraversare questo eterno pantano pieno di sterco e serpenti con la barca di Caronte, procedendo oltre sentirà suoni di flauto e scorgerà un bosco di mirti dove risiedono gli iniziati ai misteri eleusini. Arrivato al lago Dioniso è accolto da Caronte che gli indica i luoghi che attraversano.

Sotto il regno di Ade, invece, si trova il Tartaro, luogo di punizione degli dei disobbedienti. Qui infatti, si trova il baratro dove Zeus imprigiona i Titani e il padre Crono.

Dato che le rappresentazioni del regno di Ade non sono così frequenti, sembra chiaro, secondo Garland, che i Greci non espressero la loro creatività in tal senso. Che la regione fosse scura e ventosa e che avesse molti fiumi e laghi non ci sono dubbi, ma questo non basta per stabilire una concezione popolare dell'oltretomba.

Relativamente a quella che potremmo definire "l'amministrazione del regno", la caratterizzazione più ampia la si trova in Omero. Omero che descrisse gli dei dell'Olimpo con vivide personalità, raramente descrive in maniera dettagliata i personaggi che popolano il regno dei morti. Ade è poco differenziato rispetto al regno che governa. Sappiamo che è implacabile e inesorabile, il più odiato dai mortali fra tutti gli dei, mostruoso e forte.

Un tratto distintivo della mitologia greca dell'oltretomba è che raramente Ade assume il ruolo di tormentatore o di giudice. Tra i tragediografi solo Eschilo lo definisce, nelle "Eumenidi" un grande castigatore dei mortali, ma ne "Le Supplici" lo definisce più ospitale di Zeus. Né Sofocle né Euripide gli assegnano la funzione di giudice, sebbene nell'"Antigone" si dice che la Dike condivida la sua dimora con gli dei sotterranei³⁷.

In Omero la morte è raramente causata dagli dei: essa costituisce una conseguenza, piuttosto che una punizione per i comportamenti in vita. Condotta e comportamento³⁸ giocano un ruolo fondamentale nell'*Ethos* omerico, ma sono raramente collegati con il destino nel regno dei morti. Ma la cultura degli antichi greci, come emerge dai poemi omerici, era essenzialmente una cultura dell'onore e non della colpa come in epoca cristiana, per cui si è sviluppata l'idea, presso gli studiosi, che essi non

³⁷ GARLAND (20019: Op. cit. *Passim*

³⁸ GARY A STILWELL PHD, GARY A STILWELL, HD . *Afterlife*. I-Universe, 2005. Pag. 48.

avessero il senso della coscienza e del peccato. Tanto che i sacrifici agli dei fossero dovuti più a un rituale che a dettami etico-religiosi.

Parlare di aldilà, significa, in un confronto storico e transculturale, parlare di anima. Nell'occidente odierno, dopo due millenni di cristianesimo, appare chiaro che qualsiasi riflessione sulla morte e sul morire deve tener conto inevitabilmente del problema del destino dell'anima dopo la morte.

In Omero³⁹, una persona è costituita da un corpo fisico che contiene due tipi di anime il "corpo-anima", ovvero l'elemento vitale, indicato con *thumós*, *vóos*, *menós*, attivo quando un individuo è cosciente, e l'anima libera indicata come *psyché*, attiva solo quando una persona perde la coscienza o muore. Al tempo di Omero la *psyché* era, nel sentimento popolare, solo il soffio vitale che al momento della morte lascia il corpo e va verso l'Ade dove continua a vivere come pura forma priva di pensieri e sentimenti. Una specie di doppio più debole che dell'individuo mantiene solo l'aspetto (*eidolon*, immagine).

La *psyché*, dunque, costituisce l'identità del morto e spesso i morti sono denominati *psychai*. In Omero il corpo, a volte, rappresenta l'individuo, per cui i morti, nell'Ade, privati del loro corpo, sono definiti come ombre, *eidola*. Quando Circe riferisce ad Odisseo che solo Tiresia possiede il *noos* aggiunge che gli altri, invece, vagano come ombre. E quando Odisseo vuole abbracciare la madre negli inferi, quest'ultima svanisce come ombra o sogno⁴⁰.

Secondo Hultkantz, nel momento della morte, gli individui assorgono a una nuova forma di esistenza, nessuna anima o idea di anima è

³⁹ *Ibidem*, pag. 41.

⁴⁰ JAN N. BREMMER. *El concepto del alma en la antigua Grecia*. Ediciones Siruela, Madrid, 2002. Pp. 65-67

necessaria per questa transizione , poiché è la persona stessa che continua vivendo questa nuova esistenza. Relativamente al materiale greco, precisa Bremmer, Hultkantz ha ragione solo in parte. E' vero che nella *Nekya* viene mostrato, a conforto di questa idea, Eracle che continua a svolgere le stesse attività che svolgeva sulla terra, ma è anche vero che i morti in Omero sono descritti in maniera distinta rispetto ai vivi. Lo scarto è dato dal modo in cui si definisce ed è descritta la memoria dei morti rispetto alla memoria dei vivi. Ciò che qui risulta pertinente è la grande importanza attribuita al momento della morte e che si esplicita al massimo nella descrizione dell'aspetto del morto che mostra le sue ferite ricevute poco prima di morire. Un elemento che compare non solo in Omero, ma anche successivamente. Eschilo, nelle *Eumenidi*, lascia che l'*eidolon* di Clitennestra riveli le sue ferite di morte e Platone perfeziona questa idea aggiungendo che l'anima trattiene le ferite ricevute nella vita anteriore. Lo stesso tema si trova nei vasi funerari.

La trascendenza del *sôma* nella rappresentazione dell'anima del morto è uno degli aspetti più ricorrenti. L'anima dei morti, rispetto a quella dei vivi, manca degli attributi psicologici. Non possiede il *Thymôs* che abbandona il corpo al momento della morte, né il *noos* o un *menos*, e spesso i morti ricevono l'attributo di "teste senza menos".

Le anime dei morti non solo sono prive delle "anime" che caratterizzano la vita anteriore, ma anche di altre facoltà. Per esempio sono incapaci di parlare normalmente. Sono diversi i riferimenti letterari in cui si dice che siano capaci solo di emettere suoni inarticolati. Quello della morte silente è anch'esso un tema ricorrente nella poesia epica e nella poesia successiva.⁴¹

⁴¹ *Ibidem* pag. 67 e ss.

Come evidenzia Rohde, l'idea omerica dell'anima dei morti come ombra richiama il concetto di rassegnazione e non quello di speranza. La speranza non potrebbe essere mai rappresentata attraverso situazioni in cui l'uomo, dopo la morte, non esiste più e al contempo non si riposa dalle fatiche della vita e fluttua come un'anima in pena conducendo un'esistenza carente di contenuti tali da essere vita vera.

Il culto dei morti, tuttavia, presuppone e incoraggia certe idee di vita dell'anima dopo la morte. Ai Greci tale idea doveva sembrare strana, strana soprattutto agli Ioni dell'età omerica. Le credenze tradizionali considerano la natura dell'anima in modo vago e indefinito e analizzano la questione dal punto di vista dei vivi e in connessione con il mondo dei sopravvissuti. La poesia di questo periodo tuttavia non manca di qualche eccezione. Si pensi alla traslazione di alcuni individui mortali nei Capi Elisi o all'Isola dei Beati descritta da Esiodo. Queste aspetti, però, continuano a essere più un fatto poetico che motivo di fede religiosa. E anche la poesia guarda a un passato mitico di eroi scelti dagli dei per essere traslati presso l'Isola dei Beati. Questo favore tuttavia non fu esteso agli uomini mortali, generando in essi un desiderio di immortalità. Da questo scarto, secondo Erwin Rohde traggono origine i Misteri Eleusini.

Il culto delle divinità della terra e del profondo, in particolare quello di Demetra e di sua figlia Persefone alimentarono una speranza di vita migliore nell'aldilà. Particolarmente florido furono, in tal senso, i culti misterici ad Eleusi. L'Inno omerico a Demetra ci racconta l'origine di questo culto secondo la leggenda diffusa ad Eleusi. Proprio ad Eleusi al sorgere del sole era stata restituita la figlia a Demetra, rapita dal Dio degli inferi e nascosta da lui nelle profondità della terra. La natura si risvegliò dal

gelido e incolto inverno in cui versava la terra per volere di Demetra, addolorata per la scomparsa della figlia⁴².

Quando gli abitanti di Eleusi costruirono un tempio e lo dedicarono a Demetra, fu la stessa dea a insegnare agli iniziati a celebrare il culto. Questo antico culto eleusino in onore di Demetra fu riservato a una comunità ristretta e rigorosamente selezionata. Si tratta di un culto “segreto”, dal quale risultavano escluse tutte le persone estranee alla comunità.

Il culto di Eleusi presentava, un aspetto peculiare, ovvero la promessa fatta a coloro che prendevano parte al rito di una beatitudine nell’aldilà. Ma chi presenzia la sacra cerimonia, senza essere iniziato, non avrà la stessa sorte dopo la morte, nelle tenebrose profondità dell’Ade.

Chi non onore e venera Core, padrona e signora degli inferi, per mezzo di offerte e sacrifici, per tutta la vita sarà condannato a fare penitenza.

Il circolo ridotto di coloro che partecipavano al rito si estese (più o meno nel VII sec.) con l’unione di Eleusi con Atene e successivamente, divenendo Atene centro della vita culturale greca, i misteri eleusini assunsero importanza non solo in Attica, ma in tutta la Grecia. Le feste eleusine, al pari dei grandi giochi celebrati ad Olimpia, ebbero la caratteristica di grande solennità panellenica. Nell’epoca di grande splendore di Atene (V sec.) si stabilì che gli ateniesi e i loro confederati facessero offerte al tempio di Eleusi, tutti gli anni, offrendo i primi frutti dei campi e tutti i greci facevano ugualmente.

⁴² Si ricordi che Persefone fu identificata dai romani con Flora dea della primavera.

Poco si sa circa lo sviluppo del rito interno alla festa. Il culto continuò a tenersi ad Eleusi e vi partecipavano i lignaggi nobili, sebbene l'ordinazione del rito successivamente fu appannaggio dello Stato ateniese.

Inizialmente, questa festa, piena di promesse e buoni auspici, era riservata ai vicini di Eleusi e forse solo a quelli che figuravano tra i lignaggi nobili della città, essendo probabile che il parteciparvi fosse considerato un privilegio. Questo aspetto della festa cambiò totalmente nel tempo, estendendosi a tutti i greci, uomini o donne, senza distinzione di stato o di razza. L'unica condizione per poter prendere parte era la purezza spirituale, per cui erano esclusi gli assassini e coloro che erano semplicemente accusati di aver commesso delitti di sangue.

Quello che più ci interessa di questo culto e che lo distingue da altri culti greci dedicati ad altri Dei e a alla stessa Demetra è la speranza che suscitava negli iniziati. In base a quanto riporta l'Inno a Demetra, i fedeli adoratori delle dee di Eleusi potevano sperare di ottenere due cose: la ricchezza in terra e una sorte migliore dopo la morte. A partire da Pindaro e Sofocle, numerosi testimoni proclamano insistentemente che solo gli iniziati a questi riti possono nutrire buone speranze riguardo alla vita nell'aldilà, solo a loro è dato vivere veramente nell'Ade, rispetto agli altri a cui non è dato aspettarsi niente di buono.

Furono queste promesse di immortalità che, attraverso i secoli, procurarono tanti fedeli alle feste di Eleusi, nessun altro culto prometteva prospettive tanto consolatorie. Quello che i fedeli di Eleusi apprendono da questo rito è una idea più viva, più plastica circa il contenuto dell'esistenza delle anime dei morti. Con questa infrangibile certezza la comunità eleusina divideva gli uomini in due categorie: i puri, ovvero gli iniziati ai misteri di Eleusi e la grande maggioranza dei non iniziati. I primi, i membri

della comunità dei misteri, erano gli unici che potevano contare sulla salvezza nell'altra vita.

Non c'è dubbio che le idee alimentate ad Eleusi contribuirono a creare un'immagine della vita nell'Ade con colori e contorni più chiari e precisi. Quello che nei limiti delle idee della "fede omerica" era stata un'audace avventura, ovvero il viaggio di Odisseo nell'Ade, una pittura immaginaria del regno invisibile delle ombre, con la diffusione dei misteri eleusini si convertì in un tema naturale e ricorrente della fantasia poetica⁴³. E la fantasia poetica divenne, come precisa Rohde, motivo di fede popolare.

Se i culti di Eleusi non contribuirono a formare una escatologia in senso stretto certamente contribuirono, assieme alle dottrine orfiche, allo sviluppo del concetto di immortalità dell'anima, tema caro alla filosofia platonica e neoplatonica, e fecero sì che si sviluppasse una fede nell'aldilà che sarà tanto cara, qualche secolo dopo, alla religione cristiana.

⁴³ ROHDE (1925). Op. cit. Pagg.193-208.

CAPITOLO II

LA PROMESSA DELL'ALDILA':LA MORTE NEL LUNGO MEDIOEVO CRISTIANO

Un messaggio rivoluzionario

Il messaggio principale di Gesù nel Nuovo Testamento, che poi è l'essenza del Cristianesimo, assume un carattere prevalentemente escatologico, in quanto si riferisce al compimento finale di una missione salvifica: esso annuncia, infatti, l'inaugurazione del Regno di Dio "in terra" e "in cielo". Il messaggio, dunque, è la promessa di una vita eterna, dopo la morte.

Con il suo sacrificio, Cristo ha reso possibile per l'umanità la resurrezione, attraverso la riunificazione dell'anima con un corpo reso spirituale, costituendo così una persona rinnovata che godrà di una gioia eterna nel regno di Dio. Per il cristiano, la morte, ultimo nemico, è vinta e "Ade è detronizzato".

Sviluppando le implicazioni escatologiche dell'ebraismo e della concezione neoplatonica dell'anima il cristianesimo rompe definitivamente con la nozione greca dei cicli della natura e proclama un tempo lineare e teleologico⁴⁴. Si apre così un percorso che dalla "caduta" conduce verso la redenzione del male e la sconfitta della morte e del nulla e inaugura una nuova vita nel regno dei cieli.

⁴⁴ MARKUS VINCENT. *Christ's Resurrection in Early Christianity: And the Making of the New Testament*. Ashgate publishing Ltd, Englad-USA, 2011. Pag. 2 e ss.

Con l'avvento del cristianesimo l'uomo vive, come recita l'odierna liturgia, "nell'attesa che si compia la beata speranza e venga il nostro Salvatore Gesù Cristo". L'uomo, dunque, non è più assoggettato al ciclo della natura, ma tende verso un orizzonte dove tutte le cose hanno inizio e fine. Infatti dice Gesù: << io sono l'alfa e l'omega, chi crede in me avrà la vita eterna⁴⁵>>.

La credenza che Cristo risorge dalla morte e promette la vita eterna è al centro della fede delle nuove comunità cristiane e i cristiani trovano le loro credenze esplicitamente sviluppate e rafforzate dalle parole di Paolo di Tarso nella prima lettera ai Corinzi:

<<Se infatti non si dà resurrezione di morti, neanche Cristo è risorto; e se Cristo non è risorto, è inutile la vostra fede e voi siete ancora nei vostri peccati. E anche quelli che si sono addormentati in Cristo sono perduti. [...] Ma invece Cristo è stato resuscitato dai morti, primizia di quelli che dormono. Poiché, se per un uomo venne la morte, per un uomo c'è anche la resurrezione dei morti; e come tutti muoiono in Adamo, così tutti saranno vivificati in Cristo⁴⁶>>.

Dietro queste parole di Paolo di Tarso si nasconde una "rivoluzione copernicana" dell'atteggiamento dell'uomo occidentale di fronte alla morte. Avviene un vero e proprio passaggio d'epoca. L'atteggiamento che si viene via via delineando con l'avvento dell'era cristiana resterà pressoché immutato sino al secolo dei Lumi e allo sviluppo della filosofia e della scienza moderna.

⁴⁵ Apocalisse, 22, *passim*.

⁴⁶ Prima lettera ai Corinzi. 15:16,17,20,21,22.

L'uomo greco, seppur con sgomento, aveva accettato la morte come fatto naturale e legato alla ciclicità del cosmo. Questo atteggiamento aveva impedito il formarsi di una vera e propria escatologia. Nemmeno i misteri orfici e il culto di Eleusi, con il loro carico di speranze ultraterrene, possono essere inquadrati da un punto di vista escatologico. Le risposte che il dolore per la perdita di una persona cara suscita sono, per così dire, "risposte terrene".

La morte come punizione del peccato e il senso della resurrezione di Cristo

Con l'avvento della religione cristiana, l'uomo inizia ad avvertire una colpa originaria, da cui deriva la morte, redenta e sconfitta per mezzo della resurrezione di Cristo e della promessa della vita eterna.

Scriva Agostino di Tagaste:

<<Davvero la morte, da cui l'anima è separata dal corpo, è buona per i buoni e se è così, come si potrà dimostrare che anche essa è pena del peccato? Certo se i primi uomini non avessero peccato, non l'avrebbero subito. Come dunque può essere buona per i buoni se non poteva incogliere che ai cattivi? Ancora: se poteva incogliere solo ai cattivi, non dovrebbe essere buona per i buoni ma non esservi affatto. Perché infatti ci sarebbe una pena per soggetti in cui non si avessero delitti da punire? Perciò si deve ammettere che i primi uomini furono così conformati che, se non avessero peccato, non avrebbero subito alcun genere di morte. Però essi come primi peccatori furono colpiti da una morte tale che ogni individuo proveniente dalla loro discendenza fu soggetto alla medesima pena. Da loro non poteva provenire un essere diverso da quel che essi erano stati⁴⁷>>.

E ancora:

<<Dio ha creato onesto l'uomo perché è principio dell'essere e non della depravazione. L'uomo volontariamente perverso e giustamente condannato ha generato individui perversi e condannati. Tutti fummo in quell'uno quando tutti fummo quell'uno che cadde nel peccato tramite la donna che da lui era stata prelevata prima del peccato. Non ancora per noi singolarmente era stata data all'esistenza e distribuita la forma in cui

⁴⁷ AGOSTINO DI TAGASTE. *La città di Dio*. Libro XIII, 3.

ognuno doveva vivere, ma vi era già la natura seminale da cui dovevamo provenire. Poiché essa era viziata per il peccato, irretita nel laccio della morte e giustamente condannata, l'uomo non poteva provenire dall'uomo in condizione diversa. Dal cattivo uso del libero arbitrio ebbe inizio la trasmissione di questa condanna. Essa, poiché è depravata l'origine, come una radice marcita, conduce il genere umano in un contesto d'infelicità alla rovina della seconda morte che non ha fine, fatta eccezione soltanto per quelli che sono stati liberati dalla grazia di Dio⁴⁸>>.

Si delinea chiaramente in questi passi quanto rivoluzionarie furono le predicazioni di Cristo e quanto impatto ebbero nel modo in cui i cristiani si posero di fronte alla morte.

Se per i greci l'uomo muore perché inserito in un ciclo naturale, in cui tutto ad un tempo nasce e perisce, per i cristiani il perire non è una condizione originaria e costitutiva dell'uomo, ma frutto di un cattivo uso del libero arbitrio che genera una colpa originaria che può essere redenta solo per mezzo del sacrificio del figlio di Dio e dalla promessa del regno dei cieli.

Nei due secoli a cavallo della vicenda terrena di Cristo, c'era presso gli ebrei la sensazione che il mondo fosse in uno stato disperato. In questo stato di oscurità spirituale gli uomini di fede aspettavano la venuta del Signore, da molto tempo profetizzata, che inaugurasse una nuova era sulla terra. Dopo la morte e risurrezione di Cristo, le prime comunità cristiane attendono l'imminente arrivo del giorno del Signore, inteso come tempo in cui Cristo torna di nuovo sulla terra per la resurrezione dei morti.

Probabilmente molti cristiani della prima ora intesero la resurrezione come vivificazione dei corpi seppelliti. L'unico insegnamento esplicito che

⁴⁸ *Ibidem*. Libro XIII, 14.

può essere trovato nel Nuovo Testamento circa la natura della resurrezione è la distinzione paolina tra corpo naturale e corpo spirituale.

<<Vi sono corpi celesti e corpi terrestri; e altro è lo splendore dei corpi celesti, altro quello dei corpi terrestri. [...] Così anche la risurrezione dei morti: si semina nella corruzione, si risorge nell'incorruttibilità, si semina nello squallore, si risorge nello splendore; si semina nell'infermità, si risorge nella potenza; si semina un corpo naturale, risorge un corpo spirituale⁴⁹>>.

I primi cristiani, dunque, si aspettavano una resurrezione fisica dei corpi, sebbene si profila una concezione più spirituale nelle parole di Paolo di Tarso. Questa tensione tra resurrezione spirituale e resurrezione fisica probabilmente sopravvisse per diverse generazioni: occorre pensare che durante i primi secoli la dottrina cristiana non aveva ancora raggiunto una forma definitiva. I primi cristiani erano più impegnati sul versante della difesa della nuova fede dalle persecuzioni dell'impero che su quello delle grandi questioni teologiche.

La prima generazione di cristiani probabilmente si aspettava il ritorno di Gesù già nel corso della propria vita, sebbene Gesù avesse insegnato che non era possibile conoscere l'esatto giorno della sua venuta.

Le speranze escatologiche dei primi cristiani contenevano tensioni e anomalie che il pensiero successivo provvide ad eliminare o ammorbidire gradualmente.

Una di queste era l'aspettativa di una imminente *parousia*, un'aspettativa che iniziò a decrescere a poco a poco: poiché il tempo trascorreva senza che ciò accadesse, e molti cristiani erano già morti, la sensazione di vivere nell'ultima epoca prima dell'avvento del regno di Dio

⁴⁹ PAOLO DI TARSO. *Prima lettera ai Corinzi*. Cit. 15:40, 42,43,44.

gradualmente scomparve e la comunità dei fedeli dovette pensare che si trattasse di una prospettiva a lungo termine.

Un altro aspetto problematico, strettamente connesso con il primo, era costituito dal doppio giudizio. Coloro che erano morti si pensava fossero in paradiso o all'inferno, poiché erano stati singolarmente giudicati. Ma un secondo giudizio, collettivo e universale, era atteso nell'ultimo giorno prima dell'avvento del regno dei cieli. Ma la distanza temporale con cui i cristiani iniziarono a percepire il secondo giudizio, fece sì che prevalesse il primo giudizio: così "le sentenze" pronunciate a livello individuale divennero il *focus* su cui i fedeli concentravano le loro speranze e le loro paure, cosicché la visione popolare dei cristiani fu che ogni uomo, una volta morto, andasse in paradiso (probabilmente passando per il purgatorio al fine di scontare le proprie pene) o all'inferno.

Nei primi periodi coesistevano indubbiamente diversi livelli di comprensione della futura resurrezione. Alcuni credenti condividevano la più sofisticata visione paolina e altri, invece, continuavano a credere alla visione più popolare della vivificazione dei corpi, rafforzata da quanto si dice nel Vangelo secondo Matteo.

<<Le tombe si aprirono e molti corpi dei santi che vi giacevano resuscitarono. Infatti dopo la risurrezione di lui uscirono dalle tombe, entrarono nella città santa e apparvero a molti⁵⁰>>.

I due aspetti tuttavia iniziarono a confluire in uno e ad assumere un carattere più unitario, così l'espressione *resurrectio carnis* divenne parte di un elemento "virtuale" della fede cristiana sopravvissuto sino ad oggi. D'altra parte, questa affermazione, fortemente influenzata da fattori peculiari dei primi secoli di vita della chiesa - quali il millenarismo e la

⁵⁰ Vangelo secondo Matteo, 27:52-53.

battaglia contro lo gnosticismo - era coerente con l'idea di un giudizio universale lontano nel tempo dove le anime giudicate si sarebbero riunite con i loro corpi. A partire dal medioevo, questa immagine del giudizio universale fu sostituita nella mente dei credenti da quella di un giudizio individuale direttamente connesso a un destino eterno (di salvezza o di dannazione) e l'immaginazione di una resurrezione terrena della carne iniziò a svanire. Ovviamente, l'idea dei due giudizi rimase nelle dottrine ufficiali, ma nelle credenze popolari vi fu una convergenza.

In base a queste nuove credenze, era naturale che il momento della morte divenisse determinante per il destino dell'anima. Morire in uno stato di grazia, essendosi pentiti e avendo confessato i propri peccati era necessario per entrare in paradiso, al contrario, morire nel peccato significava dannazione eterna. L'enfasi, dunque, veniva posta non tanto nella morte, bensì nel morire. Qualsiasi vita, anche se malvagia, poteva essere redenta attraverso la morte; viceversa, qualsiasi vita condotta senza colpa e senza peccato, poteva essere dannata per sempre a causa di una morte avvenuta nel peccato. Da qui l'importanza per i cristiani dell'arte di morire. Per un cristiano era fondamentale non solo saper vivere, ma anche saper morire.

Se si guarda al Cristianesimo delle origini appaiono evidenti due forme di attitudine, che sottendono due tipi diversi di teologia, di fronte alla morte. Nei primi tempi sembra esserci stato un senso vivido della realtà e dell'amore di Dio verso gli uomini e Cristo con la sua venuta sembra aver sconfitto la morte. Cosicché chi moriva si pensava si raggiungesse un luogo di beatitudine e di gioia.

Paolo di Tarso ha piantato assieme al seme crescente del pensiero cristiano l'idea (piuttosto cara all'ebraismo) che la morte fosse una forma

di punizione per il peccato: <<Perciò, come a causa di un solo uomo (Adamo) il peccato entrò nel mondo e attraverso il peccato la morte, e così la morte dilagò su tutti gli uomini per il fatto che tutti peccarono⁵¹>>.

Ma fu principalmente Agostino di Tagaste a sviluppare il tema della morte come peccato e a integrarlo nella dottrina ufficiale della Chiesa. Agostino tessè i temi oscuri della colpa, del rimorso, della punizione in un tremendo dramma di creazione, caduta, incarnazione, paradiso e inferno che hanno dominato l'immaginario collettivo cristiano occidentale sino ai giorni nostri⁵². In questa rappresentazione, il nostro essere mortali è espressione della nostra colpevolezza ed è solo attraverso la misericordia del giudizio divino che possiamo sperare di salvarci.

Agostino afferma che se il primo uomo non avesse peccato non avrebbe conosciuto nessun tipo di morte. La morte è una punizione e le emozioni che suscita sono colpa e dolore, rimorso e paura. L'uomo essendo nato nel peccato, merita un eterno tormento ed è salvato solo attraverso la fede nel sangue di Cristo.

Tuttavia, presso i primi Cristiani, prima che si facesse strada questo atteggiamento negativo, c'era una più speranzosa attitudine verso la morte, ma essa non fu mai integrata nella dottrina ufficiale della teologia dominante.

Una alternativa alla dottrina paolina prima, e agostiniana poi, della morte come conseguenza del peccato la ritroviamo nel filone più orientale del cristianesimo e nei primi padri ellenistici, sviluppata in tempi relativamente recenti da un grande pensatore protestante, Friedrich Schleimacher.

⁵¹ PAOLO DI TARSO. *Lettera ai Romani*, 5:12.

⁵² AGOSTINO DI TAGASTE. *La città di Dio*, Libro XIII:3.

Secondo questa visione l'uomo non è stato creato in uno stato perfetto da cui cade, ma è stato inizialmente come creatura "immatura ed incompiuta", ad uno stadio iniziale di un lungo processo di sviluppo e crescita. Per cui l'uomo non cadde disastrosamente da uno stato di grazia in uno di peccato e colpa, con la morte come punizione, ma piuttosto egli è ancora in un processo di creazione. Ireneo fornisce un vocabolario a questo concetto teleologico distinguendo tra *imago* e *similitudo* dell'uomo verso Dio. L'uomo, poiché emerge da una lenta evoluzione di forme di vita, esiste come razionale e personale creatura a immagine di Dio, ma è ancora materiale grezzo pronto ad un stadio ulteriore del processo di creazione attraverso cui egli, animale intelligente, si rende più somigliante a Dio in base alle proprie libere risposte al richiamo verso la perfezione.

Da questo punto di vista, l'ampio scarto, sottolineato dalla dottrina della caduta, tra lo stato attuale dell'uomo e quello che si era proposto Dio per lui, è dunque una realtà. Ma questo stato ideale, che rappresenta il compimento delle intenzioni di Dio per l'uomo, non è una realtà perduta nell'abisso del tempo, bensì qualcosa che ci dobbiamo aspettare nel lontano futuro. E la nostra presente mortale e corporale vita terrena non è una condizione di pena, ma un tempo di fortificazione dell'anima durante il quale noi possiamo liberamente rispondere alle intenzioni di Dio e divenire figli di Dio e meritevoli di una vita eterna.

Secondo tale visione teologica, la funzione propria della vita sulla terra, con la sua mescolanza di bene e male, è quella di essere un ambiente nel quale siamo chiamati a compiere le nostre scelte morali e spirituali.

L'esistenza terrena è una opportunità che Dio ci dà, come individui e come razza, di crescere verso la realizzazione delle nostre potenzialità e divenire pienamente umani. La vita così è immaginata come un viaggio faticoso verso la vita della Città Celeste. Questo pellegrinaggio incrocia la morte, per cui la fine di questo viaggio non va intesa in questa vita, ma in un'altra vita nella quale si compirà il progetto di Dio per l'uomo⁵³.

⁵³ SERGIO TOMMASO STANCATI. *Escatologia, morte e risurrezione*. Edizioni domenicane italiane, 2006. *Passim*. MARKUS VINZENT (2011). Op. cit. *Passim*.

Un nuovo rapporto tra vivi e morti

La cristianità ha indubbiamente modificato notevolmente la relazione tra vivi e morti. Qualunque sia il luogo in cui vivono i trapassati, un credente cristiano sente una intima comunione – basata sulla fede nell’aldilà – con i propri cari defunti. La permeabilità di questo confine non è affatto specifica della fede cristiana, tuttavia rispetto alle tradizioni pagane l’anima cristiana figura come luogo per la vita dei morti in un senso nuovo e diverso. Il dolore, il lutto e il ricordo, modalità dominanti nelle relazioni con morti nelle società pagane, ora divengono preludi della speranza, dell’aspettativa e dell’anticipazione del regno di Dio⁵⁴. Si potrebbe dire che il cristianesimo ha creato tra le anime dei viventi e quelle dei morti una nuova continuità.

I moderni studi sulla morte evidenziano l’importanza del paradossale bisogno di respingerla, così i vivi possono ristabilire il loro normale equilibrio, e tuttavia cercano di “mantenere vivi i propri defunti” per poter perpetuare i legami sociali nonostante la morte. Questo paradosso è al centro di un sistema di scambi che plasmano la relazione di mutua dipendenza tra vivi e morti nell’alto medioevo. Poiché nella società medievale, a dispetto di quanto avvenga oggi, i morti non venivano estromessi dalla vita dei vivi, era necessario che si stabilisse e si perpetuasse una relazione positiva.

Il primo e fondamentale oggetto di scambio era la ricchezza. Donazioni di terra attraverso l’eredità e ricambio indiretto al defunto per

⁵⁴ ROBERT POGUE HARRISON. *Il dominio dei morti*. Fazi editore, Roma, 2004. Pp. 114-115.

mezzo della chiesa univano tre generazioni della famiglia medievale: i vivi, i morti e le generazioni future. Inoltre, queste donazioni definivano i gruppi di parentela, designando e stabilizzando le relative connessioni tra i membri. Eredità e parentela erano coesistenti e imponevano ai membri una serie di obblighi trans-generazionali.

Il primo obbligo era quello di pregare per i propri defunti e stabiliva uno scambio di preghiere, secondo uno schema gerarchico, escatologico e domestico.

Ognuno doveva pregare per gli ecclesiastici, per il re, per il proprio padrone, per il padre e per tutto il popolo di Dio.

Era poi necessario pregare e per i vivi e per i morti e per la speranza di resurrezione. In questo senso non si faceva distinzione tra vivi e morti: i vivi era visti come destinati a morire e i morti come quelli che avrebbero vissuto nuovamente. Infine bisognava pregare per i propri congiunti e particolarmente per quelli da cui era stato ricevuto il dono della vita, i genitori⁵⁵. Questo “gruppo di scambio” era essenzialmente composto da tre parti: la persona o le persone in possesso della proprietà al momento della donazione; quelli da cui avevano ricevuto il dono e coloro che avrebbero dovuto ereditarlo qualora non fosse andato alla Chiesa. Il donatore dunque cedeva la proprietà per la propria anima e per l’anima di coloro da cui egli stesso l’aveva ricevuta e anche per i suoi eredi.

I testamenti medievali, attraverso cui venivano effettuati queste donazioni, era costituiti da formule predefinite, ma la scelta delle formule era il risultato della negoziazione tra il donatore e lo scrivano. Naturalmente frequenti era la menzione delle anime del padre e della madre, seguita dall’intenzione di includere l’anima stessa del donante e dei

⁵⁵ PATRICK J. GEARY. *Living with the dead in the middle ages*. Cornell University Press, 1994. Pagg. 79-80.

suoi parenti in generale. Questo scambio intendeva non solo adempiere l'obbligo di ritornare al morto ciò che era stato ricevuto dal morto (mantenendo quest'ultimo in vita attraverso le preghiere), ma anche di beneficiare il vivo assicurandosi il favore divino per questa vita e per quella successiva.

Lo scambio di proprietà era fondamentalmente una forma di interazione vivi-morti. In questo modo si univano passato e presente e si garantiva il futuro per le generazioni a venire. I defunti, in questo modo, continuavano ad essere coinvolti nella società dei vivi. Ne costituiscono un ottimo esempio le saghe germaniche, nelle quali il morto ritorna regolarmente per infliggere punizioni, condividere pasti, dare avvertimenti, etc.

Lo scambio e la continua interazione fra vivi e morti non sono testimoniati solo dai testamenti, dalle saghe e dalle letterature allegorica, ma risultano abbondantemente dimostrati dalla tradizione ecclesiastica del culto dei santi.

Così il rituale dei morti nel primo medioevo, soprattutto nel rito romano, enfatizza l'unità dei vivi e dei morti ed esprime una continuità guardando al morente come un viaggiatore. La preghiera intorno al morente minimizza il grado di separazione tra vivi e morti.

Oltre la ricchezza, oltre l'assistenza e la preghiera, un altro legame unisce le generazioni: la conservazione dell'identità personale attraverso il nome. La commemorazione dei nomi nella liturgia, la loro preservazione attraverso i necrologi e i libri di memorie, sono tutti aspetti che consentono al defunto la sua presenza nella società dei vivi. Come sottolinea Oexle⁵⁶, il pronunciare il nome del defunto durante la funzione liturgica significava

⁵⁶ Cit. da: GEARY, op. cit.

renderlo presente alla funzione stessa, ogni volta che questa venisse officiata.

L'usanza di creare legami attraverso i nomi pronunciati durante la funzione liturgica assolve ad una funzione importante: gli individui e i gruppi familiari possono coscientemente preservare il proprio nome e quello dei loro antenati. I nomi erano una forma di eredità immateriale e da qui ne poteva derivare la possibilità di ulteriore eredità. Secondo Verne, in una società fluida in termini di continuità biologica come quella dell'alto medioevo, la pratica di dare alla figlia più grande il nome materno della sua nonna e al figlio più grande quello paterno del nonno assolve a due funzioni: una è quella di "resuscitare" l'antenato e l'altra di aggiungere beni simboli al patrimonio ottenuto per altre vie. Dunque, il dono del nome aveva il significato di preservarne il proprio anche sotto la tomba.

Ma cosa ci si aspettava in cambio dalla "donazione" del nome? Ovviamente, prima di tutto, la conservazione del nome, quindi della persona, attraverso le gesta che avrebbero esaltato un *illustre nomen*: attraverso il ricordo delle gesta della persona nella tradizione orale, attraverso l'offerta di preghiere da parte di chi portava quel nome e da parte della Chiesa.

In ognuna di queste forme di scambio, proprietà per proprietà, nome per nome, aiuto per aiuto, qualsiasi atto creava legami durante la vita. Per di più, non solo riaffermava le relazioni oltre la morte, ma le rendeva più esplicite, ridefinendo il posto che vivi e defunti occupavano nella parentela.

In questo scambio materiale e immateriale la Chiesa iniziò ad assumere il ruolo di mediatrice. Alla Chiesa era stato assegnato questo ruolo perché l'istituzione ecclesiastica era la migliore per mantenere e usare questi canali rispetto a qualsiasi istituzione secolare. Il compito di

stabilire il posto adeguato per il defunto aveva lo scopo di conservare ordine e stabilità nel sistema sociale, ma quest'ultimo era abbastanza fluido in epoca medievale. L'unica istituzione in grado di garantire continuità era senza dubbio la Chiesa. Coinvolgendo la Chiesa nella comunicazione tra vivi e morti, alcune forme di stabilità erano certamente assicurate: donazioni di proprietà attraverso la Chiesa assicuravano preghiere per il defunto; consegnando al clero la memoria del defunto ci si assicurava che il suo nome fosse presente durante le celebrazioni anche se i suoi discendenti biologici fossero scomparsi.

La Chiesa possedeva il corpo dei morti, spesso quello di interesse famiglie, e manteneva un culto continuo nel quale il defunto era incluso. Inoltre maneggiava il corpo di morti speciali, i santi, che continuavano a beneficiare i vivi. Infine, era depositaria, per così dire, della parola scritta, che, in una lettera di donazione, avrebbe preservato la struttura e l'articolazione della famiglia più che la tradizione orale. Per queste ragioni la Chiesa divenne una componente ideale nelle strategie familiari per "sconfiggere la morte". Una volta incorporata nelle strategie familiari, comunque, la Chiesa assumeva un ruolo dominante, tanto che divenne anche un arbitro che decideva come e in che quantità i doni del defunto dovevano essere ripagati⁵⁷.

⁵⁷ Patrick J. Geary(1994). Op. cit. *passim*

Culto delle tombe e spazi funerari nell'alto medioevo

Quale che sia il luogo in cui vivono i trapassati, un credente cristiano dispone di un intimo accesso, in spirito, in sogno, oppure grazie alla supplica personale. Allo stesso modo, da parte loro, i defunti possono, quando vogliono, quando vengono richiamati, accedere liberamente nel rifugio dell'anima cristiana. Attraverso questa comunione – basata sulla fede nell'aldilà, sull'efficienza della preghiera e sull'intercessione dei santi – i vivi, come abbiamo visto, possono influenzare il destino dei morti, e viceversa.

Un modo particolare, certo non nuovo, ma con un significato completamente rinnovato, di relazionarsi con il defunto è il culto delle tombe. Se si riesce a fare i conti con questo simbolo di fede, si può giungere ad una maggiore comprensione delle fondamenta della rivoluzione cristiana relativamente alla morte, perché è dal sepolcro vuoto di Cristo che si instaura un rapporto nuovo con la morte. Se il Gesù storico sia realmente stato deposto nella tomba poco importa. Ciò che realmente conta è che i vivi e i morti si uniscono, per la tradizione cristiana, nella Resurrezione.

Con l'avvento della religione cristiana la tomba non è più solo un luogo di memoria del caro defunto, ma una promessa e una speranza. Fu attorno alle tombe, dapprima per necessità, a causa delle persecuzioni subite, che si iniziò a costruire il nuovo culto cristiano. Prima dell'editto di Costantino, attraverso cui la religione cristiana veniva ufficialmente riconosciuta, la comunità di fedeli si riuniva attorno alle catacombe. Ma in quello scenario c'era ben più che il senso della clandestinità. In effetti, anche dopo la fine delle persecuzioni, l'Eucarestia continuò ad essere

celebrata sopra tombe dei martiri. Più tardi la commemorazione assunse la forma di un vero e proprio culto delle reliquie. Questo culto non fu certo secondario nella storia della chiesa, anzi fu un elemento cruciale. La morte dei martiri era intesa come una forma di partecipazione alla morte del Salvatore: le reliquie servivano a dare alla fede cristiana un fondamento e una giustificazione alla morte, ovvero la salvezza per mezzo di essa. Tali reliquie erano, e spesso sono ancora, racchiuse nelle “pietre d’altare” delle chiese cattoliche. Quando il prete bacia la mensa, all’inizio della messa, in realtà sta prendendo atto della presenza del defunto. Così il corpo del santo, o parte di esso, alimenta la fede cristiana nella vita dopo la morte⁵⁸.

Ariès ha definito questa coesistenza tra vivi e morti e questa familiarità con la morte con un’espressione abbastanza eloquente: la morte addomesticata.

Nelle antiche società pagane, nonostante la loro familiarità con la morte, la vicinanza con il defunto era temuta e tenuta a distanza. Le tombe venivano indubbiamente onorate, ma lo scopo era quello di tenere a distanza i morti evitando che questi tornassero per turbare i vivi e interferire con il loro mondo. Il mondo dei vivi doveva essere totalmente separato da quello dei morti. A Roma per esempio, la legge delle Dodici Tavole stabiliva che dovessero essere fuori del perimetro urbano in quanto vigendo le leggi dei padri, queste affermavano che era funesto seppellire i morti all’interno delle mura della città⁵⁹. Per questa ragione i cimiteri

⁵⁸ ROBERT POGUE HARRISON (2004). Op. cit. cap 6, *passim*.

⁵⁹ MARCO ANTONIO BOLDETTI. *Osservazioni sopra i cimiteri de'santi martiri ed antichi christiani di Roma. Aggiuntavi la serie di tutti quelli, che fino al presente si sono scoperti, e di altri simili, che in varie parti del mondo si trovano : con alcune riflessioni pratiche sopra il culto delle sagre reliquie*. Libro primo. Alla santità di nostro signore Papa Clemente XI. Presso Gio: Maria Salvione, Stampatore Vaticano, 1720. Pag. 584.

erano situati fuori dalle città, sul margine delle strade, come la Via Appia a Roma.

L'ingresso delle tombe nelle città fu un uso, secondo Ariès, iniziato soprattutto in seguito al culto dei martiri, di origine africana. I martiri erano sepolti nelle necropoli extra-urbane, comuni sia ai cristiani che ai pagani. Attorno ai luoghi venerati dai santi si iniziarono a costruire basiliche, servite dai monaci, intorno alle quali i cristiani desideravano essere seppelliti. Venne un momento in cui la distinzione tra i sobborghi dove si seppelliva per essere vicini ai santi, *extra urbem*, e la città vietata alle sepolture, scomparve. La distinzione originaria, continua Ariès, tra abbazia cimiteriale e chiesa cattedrale viene meno. I morti fanno il loro ingresso al centro della città.

Tuttavia l'ingresso dei morti nelle città dei vivi non fu privo di resistenze. Sempre Ariès ci ricorda che Giovanni Crisostomo s'indignava all'idea che le ossa fossero collocate nelle chiese. E secondo Vovelle, questo atteggiamento rimane pressoché immutato e l'autorità ecclesiastica rimane ostile alla sepoltura nelle chiese. Nel linguaggio medievale infatti, come riporta Ariès, la parola chiesa non designava solo gli edifici della chiesa, ma tutto lo spazio circostante, compreso il cimitero. E nonostante il rinnovarsi delle ingiunzioni e delle proscrizioni testimonia una tendenza ormai consolidata non meno che un interdetto non rispettato.

Certamente dignitari laici ed ecclesiastici, fondatori e benefattori di santuari tengono ad essere seppelliti nel luogo che hanno beneficiato, *ad santos*, in prossimità delle preghiere dei chierici e trasmettono, come abbiamo visto (cfr. *supra*) in eredità questo diritto ai loro discendenti⁶⁰.

⁶⁰ Vovelle M. La morte e l'Occidente. Pag. 43 e ss.

Il cimitero che si concentra ai piedi della chiesa partecipa del luogo sacro. Il termine cimitero finisce per indicare la parte esterna della chiesa, l'*atrium*. Per quanti partecipano alla comunità dei morti la ricerca della prossimità del luogo sacro introduce una pluralità di gradi, a seconda della esatta localizzazione della tomba. Alcuni – soprattutto principi e prelati – ottengono di essere seppelliti o dentro la chiesa o sul sagrato, ai piedi dei muri, *sub stillicidio*⁶¹.

Per molti secoli i vivi e i morti vissero in uno stato naturale di promiscuità. Il fatto che i morti fossero entrati in chiesa o nel suo cortile non impedì né all'una né all'altro di divenire luoghi pubblici. Secondo quanto riferisce il lessicografo Du Cange, la nozione di asilo e di rifugio è all'origine di questa destinazione non funeraria del cimitero. Il cimitero poteva essere, a parte la peculiare destinazione funeraria, un luogo d'asilo (*azylus circum ecclesiam*)⁶². Così in questo asilo, altrimenti detto cimitero, sia che ospitassero o meno sepolture, si costruirono anche case. Ma come scrive Ariès: «Lo spettacolo dei morti, le cui ossa affiorano alla superficie dei cimiteri, come il cranio di Amleto, non impressionava i vivi più dell'idea della propria morte. Avevano tanta familiarità con i morti, quanta con la propria morte⁶³».

⁶¹ Cfr. ARIÈS, op. cit. ma anche VOVELLE, op. cit.

⁶² Cit. Da BOLDETTI. Op. cit.

⁶³ ARIÈS. Op. Cit. p. 33.

Un modo nuovo di morire

Alla fine del Duecento, prima che la peste nera devastasse l'Europa e facesse emergere a poco a poco un cambiamento di atteggiamento, esiste sicuramente un modello perfettamente delineato della morte e del morire "nella grazia di Dio".

Innanzitutto sembra necessario porre una domanda: si teme la morte? I santi e i martiri della *Legenda aurea* la cercano e talvolta la provocano. Ma anche quando non viene invocata, la si accoglie tranquillamente.

Ma come si muore in questo periodo di tempo? Qual è il modello (ideale) del morire?

La buona morte è la morte conosciuta, che non prende alla sprovvista. Innanzitutto non si muore mai all'improvviso. Non si muore, afferma Ariès, senza aver avuto il tempo di sapere che si sta per morire. La buona morte coglie il cristiano giacente a letto malato.

Poi non si muore mai da soli, ma ha un carattere pubblico. Si muore circondati dai parenti e assistiti dal curato. Infatti se si viene a sapere di un agonizzante il prete deve recarsi sul posto ove egli giace con un lume, l'acqua benedetta e la croce.

Si apre un rituale lungo e complesso, stabilizzatosi già in epoca carolingia. I chierici continuano a incontrarsi in concili per discutere e deliberare sugli aspetti del cristiano morire: unzione, confessione, perdono e viatico erano visti sempre più come necessari per prepararsi ad una morte cristiana. I decreti dei Capitoli episcopali e i concili del IX sec. rivelano comunque l'importanza che un rituale ben definito doveva assumere per il morire cristiano⁶⁴.

⁶⁴ FREDERICK S. PAXTON. *Christianizing Death: The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*. Cornell University Press, 1996. Pagg. 162-167.

Il rituale comincia con l'assoluzione. Il morente domanda perdono al prete e agli astanti e recita il *Confiteor* o quantomeno si batte il petto. Il prete gli fa baciare la croce e vengono recitati i sette salmi della penitenza per poi procedere all'estrema unzione. Quanto agli astanti rimangono vicini al moribondo e pregano per lui.

Secondo quanto riferisce Ariès, la preghiera era composta di due parti: *Confiteor* e *commendatio animae*.

A questo punto avveniva l'assoluzione. E dopo l'ultima preghiera non resta che attendere la morte.

Da questo rituale Ariès trae alcune importanti conclusioni. La prima è che, come abbiamo visto, la morte si attende a letto. << Organizzata dal moribondo stesso che la presiede e ne conosce il protocollo. Se dimenticava o barava, toccava agli astanti, al medico, al prete richiamarlo ad un ordine insieme cristiano e consuetudinario⁶⁵>>.

La seconda è che si tratta di una cerimonia pubblica. Non vi è nessuna rappresentazione medievale della camera del moribondo senza che questa fosse un luogo pubblico. Vi si entrava pubblicamente. Era necessario che i parenti, gli amici, i vicini fossero presenti. Si conducevano (cosa impensabile oggi) anche i bambini⁶⁶. Fino al XVIII secolo, non esiste immagine di una stanza di un agonizzante senza la presenza dei bambini.

Il fatto è che l'uomo subiva con la morte una delle grandi leggi della specie. Non pensava di sottrarsi, ma l'accettava semplicemente, con quel po' di solennità che bastava a contrassegnare l'importanza delle grandi tappe. In fondo per ogni cristiano credente si trattava solo di una fase di passaggio e questa è, in fondo, come più volte abbiamo sottolineato, la grande novità dell'epoca cristiana.

⁶⁵ ARIÈS. Op. cit p. 24

⁶⁶ *Ibidem*.

Morte nera, danza macabra e *ars moriendi*

Alle soglie dell'età moderna l'uomo vive immerso nella paura, in una situazione psicologica di assedio da parte di una serie di nemici esterni ed interni che non gli lasciano tregua: paura di invasioni, di pestilenze, di malattie incurabili. Inizia ad avere “nuovamente” paura della morte e, dopo la morte, della dannazione eterna, dei tormenti.

Dopo più di mille anni di cristianesimo la nozione di aldilà è ben salda nell'immaginario collettivo. Che cosa c'è nell'aldilà? Da un lato la vita eterna e dall'altro l'eterna dannazione. Ci sono dunque due tipi di morte: una tutta fisica che mette termine alla nostra vita terrena; e la seconda morte, la più temibile, che ci trascina verso la vita eterna o l'eterna dannazione. Alla fine del 1300 l'inferno non è più messo in discussione. Al termine di una lunga maturazione, tutto un insieme di immagini e rappresentazioni si è ormai costituito in una visione organica dell'aldilà e della salvezza⁶⁷.

In questa nuova fase, il cristiano del tardo medioevo vive nella convinzione che il mondo sia ormai alla fine e l'idea che un Dio in collera, non più disposto a tollerare la persistenza nel peccato del genere umano, stia approntando il giorno del giudizio universale, diviene tratto distintivo dell'immaginario collettivo, colto e popolare.

Vero è che la paura della fine dei tempi è un tema costante del pensiero cristiano, avallato dalle parole di Paolo di Tarso della venuta di Cristo “come un ladro nella notte”, all'improvviso e che molta storiografia ci abbia indotto a pensare che l'anno Mille dovesse coincidere con la fine

⁶⁷ VOVELLE(2004) . Op. cit. Pagg. 30-33.

del mondo. Ma altrettanto vero è che nelle cronache del tempo l'anno Mille passa quasi inosservato. Gli scritti dei cronisti⁶⁸, che scrupolosamente annotavano anno per anno gli avvenimenti particolarmente significativi, come inondazioni, pestilenze, carestie, siccità, etc., e che spesso li interpretavano come segni divini, in realtà, nella maggior parte dei casi, non fanno menzione di avvenimenti rilevanti. E anche se qualche cronista racconta di prodigi e calamità, non lo fa in maniera dissimile rispetto a cronache di altri anni.

Invece, è proprio verso la fine del Medioevo che l'umanità si sente prossima alla fine. Come afferma Vovelle, tra il 1300 e la fine del 1400, una svolta è maturata nella storia della morte. Ed è attraverso i linguaggi della paura che a partire dal Trecento hanno preso vita i nuovi linguaggi e le nuove letture della morte.

Gli uomini e le donne del XIV secolo, secondo Le Goff, spesso dominati da visioni apocalittiche, non di rado hanno sintetizzato le catastrofi che hanno dovuto fronteggiare con l'immagine dei tre cavalieri dell'Apocalisse: la carestia, la guerra e l'epidemia. Nessuno di questi fenomeni era sconosciuto ai periodi precedenti, ma la loro intensità creò un'impressione inaudita⁶⁹.

Sarebbe riduttivo, sostiene Vovelle, attribuire questo cambiamento esclusivamente alla Peste nera che sconvolse l'Europa tra il 1347 e il 1352; piuttosto il grande cataclisma interferisce con un cambiamento più profondo, di cui affretta e influenza l'evoluzione.

⁶⁸ FEDERICO PASTORE. *La paura e la morte nel rinascimento*. In ROBERTO BONDI (2006). Op. cit. Pag. 248 e ss.

⁶⁹ JACQUES LE GOFF. *Il cielo sceso in terra: le radici medievali dell'Europa*. Laterza, Roma-Bari, 2010. Pagg. 195-196.

Ma è interessante notare come alla paura della distruzione fisica si sovrapponga l'attesa del Giudizio universale. Nell'orrore per il decadimento fisico, per la malattia e per la morte, l'uomo della fine del Medioevo proietta l'acquisizione della consapevolezza, così esplicita nelle parole di Ariès, di "essere un morto a breve scadenza". Ariès nota che proprio in questo periodo si istituisce un rapporto diretto ed esplicito tra lo scacco esistenziale dell'individuo e la fragilità della vita e l'ineluttabilità della morte: l'acquisizione di tale consapevolezza di essere esposti ai pericoli e alla morte, e che comunque alla morte non si può sfuggire, determina l'acquisizione della consapevolezza del nostro fallimento⁷⁰.

<<Nessuna epoca>> scrive Huizinga << ha inculcato l'idea della morte con tanta enfasi quanto il XV secolo⁷¹>>.

Questa fase di paura si contraddistingue per almeno tre aspetti fondamentali. Uno riguarda il ritorno opprimente della sensazione di imminenza della fine dei tempi e del giudizio universale. Correlato a questo revival del tema dell'apocalisse è lo sviluppo della cosiddetta *ars moriendi*.

Un secondo ed interessante aspetto è l'apparizione del cadavere nell'arte e nella letteratura. E infine c'è la domanda pressante: dove sono tutti coloro che una volta riempirono il mondo con il loro splendore?

Accanto al senso di caducità e dello scorrere implacabile del tempo, c'è una cruda ed orripilante rappresentazione della morte. Il richiamo alla corruttibilità della carne diventa l'invito a cogliere la necessità di staccarsene senza rimpianti, ma anche con la serena consapevolezza del carattere transeunte di ogni cosa che in questa vita terrena desta meraviglia.

In questo senso, ha senz'altro ragione Ariès quando scrive che nel Medioevo la morte non aveva nulla di particolarmente drammatico, ma era

⁷⁰ Cfr. ARIÈS. Op. cit. Pag. 44. Ma anche PASTORE. Op. cit. Pag. 274.

⁷¹ JOHAN HUIZINGA. *L'autunno del medioevo*. Newton Compton, Roma, 2007. Pag. 162.

sentita come una normale tappa dell'esistenza, un passaggio necessario ed obbligato, anche se estremamente importante, a cui ci si preparava con la giusta solennità che spetta ai grandi eventi. Ma con il finire del medioevo l'uomo scopre quella che lo storico d'oltralpe definisce "morte di sé" e il *memento mori* diviene un compagno fedele della sua esistenza terrena.

La peste aveva alimentato, una nuova sensibilità. Fino ad allora uomini e donne di fronte alla morte avevano temuto il rischio dell'inferno; d'ora in avanti sarebbe stata la morte stessa a suscitare terrore, con i suoi orrori resi visibili dal flagello della peste. La peste suscitò anche forme di devozione cristiana e in particolare la promozione di "santi specializzati" che divennero grandi santi in tutta Europa, per esempio san Sebastiano: le frecce che lo colpiscono divennero simbolo dei flagelli del XIV secolo. In ogni caso il principale beneficiario, se così si può dire, fu il cadavere. Il faccia a faccia con esso, alla meta del XIV secolo, fu oggetto di temi iconografici di grande successo. Si pensi all'incontro fra tre vivi e tre morti. Oppure al tema del *memento mori*, un tema che era stato assai presente in tutta l'Europa cristiana, ma che assume adesso un'importanza eccezionale. Si diffuse così in tutta Europa un tema iconografico, ma che fu al tempo stesso un sentire diffuso e una filosofia, il macabro⁷².

La rappresentazione della corruzione del corpo dopo la morte, della putrefazione della carne, dei vermi che aggrediscono e si cibano delle spoglie mortali, frequente nell'iconografia di fine Medioevo, il richiamo all'orrore del cadavere in contrasto con la bellezza del proprio corpo, che comunque di lì a breve sarà destinato anch'esso alla corruzione, sono senza dubbio un invito a riflettere sulla transitorietà della vita e sulla ineluttabilità della morte⁷³.

⁷² LE GOFF. Op. cit. Pagg. 203-204

⁷³ PASTORE. Cit. Pag. 274 e ss.

Per quasi due secoli, a partire dalla fine del Trecento, afferma Vovelle, poeti e scrittori avranno la mente obnubilata dal travaglio della distruzione degli esseri umani. La descrizione del cadavere è precisa e particolareggiata⁷⁴. Anche l'arte ripropone incessantemente lo stesso tema, offrendo raffigurazioni impressionanti anche sotto la forma dei *transis*⁷⁵, che si moltiplicano sui monumenti funerari del nord Europa.

<<E' davvero un pensiero pio quello che si lascia irretire dalla ripugnanza per l'aspetto terreno della morte? O è piuttosto la reazione di una sensualità violentissima, che così può destarsi dalla sua ebbrezza? E' la paura di vivere che pervade quell'epoca, il senso di delusione e scoraggiamento, che vuole tendere alla vera dedizione di chi ha resistito e ha vinto, ma che è ancora vicino a tutto ciò che è passione terrena? Tutti questi stati d'animo, in questa espressione dell'idea della morte, si confondono⁷⁶>>.

La figura stessa della Morte⁷⁷, aveva assunto da secoli, nelle rappresentazioni plastiche e letterarie, più di un volto: cavaliere dell'Apocalisse, scheletro con la falce, carro tirato da buoi, megera con ali di pipistrello, etc. Però la sua personificazione, prosegue Huizinga, ancora non era soddisfacente. Ed è per questo che compare il tema del Macabro. La concezione macabra della Morte, alla fine del Medioevo, è stata, per Huizinga, una grande idea. Ciò che qui interessa sottolineare è che la religione tese a trasformare la danza macabra dal punto di vista morale, attraverso il tema del *memento mori*, <<servendosi però volentieri della

⁷⁴ VOVELLE (2004). Op. cit. Pag. 79.

⁷⁵ Cadavere, carogna in francese.

⁷⁶ HUZINGA (2007). Op. cit. Pag 165.

⁷⁷ *Ibidem*; ma vedi anche LE GOFF (2010). Op. cit. Pag 203.

raccapricciante suggestione che il carattere spettrale della rappresentazione racchiudeva⁷⁸>>.

All'inizio la danza macabra rappresentava soltanto uomini, titolari delle professioni e che godevano delle dignità sociali: l'idea è che di fronte alla morte siamo tutti uguali. Ben presto fa la sua apparizione la donna e qui emerge in tutta la sua potenza evocatrice la concezione della bellezza che si trasforma e si perde nel tempo e nella putrefazione della morte.

Per Huizinga⁷⁹ la danza macabra rappresenta la crisi morale dell'ultimo Medioevo. Alberto Tenenti⁸⁰, dal canto suo, riconosce, piuttosto, in questo orrore per la morte, il segno dell'amore per la vita. Laddove Le Goff⁸¹, invece, legge nei dati macabri, paura della dannazione piuttosto che timore della morte.

Ma cos'era essenzialmente la danza Macabra? E come si sviluppò?

Per Danza Macabra si intende essenzialmente un insieme di testi e rappresentazioni (lo stesso Ariès cita tra le fonti principali sia quelle iconografiche e che quelle letterarie) dove la Morte è il personaggio centrale – generalmente rappresentata da uno scheletro, un cadavere o a anche un vivo in decomposizione – mentre danza, dialoga e trascina a sé uno a uno i personaggi presenti nella scena, rappresentativi delle varie classi sociali. Imprescindibile è la nozione di dialogo. La Morte è solita nominare tutti gli interlocutori, in una rappresentazione plastica che assume le caratteristiche topiche del genere: vanità terrena, moralità, critica sociale, Giudizio finale, uguaglianza etc.

⁷⁸ *Ibidem*, pag 169.

⁷⁹ HUZINGA (2007). Op. cit.

⁸⁰ Cit da ARIÈS. Op. cit.

⁸¹ LE GOFF (2010). Op. cit. Pag.203.

La Danza Macabra nasce e si sviluppa, come abbiamo già accennato, nel contesto del mondo medievale, di cui rappresenta una tipizzazione della concezione dell'esistenza: da una parte, la realtà umana, appare composta di corpo e anima e l'anima è immortale; dall'altra la concezione escatologica afferma che il destino ultimo dell'uomo si annuncia già in questa vita attraverso l'inquietudine permanente dell'aldilà.

Per Huizinga, il macabro si sviluppa nei secoli XIV e XV, secondo una prospettiva sincronica; la concezione macabra traslitterata e documentabile evidentemente si integra dentro le categorie che costituiscono la visione medievale del cosmo e dell'esistenza: siano questi fenomeni allegorici, ideali cavallereschi, etc. In questa drammatizzazione della società, la morte assume una rappresentazione fatalista che contribuisce a formare una visione negativa che si inserisce perfettamente in un universo omogeneo.

Huizinga, evidentemente, mostra come lo studio del macabro si inserisca in una prospettiva di crisi. Laddove Alberto Tenenti contrappone da una parte un Medioevo in declino, dove la vita terrena è considerata l'anticamera dell'eternità, e dall'altra un Rinascimento in cui la morte non è più una prova da superare ad ogni costo.

La tesi fondamentale di Ariès, invece, è quella del fallimento individuale, frutto di una contrapposizione tra amore appassionato per questo mondo e scoperta amara della sua fragilità, rivelata dai segni della morte fisica. Ariès parte dal presupposto che la sensazione di fallimento dell'uomo medievale è completamente diversa da quella odierna delle società post-industriali. L'uomo di oggi non collega la sua amarezza alla morte. Invece l'uomo della fine del Medioevo identificava la sua impotenza con la distruzione fisica. Le immagini della decomposizione,

della malattia, traducono un nuovo accostamento fra le minacce della morte e la fragilità delle nostre ambizioni e dei nostri affetti. Questa convinzione conferisce all'epoca quel senso di malinconia così bene evocato da Huizinga. Ma la morte era una cosa fin troppo familiare per essere temuta in sé stessa. Essa era divenuta commovente, continua Ariès, solamente per il suo accostamento al fallimento umano⁸².

Ma la drammatica esibizione della Morte, come elemento che riflette una realtà convulsiva e terribili, cederà il passo a una trivializzazione dei suoi elementi più spaventosi (cadaveri in decomposizione, piaghe, epidemie, scheletri scarni, Etc.). fino a convertirli in apparenze inoffensive, quasi astratte, private del vincolo con un contesto medioevale di crisi e di decadenza. Così la Danza Macabra perderà i suoi aspetti di aderenza ad una realtà storica per trasformarsi in un *topos* letterario⁸³.

Come dimostra Vovelle,, nel corso del Quattrocento si verificherà una mutazione essenziale: una transizione che <<va dai morti alla morte, da una presenza ancora molto intensa e concreta ad un'espressione molto più ristretta, concettualizzata, meno pericolosa, e assai meglio padroneggiabile⁸⁴>>.

E ancora Ariès: << Al termine di un'evoluzione di due secoli d'individualismo, la morte ha cessato di essere *finis vitae*, liquidazione dei conti, ed è divenuta la morte fisica, cadavere e putrefazione, la morte macabra. Non resterà per molto. L'associazione tra la morte, l'individualità, la putrefazione si allenterà nel corso del XVI secolo⁸⁵>>.

⁸² ARIÈS. Op. cit Pag. 124.

⁸³ VÍCTOR INFANTES. *Las danzas de la muerte. Génesis y desarrollo de un género medieval*. Ediciones Universidad de Salamanca, 1997. Pagg. 50-56.

⁸⁴ VOVELLE. Op. cit. Pag. 87.

⁸⁵ ARIÈS. Op. cit. Pag 16.

Questa seconda fioritura macabra dei secoli XVII e XVIII esprime un sentimento del nulla lontano dal doloroso rimpianto della vita, come appare alla fine del Medioevo. Ma c'è da precisare che le immagini della morte fisica non rivelano ancora un sentimento tragico della morte. <<Bisognerà aspettare un'epoca assai più tarda>> precisa Ariès << la fine del XVIII secolo e il principio del XIX, perché la morte faccia davvero paura, e allora si cesserà di rappresentarla⁸⁶>>.

Un altro aspetto che emerge con chiarezza sul finire del Medioevo, messo in luce da Vovelle, è il riaffermarsi della cristianizzazione della Morte. Accanto all'espressione parossistica dei temi macabri, i temi della devozione più quotidiana rispecchiano l'immagine della morte attraverso quella della Passione di Cristo. Non è certamente una novità. Ma la nuova sensibilità conferisce all'immagine un sentimento e una forza inedita. Tanto che alla fine del Quattrocento si moltiplicano le rappresentazioni del Cristo della pietà. Accanto a questo Cristo *patiens*, proliferano le schiere di santi, taumaturghi soprattutto. Con questi santi la credenza popolare intrattiene un rapporto ambiguo ma intimo. Uno dei tratti distintivi della devozione privata che allora si sviluppa è quello di assicurarsi una schiera di protettori. Anche le rappresentazioni collettive dell'aldilà registrano un incremento notevole.

Ma accanto al tema del giudizio universale, si fa strada l'idea di un giudizio individuale⁸⁷. Così l'idea del giudizio Universale si lega alla biografia individuale. Questa è una novità assoluta, secondo Ariès, e consiste nel sopprimere il tempo escatologico, fra la morte e la fine dei tempi, e nel collocare il giudizio non più nel Giorno finale, ma nella camera, attorno al moribondo. Questa nuova iconografia è ben

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ VOVELLE. Op. cit. Pagg. 94-96.

rappresentata dalla cosiddetta *ars moriendi* del XV e XVI secolo. La rappresentazione ricalca in parte la scena che abbiamo abbozzato⁸⁸ del cerimoniale cristiano attorno al letto dell'agonizzante. Il moribondo è a letto, circondato dai suoi amici e parenti. Intorno alla morte si è organizzato tutto un cerimoniale, un insieme di gesti religiosi. Si stanno eseguendo i riti che ben conosciamo⁸⁹. <<Ma succede qualcosa che turba la semplicità della cerimonia e che i presenti non vedono, uno spettacolo riservato solo al morente[...] degli esseri soprannaturali hanno invaso la camera e si affollano al capezzale [...]La grande adunata che nel XII e XIII secolo aveva luogo alla fine del tempi, nel secolo XV avviene ormai nella camera del malato⁹⁰>>. Si tratta di un vero giudizio, si chiede Ariès? Piuttosto di una lotta cosmica fra le potenze del bene e del male che si disputano il possesso del moribondo.

La figurazione della Morte, sostiene Huizinga, può servire da esempio caratteristico della vita spirituale del basso Medioevo. C'è un bisogno sfrenato di dare forma figurativa a tutte le cose sacre, di dare ad ogni idea di carattere religioso una forma determinata che si imprima come immagine netta e precisa nel cervello. La vita della Cristianità medioevale è, in tutte le sue manifestazioni, compenetrata e saturata di idee religiose. Non vi è cosa, non via azione, che non sia continuamente messa in rapporto con Cristo e con la fede⁹¹.

L'*ars moriendi*, a detta di Vovelle, introduce una lettura irrigidita, perché concentrata interamente sull'ultimo momento, dove tutto si vince o

⁸⁸ Cfr. *supra*.

⁸⁹ Cfr. *supra*.

⁹⁰ ARIÈS. Op. cit. Pag. 38.

⁹¹ JOHAN HUZINGA. *Morte e religione nel Medioevo*. Bur, Milano, 2009. Pagg. 30-31.

tutto si perde. Ma indubbiamente questa iconografia serve a richiamare all'ordine <<il cristiano troppo disinvolto>>⁹².

Anche le rappresentazioni collettive dell'aldilà registrano uno svolgimento decisivo.

<<I morti esistono soltanto e attraverso i vivi. Innocenzo III lo ha detto: i vivi si occupano dei morti perché sono a loro volta dei futuri morti. E in una società cristiana, soprattutto nel Medioevo, il futuro non ha soltanto un senso cronologico, ma prima di tutto e soprattutto escatologico⁹³>>. Naturale e soprannaturale, mondo terreno e aldilà sono uniti in una medesima trama e in una medesima concatenazione di eventi: nascita, morte e risurrezione. La Chiesa è sempre presente con il suo ruolo di controllo dell'ordine stabilito. Dalla fine del IV secolo sino alla metà del XII secolo la società cristiana ha vissuto su un modello ideale, la città di Dio. Ma nei secoli XI-XIII si afferma la necessità di spazi intermedi⁹⁴.

Nei secoli XI-XIII e poi successivamente con la sua penetrazione nei ceti popolari, prende forma una nuova escatologia. Nella lotta tra bene e male, al capezzale del moribondo, si impone <<un terzo luogo>>, il Purgatorio.

L'emergere e il costruirsi attraverso i secoli della credenza nel Purgatorio presuppone una modifica sostanziale dei quadri spaziali e temporali dell'immaginario cristiano. Quando la società è tutta impregnata di religione⁹⁵, come la cristianità del Medioevo, mutare la geografia dell'aldilà, modificare il tempo di ciò che viene dopo la vita e cioè la sintonia tra il tempo terrestre e quello escatologico, tra il tempo

⁹² VOVELLE. Op. cit. Pagg 104-107.

⁹³ JACQUES LE GOFF. *La nascita del purgatorio*. Einaudi, Torino, 1996. Pag. 234.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ Cfr. HUIZINGA (2009). Op. cit.

del'esistenza e quello dell'attesa, significa operare una lenta rivoluzione di mentalità. Un tale cambiamento è chiaramente collegato a profonde modificazioni della società. Occorre infatti chiedersi, quali rapporti esistono tra la nuova visione dell'aldilà e le trasformazioni sociali, quali ne sono le funzioni ideologiche?

Il Purgatorio si impone proprio in quanto terzo luogo. Ma sino alla fine del secolo XII, dice Le Goff, la parola *Purgatorium*, in quanto sostantivo, non esisteva. Per cui era il Purgatorio stesso a non esistere⁹⁶.

Ma cos'è il Purgatorio quando si insedia tra i secoli XII e XIII tra le credenze della Cristianità occidentale? Un luogo intermedio appunto, nel quale i defunti subiscono una prova che può essere abbreviata dai suffragi dei viventi⁹⁷. Credere nel purgatorio significa, lo ribadiamo, credere nell'aldilà, quindi nell'immortalità e nella resurrezione. L'esistenza e lo sviluppo dell'idea del Purgatorio, quale luogo dove le anime vengono mondate dal peccato, si fonda anche sulla concezione di un giudizio dei morti. L'idea del purgatorio implica un doppio giudizio: il primo al momento della morte, il secondo alla fine dei tempi e istituisce in questo spazio intermedio del destino escatologico di ciascun essere umano una procedura di mitigazione delle pene, in funzione di diversi fattori. Tale giudizio inoltre è collegato all'idea di responsabilità individuale, del libero arbitrio dell'uomo, colpevole per sua natura a causa del peccato originale, ma giudicato sulla base dei peccati commessi sotto la propria responsabilità⁹⁸.

⁹⁶ LE GOFF (1996). Op. cit. Pagg. 4-5. Per la definizione di purgatorio si veda la nota n. 4.

⁹⁷ Per un rapporto tra i vivi e i morti nell'alto medioevo cfr. *supra*.

⁹⁸ LE GOFF (1996). Op. cit. Pagg. 8-10. Per un'idea del doppio giudizio si vedano ancora una volta ARIÈS, op. cit. e VOVELLE, op. cit.

Per quanto riguarda la responsabilità individuale e la concezione della morte come peccato si veda *supra*. A livello bibliografico illuminante è l'opera di Agostino di Tagaste, per il primo aspetto si vedano "Le

La caratteristica essenziale del purgatorio è quella di essere un luogo intermedio, sotto molti aspetti.

Dal punto di vista temporale, rappresenta il periodo che intercorre tra la morte individuale e il Giudizio finale. Il purgatorio oscillerà fra il tempo terrestre e il tempo escatologico. Questo implica una serie di conseguenze. Laddove il giudizio finale comportava la vita o la morte, la luce o il fuoco eterno; il Purgatorio dipenderà da un verdetto meno solenne, un giudizio individuale subito dopo la morte (lo abbiamo visto già con Ariès) che l'iconografia cristiana medievale rappresenta volentieri sotto forma di lotta per l'anima del moribondo tra forze del bene e forze del maligno. La coppia Paradiso-Inferno non basta più a rispondere agli interrogativi della società. Il periodo intermedio tra la morte individuale e il giudizio collettivo diventa la posta in gioco e fonte di importanti riflessioni. Prima fra tutti l'idea di giustizia. L'aldilà deve correggere le disuguaglianze e le ingiustizie di quaggiù. Il purgatorio così diventa una nuova speranza per l'aldilà, un nuovo modo di accettare i mali di questo mondo, tra cui la morte⁹⁹. Nell'insediamento tra inferno e paradiso della vita nell'aldilà è presente soprattutto un pensiero: quello dei morti. Il purgatorio stabilisce e rafforza un vecchio legame tra vivi e morti per mezzo dei suffragi. I suffragi per i defunti presuppongono il costituirsi di durevoli solidarietà, di strette relazioni tra vivi e morti e l'esistenza tra gli uni e gli altri di istituti di collegamento che finanziano i suffragi, come i testamenti.

Anche se regolano la disposizione di beni, i testamenti rimangono, in larghissima misura, degli atti religiosi. Qualunque sia la formula adottata esordiscono con un preambolo che è un'invocazione devota, dove si raccomanda la propria anima a Dio, alla Vergine, al proprio santo

confessioni", per il secondo "La città di Dio".

⁹⁹ LE GOFF (1996). Op. cit. Pagg. 260.262.

protettore. Forse una contraddizione dell'*ars moriendi*, dove tutto si gioca nell'ultimo istante sul letto di morte? Niente affatto. Per Vovelle la contraddizione è solo apparente. La prospettiva del purgatorio diviene quella dei più, laddove l'accesso diretto al paradiso ormai è riservato solo ai santi¹⁰⁰.

Con l'espressione "legati devoti", riportata da Vovelle, vengono coperte realtà molto diverse, ma la pratica a partire dal Trecento appare sempre più diffusa. Si tratta di lasciti destinati sia a stabilimenti religiosi sia ad opere della carità, o anche direttamente ai poveri. Il destinatario è innanzitutto il curato, che può reclamare quanto gli spetta, sostituendo così la *pars mortui* con la *pars Christi*.

La verità è, come sostiene Ariès, che il morente desiderava portare con sé i suoi beni. La chiesa non lo disilludeva completamente, ma lo avvertiva che li avrebbe portati all'inferno. L'uomo della fine del Medioevo e dell'inizio dell'età moderna amava follemente le cose della vita e il momento della morte iniziava a provocare un parossismo di passioni. La rappresentazione collettiva della morte si allontana, a poco a poco, dal modello calmo e rassegnato che abbiamo delineato. Diviene drammatica e rivela un nuovo rapporto con le cose del mondo.

Nel primo millennio di storia cristiana, il fedele che aveva affidato il suo corpo *ad sanctos*¹⁰¹ si sente rassicurato, quasi per contagio con il santo, circa il suo destino nell'aldilà e l'inquietudine per la salvezza della sua anima non lo turba, immaginandosi come dormiente in attesa del giorno del ritorno e delle risurrezione. Nel tardo medioevo, invece, nessuno oramai si sente più sicuro della salvezza. Bisogna dunque assicurarsi le risorse necessarie per le preghiere di suffragio. Il fenomeno non è nuovo. Già lo

¹⁰⁰ VOVELLE. Op. Cit. Pag. 127.

¹⁰¹ Cfr. *supra* il discorso sui primi cimiteri medioevali.

conosciamo. La liturgia si è occupata dei defunti anche al di fuori del *Memento dei morti* del canone della messa, con sacramenti celebrati proprio per commemorare i defunti. Già in epoca carolingia si erano sviluppati gruppi di preghiere intorno alle abbazie e alle cattedrali. La migliore testimonianza di tale memoria dei morti è costituita dai registri mortuari e dagli obituari, che raccomandavano alla preghiera del capitolo i defunti iscritti sulle liste, come presso l'abbazia di Cluny¹⁰².

A partire dal XIII secolo, però, grazie agli ordini mendicanti che ebbero un ruolo importante nelle cose della morte anche per i secoli a venire, certe pratiche, che in origine erano solo clericali e monastiche, si estesero al mondo dei laici. Sotto la pressione della Chiesa, e per timore dell'aldilà, l'uomo che sentiva avvicinarsi la morte voleva premunirsi con garanzie spirituali¹⁰³.

Un "passaporto per il cielo" lo ha definito Le Goff¹⁰⁴. Il testamento diviene un contratto di assicurazione tra il testatore e la Chiesa, di modo che solo una parte del patrimonio passerà agli eredi. Ma perché impoverire gli eredi con fondazioni pie e legati alla chiesa? Bisognerebbe considerare attentamente il ruolo che la Chiesa aveva a poco a poco assunto. Come abbiamo già visto, nel primo medioevo la presenza della Chiesa era alquanto discreta. Si riduceva all'assoluzione e alla *commendatio animae*. A partire dal XIII secolo il rituale attorno alla morte diviene via più complesso, sino a raggiungere la più alta pomposità in epoca barocca. E la moltiplicazione dei servizi per le anime dei defunti si associa allo sviluppo delle indulgenze. In questa avventura, sostiene Vovelle, un ruolo importante è assunto sicuramente dalla decisione la decisione di papa

¹⁰² LE GOFF (1996). Op. cit. Pag. 140.

¹⁰³ ARIÈS. Op. cit. Pag. 92 e ss.

¹⁰⁴ Cit da: ARIÈS. Op. cit. Pag. 94.

Callisto III di dichiarare nel 1457 le indulgenze valide anche per i defunti. Ciò significava introdurre una dimensione nuova nell'economia del Purgatorio. Significava dare all'angoscia collettiva della morte e della salvezza una risposta quantomeno soddisfacente. Nell'angoscia e nel timore, gli uomini del tardo medioevo, investendo senza risparmio sull'aldilà, si sono dati l'impressione di esserne padroni. Di qui la proliferazione di gesti, certo non privi di ambiguità, che caratterizzeranno il cerimoniale intorno alla morte dalla pomposità barocca sino alla rimozione moderna¹⁰⁵.

¹⁰⁵ VOVELLE. Op. cit. Pagg. 133-134.

CAPITOLO III

DAL SECOLO DEI LUMI ALL'ETA' POST-INDUSTRIALE: MORTE E TABÙ NELL'EPOCA DEL DOMINIO TECNICO- SCIENTIFICO

La morte nel secolo dei Lumi e l'inizio della rimozione

Alla fine del XVIII secolo, scrive Morin, si afferma un pensiero nuovo, destinato a imprimere una svolta decisiva al problema della morte. I progressi della scienza e della tecnica implicano un cambiamento radicale: la filosofia ridiventa, secondo Morin, parascientifica, come lo era all'alba del pensiero greco, e la scienza si libera dalla magia e dall'esoterismo. La filosofia, adesso, si sforza di conciliare la propria riflessione con i dati delle scienze teoriche e applicate e i continui progressi scientifici stimolano tale riflessione e la modificano. Si instaura un clima filosofico i cui progressi inarrestabili del rigore critico, negando il miracolo e il soprannaturale, screditano anche gli atteggiamenti religiosi e d'altro canto è la stessa religione che, rimuovendo le idee di morte a beneficio del concetto di partecipazione all'universale, consente alla filosofia moderna di interrogare il mondo.

Sarebbe riduttivo, però, spiegare quest'opera di rimozione chiamando in causa la sola attività scientifica e filosofica e l'inarrestabile conquista del reale da parte delle scienze; ma tale attività è parte integrante di una lotta più generale che gli intellettuali conducono per il progresso. Il

vigore intellettuale della borghesia del secolo dei Lumi, la gioia di conoscere, la lotta per la libertà si sono ormai liberati di qualunque preoccupazione sulla morte, annientandone al tempo stesso i miti attorno ad essa¹⁰⁶.

Gli sviluppi tecnici, economici e sociali, sono all'origine di due fondamentali prese di coscienza.

La prima è una voragine che si è aperta tra il mondo della natura e il mondo dell'uomo. In questa presa di coscienza la società appare sempre più regolata da leggi proprie, capaci di formare un universo a parte. L'uomo inizia a sentirsi più o meno estraneo alla natura e tuttavia desideroso di ritrovarla. Ma qualsiasi ritorno allo stato di natura è pressoché impossibile: i progressi delle scienze e delle arti “distruggono” di fatto le verità naturali. Da questa ambivalenza nascono soprattutto reazioni divergenti come l'ottimismo e la fiducia nel progresso “naturale” delle società umane da una parte e, dall'altra, la nostalgia di un passato naturale.

La seconda presa di coscienza importante, diretta conseguenza della prima, è la storicità dell'uomo e del mondo. Per i *philosophes* e gli uomini di cultura del secolo dei Lumi l'umanità è in cammino, è in divenire. Le società si trasformano e muoiono. La storia diviene frutto delle azioni degli uomini.

Naturalmente, come reazione a questa tendenza laica e scienziata, nasce una corrente antirazionalista e antiscientista in cui prende corpo l'ideologia della reazione; l'orrore della morte e il desiderio di immortalità vi si inseriscono in modo complesso: se si pensa a Pascal – borghese, scienziato e credente – si comprende che il problema della morte non è più

¹⁰⁶ EDGAR MORIN. *L'uomo e la morte*. Meltemi, Roma, 2002. Pagg. 263-264.

una questione semplice e fuori dalla lotta di classe, ma un conflitto interiore che lacera la nuova individualità moderna¹⁰⁷.

Invero, accanto ai dettami della chiesa, che sino ad allora avevano dominato incontrastati il discorso sulla morte, emerge un discorso nuovo, per bocca dei *philosophes*, che diverrà ben presto egemonico.

¹⁰⁷ *Ibidem.*

Un nuovo sentimento della morte

A partire dal XVIII secolo, l'uomo delle società occidentali tende a dare un senso nuovo alla morte. Se sino ad allora l'aveva esaltata, drammatizzata, rendendola impressionante e dominante, adesso si occupa meno della propria morte, e la morte diviene, nella felice espressione di Ariès, "morte dell'altro", ispirando a partire dall'età romantica il culto delle tombe e dei cimiteri¹⁰⁸.

Philosophes e uomini colti, tutti sono d'accordo su un punto: cessare di concentrarsi sulla morte e di farne le meditazioni di tutta una vita. Tuttavia, precisa Vovelle, è bene guardarsi dall'anacronismo di trasporre nel Settecento l'equivalente del tabù delle società liberali novecentesche. Gli intellettuali del secolo dei Lumi non hanno osservato il silenzio sino in fondo. La morte certamente è nulla, ma la pesante eredità delle tradizioni tramandante non permette di eluderla. Allora occorre combatterla su due fronti, quello delle mitologie popolari e quello più ufficiale coltivato dalle religioni.

In questa corrente di vitalismo che percorre tutto il pensiero settecentesco, e ne costituisce una delle chiavi essenziali, che cosa diviene la morte, rovescio e al tempo stesso complemento della vita, e che cosa diviene l'anima, principio vitale, e che cosa, infine, divengono le rappresentazioni ricevute dall'avventura collettiva umana e dell'universo tutto intero?

Tali interrogativi pongono indubbiamente la questione essenziale che unisce i progressi e le scoperte della scienza alle rappresentazioni collettive dei più. Tra i due fronti inizia a delinarsi una frattura. La posizione

¹⁰⁸ ARIÈS. Op. cit. Pag. 50.

dell'uomo nella natura, il suo posto nella catena degli esseri viventi, l'idea nuova di una *Historia naturalis*, sono tutti elementi che mettono in questione la rivelazione e con essa tutto il sistema di rappresentazioni escatologiche. In questo proliferare di nuovi interrogati, dotti e *philosophes* hanno apportato ognuno una propria soluzione. Per quanto concerne la morte tutto ciò non costituisce un *corpus* omogeneo, ma, precisa Vovelle¹⁰⁹, non è affatto impossibile individuare e organizzare una serie di temi dominanti.

La morte, innanzitutto, viene demistificata in nome di un'argomentazione rinnovata. Cessa di essere una punizione divina per divenire un fenomeno naturale. L'avventura umana ne risulta banalizzata, mediocre incarnazione di un respiro collettivo della natura tutta intera. E all'interno della vita dell'uomo la morte non è più il momento cruciale, dove o ci si salva o si è condannati alla dannazione eterna, ma diviene null'altro che un accidente. Si pensi all'*Histoire naturelle* di Buffon. Il filosofo e l'uomo di scienza si incontrano così nel proporre una nuova immagine della morte, quella della morte sonno, sbarazzata del suo armamentario macabro.

La morte non è nulla, ma bisogna lottare contro di essa: questo è il secondo nucleo attorno a cui si avvita la riflessione settecentesca. E lottare certamente si può. Poiché non è più un castigo, non è una fatalità, ma un evento naturale, è, non soltanto legittimo, ma ragionevole difendersene e cercare di rinviarne il momento. Emerge in questo contesto un grande personaggio del secolo: il medico. Una figura indubbiamente legata ai progressi nel campo dell'anatomia e della fisiologia umana.

¹⁰⁹ VOVELLE. Op. cit. Pag. 349.

Ma quel che colpisce è certamente l'insediarsi di un nuovo discorso sulla morte, fondato sull'esaltazione delle forze della vita e sulla fiducia in un equilibrio naturale. In queste visioni del mondo, rimane un posto per l'aldilà della religione rivelata? In prima battuta possiamo rispondere che la storia naturale sostituisce l'escatologia. Ma per la maggior parte degli uomini dei Lumi, sostiene Vovelle, eccetto i materialisti della scuola francese, Dio non è morto. Il pensiero dei Lumi rimane maggiormente deista. Tuttavia l'apparato dogmatico ereditato dalla Chiesa tende a divenire una mitologia remota, ingombrante e ripudiata, un ricordo dell'itinerario percorso da un'umanità giunta ai Lumi della Ragione¹¹⁰.

Al livello del pensiero chiaro, delle ideologie formalizzate, sostiene Vovelle, avviene dunque nel Settecento una svolta importante ed essenziale: la messa in discussione della lettura religiosa dell'aldilà e il consapevole tentativo se non di eliminare la morte, per lo meno di comprenderla, contenerla, combatterla¹¹¹.

Render conto del paesaggio d'anima collettivo impone di comprendere il campo delle forze, consapevoli e inconsapevoli, che si dividono gli uomini dell'epoca. Il cambiamento che è avvenuto fra il secolo XVI e il XVIII, precisa Ariès, non è avvenuto solo nel mondo dei fatti reali, effettivi, facilmente reperibili e misurabili per lo storico. E' avvenuto nel mondo oscuro e stravagante dei fantasmi, dell'immaginario e qui lo storico, secondo l'autore, si trasforma in psicanalista. Uno degli elementi determinanti, secondo Ariès, di questo cambiamento è il caricarsi di un senso erotico dei temi macabri e della morte. Dal XVI al XVIII secolo, innumerevoli scene e motivi, nell'arte e nella letteratura, associano la morte all'amore: temi erotico-macabri, o semplicemente morbosi, un estremo, e

¹¹⁰ *Ibidem* pag. 347 e ss.

¹¹¹ *Ibidem* pag. 361.

forse ultimo, compiacimento agli spettacoli della morte, della sofferenza, dei supplizi. Come l'atto sessuale, la morte è ormai sempre più considerata una trasgressione che strappa l'uomo alla sua vita quotidiana, alla sua società ragionevole, al suo lavoro monotono per gettarlo in un mondo irrazionale e crudele¹¹².

Tuttavia nel campo dei gesti intorno alla morte, il retaggio dell'età barocca, o strati ancora più antichi, resistono tenacemente. Il sentimento e la paura della morte non sono affatto scomparsi. Non mancano, anzi sono ancora numerosi, gli episodi di morte panica: si pensi alla peste di Marsiglia del 1720, o al terremoto di Lisbona del 1755. Ma sotto le sue forme paurose come sotto le sue forme socializzate, la morte di un tempo, se non è divenuta clandestina, si è però frammentata, si è fatta sotterranea.

La vita nel pensiero della morte che aveva dominato i secoli precedenti viene messa in questione? Abbiamo già accennato ai due discorsi attorno alla morte che caratterizzano il Settecento. Quello della chiesa e quello delle élites colte. Si assiste certamente a un rifiuto della vita nel pensiero della morte presso gli uomini colti, ma ciò non vuol dire un rifiuto di fare i conti con la morte, piuttosto una maniera nuova di affrontarla. La nuova visione si esprime innanzitutto in una valorizzazione della vita.

Si constata anche, secondo quanto riporta Vovelle, una maniera diversa di preparare la propria morte. Cresce l'attenzione prestata agli aspetti materiali e tecnici del passaggio, con la retrocessione del testamento per così dire spirituale e la diffusione di una nuova pratica testamentaria più legata agli aspetti di disposizione dei beni¹¹³.

¹¹² ARIÈS. Op. cit. Pag. 51.

¹¹³ VOVELLE. Op. cit. Pag. 390. Vedi anche la nota di ARIÈS, Op. cit. Pag. 56.

Si tratta di un grande mutamento che concerne anche il rapporto fra il morente e la sua famiglia. Fino al secolo XVIII la morte riguardava solo il morente. Così ciascuno poteva esprimere da sé le sue idee, i suoi sentimenti, le sue volontà attraverso il testamento. Il testamento, dal Medioevo al XVIII secolo, è stato uno strumento per esprimere, in modo assai personale, la propria fede religiosa, l'attaccamento alle cose, agli esseri amati, a Dio, le decisioni prese per assicurarsi la salvezza dell'anima. Quindi non solo un atto di diritto privato per la trasmissione dell'eredità. Le clausole pie, che spesso costituivano la maggior parte del testamento, avevano lo scopo di impegnare pubblicamente l'esecutore testamentario, il parroco, i monaci e di obbligarli a rispettare la volontà del *de cuius*. Così composto, di fatto, il testamento rivelava una quasi indifferenza del testatore nei riguardi di eredi, parenti prossimi, etc. Preoccupandosi esclusivamente della sua anima. Nella seconda metà del XVIII secolo, il testatore dell'età precedente, ossessionato dalla prospettiva della propria salvezza personale, puntiglioso e severo nei riguardi degli eredi, cede il passo al moribondo fiducioso certo della diligenza che i suoi metteranno nell'adempimento degli obblighi della sua memoria. Le clausole pie, le elezioni di sepoltura, le fondazioni di messe e servizi religiosi, scompaiono e il testamento si riduce a quel che è ancora oggi, un atto legale di distribuzione del patrimonio. Il testamento dunque è stato completamente laicizzato. La tesi di Vovelle è che questa laicizzazione fosse uno dei sintomi della scristianizzazione delle società. Per Ariès, invece, lo straordinario silenzio che si instaura in molti testamenti, rispecchia, piuttosto che una desacralizzazione della morte, la svolta registrata nell'affettività familiare. Il testatore ha ormai separato le sue volontà circa la devoluzione del patrimonio da quelle che i suoi affetti gli ispiravano. Le

prime erano affidate al testamento, le altre erano comunicate oralmente alla famiglia e ai figli. Affidandosi ai familiari, il morente delegava loro una parte dei poteri che sino ad allora aveva gelosamente esercitato¹¹⁴.

Si potrebbe dire che si instaura una nuova *ars moriendi*. La lotta contro la morte attraverso i mezzi della ragione e della scienza è divenuta un'impresa che non ha più nulla in comune con gli itinerari dei vecchi manuali. Piuttosto che coltivare la paura del trapasso, il problema è quello di dissiparla, in quanto strascico di terrori ancestrali e superstiziosi. Ma queste idee non si contrappongono in maniera formale al discorso e alla pratica della chiesa. Si conta, anzi, parecchio sui pastori affinché si facciano diligenti collaboratori di quest'opera di razionalizzazione e di sdrammatizzazione dell'ultimo passaggio. In questo panorama accanto al prete inizia ad imporsi il personaggio del medico, quale intermediario nei rapporti che gli uomini intrattengono con la morte. Certamente non bisogna esagera nel pensare la medicalizzazione della vita e della morte. Anche se il medico viene citato sempre più di frequente si imporrà seriamente solo nel secolo successivo. Nella camera del malato il medico diventa il personaggio principale. Il medico è, inoltre, colui che comincia a lottare per conquistare la padronanza delle fatalità naturali e della malattia.

La mutata concezione dell'ultimo passaggio non può non portare con sé un diverso status della morte e dei morti. Non meno che nelle modificazioni dello sguardo gettato sulla morte durante la vita, o del cerimoniale degli ultimi istanti, la nuova sensibilità si rivela nell'insieme dei gesti che lo seguono, regolando le forme di una coabitazione con i defunti.

¹¹⁴ VOVELLE. Op. cit. ; ARIÈS. Op. cit. Pagg.55-56.

Prendiamo spunto da tre fenomeni importanti: la toeletta del defunto; il senso del lutto e la trasposizione dei cimiteri fuori dalle città.

Se il sudario rimane la regola per i poveri delle città e i lavoratori delle campagne, in numerosi luoghi la bara ha ormai la partita vinta. Accanto alla quasi nudità del sudario emerge sempre più la tendenza a vestire i corpi. Il cadavere abbigliato si impone dapprima nell'Europa meridionale. Si impongono due movimenti contraddittori. Da una parte troviamo il corpo vestito, incassato, celato. Emerge nell'agonizzante una forma di un pudore che si spinge oltre la morte e la necessità di essere ricordato abbigliato a festa, e, nei vivi, si fa strada la tentazione di occultare questo morto la cui vista non è più sopportabile e che si comincia ad esiliare in un cimitero lontano. Inversamente, la resistenza ancora tenace di esporre il cadavere, così profondamente radicata nell'Europa meridionale, si incontra con la paura del morente di essere rinchiuso vivo nella bara. Si imporrà, infatti, a poco a poco l'uso di attendere un certo numero di ore dal decesso alla sepoltura. Si assiste ad una progressiva semplificazione di tutto il cerimoniale attorno alla morte. La sopravvivenza del cerimoniale barocco "dei grandi", avverte Vovelle, non deve ingannare. Ma è nell'evoluzione, forse poco spettacolare, ma reale, del Settecento che troviamo l'abbozzo di più di una delle istituzioni a venire, e della recente diversificazione delle pratiche. Nei villaggi l'organizzazione tradizionale dei funerali spettava alla famiglia e alla comunità, e in città alla famiglia o alle confraternite devote. Ma accanto a questo schema tradizionale emerge sul finire del secolo un ruolo importante degli specialisti nell'organizzazione dei funerali, delle vere e proprie pompe funebri *ante litteram*¹¹⁵.

¹¹⁵ VOVELLE. Op. cit. Pag. 403 e ss.

Ma è sul versante del lutto che emerge chiaramente come l'attitudine di fronte alla morte inizi a cambiare radicalmente tra Settecento e Ottocento.

Fino al secolo XVIII il lutto aveva svolto una duplice funzione. Da una parte costringeva la famiglia del defunto a manifestare un dolore che non sempre sentiva. Dall'altra parte serviva ai sopravvissuti per difendersi contro gli eccessi del proprio dolore, imponendogli un certo tipo di vita sociale, le visite dei parenti, dei vicini, durante le quali poteva sfogarsi senza superare, però, i limiti stabili dalle convenzioni. A partire dal XIX secolo, questo limite non viene più rispettato e il lutto diviene esagerato, anzi ritorna alle sue manifestazioni parossistiche dell'alto medioevo dopo secoli di sobrietà. Il XIX secolo diviene il secolo dei lutti che lo psicologo moderno definirebbe isterici. Per Ariès è la chiara manifestazione del fatto che i sopravvissuti accettano con più difficoltà di un tempo la morte dell'altro. La morte temuta non è la propria morte, ma la morte dell'altro¹¹⁶.

Questo sentimento è all'origine del moderno culto delle tombe e dei cimiteri. Ma cosa è accaduto nel corso del Settecento perché il cimitero, sino ad allora luogo di sepoltura dei poveri, divenga luogo esclusivo di inumazione e soprattutto perché si effettua quell'esilio dei morti, portandoli fuori dalla vista dei vivi che diverrà la regola nel secolo successivo?

Come scrive Foucault, uno dei fenomeni fondamentali del Settecento, che si svilupperà successivamente, è la presa in carico della vita da parte del potere. Si tratta per così dire di una presa di potere sull'uomo in quanto essere vivente. Questa trasformazione ovviamente non si è compiuta all'improvviso e tutto ad un tratto. <<Tuttavia, nel corso della seconda metà del XVIII secolo>> afferma Foucault << credo si veda

¹¹⁶ ARIÈS. Op. cit Pag. 58.

apparire qualcosa di nuovo: una diversa tecnologia, non disciplinare in questo caso, di potere. Si tratta di una tecnologia che non esclude la prima, cioè la tecnica disciplinare vera e propria, ma che piuttosto la incorpora. [...]Ma di che cosa si tratta in questa nuova tecnologia di potere, nella biopolitica[...]? [...] i primi obiettivi di controllo della biopolitica, sono stati quei processi – come la proporzione delle nascite e dei decessi, il tasso di riproduzione di una popolazione e così via – che, nella seconda metà del XVIII secolo, erano, come è noto, in connessione con tutto un insieme di problemi economici e politici. [...] sono questi i fenomeni che, alla fine del XVIII secolo, si cominciano a prendere in considerazione e che poi condurranno all'instaurazione di una medicina la cui funzione precipua sarà, ormai, quella dell'igiene pubblica¹¹⁷>>.

Come abbiamo visto¹¹⁸, nel Medioevo si usava seppellire *ad sanctos*, cioè il più vicino possibile alle tombe dei santi o alle loro reliquie, in uno spazio consacrato che comprendeva la chiesa, il chiostro e le sue dipendenze. <<E' difficile immaginare i mucchi di cadaveri che per secoli le chiese e i chiostri hanno ospitato!¹¹⁹>>. L'inumazione in chiesa rispondeva inizialmente al desiderio di beneficiare del santo. In seguito, la sepoltura *ad sanctos* fu considerata come un mezzo pastorale per far pensare alla morte e intercedere per i morti. Ma a partire dal XVIII secolo si profila una grande evoluzione. La pratica di seppellire *intra muros* inizia ad essere usata sempre meno e nascono i grandi cimiteri extraurbani. In alcuni casi, si pensi alla Francia post-rivoluzionaria, sono gli interventi legislativi a stabilire che i cimiteri vengano edificati fuori dal perimetro cittadino, in altri casi è la sensibilità del tempo che è, come abbiamo visto,

¹¹⁷ MICHEL FOUCAULT. *Bisogna difendere la società*. Feltrinelli, Milano, 2009. Pagg. 206-210.

¹¹⁸ Cfr. *supra* cap. II.

¹¹⁹ ARIÈS. Op. cit. Pag. 164.

notevolmente cambiata. Questi due aspetti in qualche modo si compenetrano. Da una parte, la religione non attribuisce più tanta importanza alla tomba, né al suo collocamento vicino ai santi, né al suo ruolo di supplica rivolta ai vivi. Il cimitero occupa meno spazio nella sensibilità religiosa e benché resti terra consacrata, a poco a poco si secolarizza. L'epurazione della pietà religiosa nel XVIII secolo, sostiene Ariès, ha eliminato dall'escatologia tradizionale il carattere un po' infantile e ha lasciato sussistere un'escatologia più dotta, estranea alla religione dei laici. Dall'altra parte, lo stato dei cimiteri divenne ad un tratto soggetto d'attualità che appassionava l'opinione pubblica.

Quelli che abitavano vicino ai cimiteri iniziarono a lamentarsi, a fare petizioni, per l'insalubrità delle loro abitazioni. Medici e chimici famosi iniziarono a pubblicare le loro osservazioni scientifiche sui pericoli di salubrità delle sepolture nelle chiese e vicino alle abitazioni¹²⁰. I medici, cui danno il cambio le accademie e le società scientifiche- di cui sono spesso membri – situano la questione su un terreno specifico. Tutti parlano in nome di un'idea nuova. L'igiene pubblica. Si credé che la vicinanza dei cimiteri alle case minacciasse la salute pubblica: si trattava dell'orrore e del timore per i copri decomposti, per la loro chimica pericolosa. Le carni putrefatte erano spesso denunciate fra le cause delle epidemie che i <<miasmi>> trasportavano lungo i vicoli stretti e senza aria. L'accatastamento dei corpi e la loro prossimità sono causa di "vapori mefitici", secondo un'espressione che diviene alla moda.

Questo sentimento di timore domina la letteratura, gli esposti, i rapporti dell'epoca. Ma non siamo ancora davanti al vero e proprio scandalo

¹²⁰ Cfr. VOVELLE. Op. cit. pag. 413 e relativa bibliografia alle pagg. 703-704.

di fronte all'indecenza di un'eccessiva familiarità tra vivi e morti, davanti alla mancanza di rispetto per i morti.

Si trattò dunque di un esilio caratterizzato dalla sostituzione simbolica della memoria. Siamo in un mondo, quello tra Settecento e Ottocento, dove si realizza in grande stile la sostituzione del corpo con la memoria. Da un lato si fugge la prossimità fisica dei morti, dall'altro si cominciano ad innalzare nelle piazze pubbliche, tanto in Europa quanto in America, monumenti e statue e a chiamare vie e piazze con il nome dei morti. Si tratta di un apparente paradosso dei morti presenti-assenti¹²¹.

Sicuramente in questo nuovo atteggiamento c'è l'inizio di quel processo di rimozione dell'immagine della vita nell'idea della morte, per usare un'espressione cara agli uomini colti dell'epoca, che caratterizza le società post-industriali.

Come scrive Foucault: << La sovranità faceva morire e lasciava vivere. Ora appare invece un potere che definirei un potere di regolazione, il quale consiste, al contrario, proprio nel far vivere e nel lasciar morire. Credo che la manifestazione più concreta di questo potere appaia nel processo di progressiva squalificazione della morte [...] tutti sanno che, tra la fine del XVIII secolo e i giorni nostri, la grande ritualizzazione pubblica della morte è scomparsa, o in ogni caso si è progressivamente cancellata. Si è cancellata a tal punto che oggi la morte – al contrario di quello che succedeva una volta – è diventata ciò che si nasconde, è diventata la cosa più privata e più vergognosa¹²²>>.

¹²¹ ARIÈS. Op. cit. Pagg.166-169. VOVELLE. Op. cit. Pagg. 413-416.

¹²² FOUCAULT. Op. Cit. Pag. 213.

All'insegna della morte tabù

<<La pornografia è, senza dubbio, l'altra faccia della medaglia, l'ombra, della *pruderie*, mentre l'oscenità è un aspetto della decenza. Non si conosce società che non abbia le proprie regole di decenza. [...] Certi aspetti dell'esperienza umana sono considerati per loro natura vergognosi o disgustosi, e quindi non se ne può parlare o alludervi apertamente. [...] per la maggior parte degli ultimi duecento anni la copula e la nascita hanno costituito gli "innominabili" di quella triade della basilare esperienza umana intorno alla quale si è costituita tanta fantasia privata e pornografia semiclandestina. Per la maggior parte di questo periodo, la morte non è stata un mistero, tranne che nel senso che la morte è sempre un mistero¹²³>>.

Ma nell'epoca in cui viviamo, del tecno-capitalismo e delle tecnoscienze, <<la vita nel pensiero della morte>>, questa pedagogia che ha impregnato tutto un retaggio storico, non si confà più. In passato la morte era una questione pubblica. Del resto non poteva essere altrimenti perché di rado gli uomini rimanevano soli. Anche la nascita e la morte – analogamente ad altri aspetti della vita umana – erano eventi pubblici e dunque comunitari; aspetti, questi, oggi sostituiti da una rigorosa privatizzazione. Nulla caratterizza ed esemplifica con maggiore efficacia l'atteggiamento odierno di fronte alla morte della riluttanza degli adulti nel fare avvicinare i bambini alla realtà della morte. Tale riluttanza, scriveva Elias, è particolarmente sintomatica per le proporzioni e le forme assunte dalla rimozione della morte sia a livello individuale che sociale.

¹²³ GEOFFREY GORER. *The pornography of Death*. In: Studi Tanatologici I, 2005. Pagg. 22-24.

A livello individuale, spiega Elias, usiamo il concetto di rimozione in modo più o meno fedele al suo significato freudiano, ci riferiamo cioè ad un gruppo di meccanismi di difesa psicologici di origine sociale, grazie ai quali blocchiamo la memoria di esperienze infantili dolorose. In forma indiretta e inconscia queste esperienze infantili influenzano i comportamenti e i modi di sentire dell'individuo adulto, pur non essendo presenti alla memoria. Le esperienze infantili influenzano la consapevolezza della morte futura: alcuni ci pensano serenamente, altri invece provano un'angoscia incontrollabile. In forma estrema, afferma Elias, incontriamo uno dei problemi più comuni della nostra epoca: l'incapacità di prestare l'aiuto adeguato e la giusta attenzione ai moribondi nel momento del decesso, proprio perché nella morte altrui vi scorgiamo le avvisaglie della nostra morte.

Di pari passo a questi problemi relativi alla rimozione individuale procedono anche problemi di specifico carattere sociale. La rimozione qui assume un carattere diverso: le caratteristiche del comportamento sociale contemporaneo di fronte alla morte possono essere comprese solo attraverso un confronto con epoche precedenti o altre società¹²⁴. Ma il senso della rimozione sociale è un aspetto più generale, per Elias, del processo di civilizzazione delle società occidentali. Nel corso di questo processo tutti gli aspetti della vita umana sono regolati, in maniera assai più complessa che in passato, da regole imposte e dalla società e dalla coscienza individuale. Il lento mutare degli atteggiamenti degli uomini di fronte ai morenti segue la medesima direzione. La morte è uno dei più grandi pericoli bio-sociali che minacciano la vita umana¹²⁵.

¹²⁴ ELIAS. Op. cit. Pag. 27-29.

¹²⁵ *Ibidem* pag. 30.

Ciò che interessante notare è il fatto che da quando la morte e il morente sono stati relegati dietro le quinte è fiorita tutta una letteratura storica, filosofica e sociologica attorno al problema. <<Dopo la pubblicazione del libro di Edgar Morin¹²⁶ nel 1951, è apparsa una nuova letteratura, non più generale, ma specializzata, una storia e una sociologia della morte, e non più del discorso sulla morte[...] Se la letteratura ha continuato il suo discorso sulla morte, per esempio con la morte sporca di Sartre o di Genet, gli uomini qualunque si sono ammutoliti, si comportano come se la morte non esistesse più. La sfasatura fra la morte libresca, che resta loquace, e la morte reale, taciturna e vergognosa, è del resto uno dei caratteri bizzarri ma significativi del nostro tempo¹²⁷>>.

Così a partire nel XX secolo il discorso sulla morte, irrompe nella letteratura specializzata, dalla filosofia alla sociologia, dalla medicina alla psicologia, etc.

Questo nuovo discorso sulla morte, ormai diffuso in Occidente, certamente non è apparso improvvisamente, ma affonda le sue radici nel secolo dei Lumi ed è confortato da una serie di ragioni a cui già abbiamo accennato, che qui cercheremo di schematizzare.

Per molto tempo la morte è stata alla base dell'educazione infantile e dell'edificazione degli adulti, mentre oggi sembra quasi essersi dimenticati di come si moriva fino a non molto tempo fa. Un carattere significativo delle società post industriali è che la morte ha preso il posto della sessualità come principale tabù. Fino ai primi del XX secolo, l'importanza attribuita alla morte, l'atteggiamento davanti ad essa erano più o meno uguali in tutte le società occidentali. Lo abbiamo già visto, e sarebbe ridondante ripeterlo. Ciò che è necessario rimarcare invece è che da quando la morte è diventata

¹²⁶ Ci si riferisce a EDGAR MORIN, Op. cit.

¹²⁷ ARIÈS. Op. cit. Pag. 188.

un “processo naturale” è diventata anche innominabile, scambiandosi le parti, secondo Gorer, con il tabù del sesso che aveva caratterizzato i secoli precedenti.

Tale cambiamento, poi, va assolutamente messo in relazione con la crisi delle credenze religiose in una vita futura. Senza nessuna promessa dell’aldilà la decomposizione fisica è diventata troppo orribile da contemplare e da discutere, se non in ambienti specializzati. La morte naturale, privata della difesa dell’aldilà, sprofonda nel privato, diventa disgustosa e impronunciabile, e si traduce, secondo Gorer, in suggestioni che attraversano i generi letterari più popolari che egli definisce “pornografia della morte”. Cioè le fantasie di morte individuali, non potendosi più esprimere, come avveniva in passato, a causa della censura di cui sono oggetto si esplicitano come gratificazioni sostitutive. <<Mentre la morte naturale è stata sempre più sopraffatta dalla *pruderie* la morte violenta ha avuto una parte sempre più importante nelle fantasie proposte al pubblico massificato – gialli, thriller, western, avventure di guerra, spionaggio, fantascienza, per finire con i fumetti dell’orrore. Sembrano esserci numerosi paralleli tra le fantasie che solleticano la nostra curiosità sul mistero del sesso e quelle che solleticano la nostra curiosità sul mistero della morte. In entrambi i tipi di fantasia, le emozioni che accompagnano l’atto – amore e dolore – ricevono attenzione scarsa o nulla, mentre le sensazioni vengono esaltate al massimo, compatibilmente con l’abituale povertà di linguaggio¹²⁸>>.

Il tabù della morte è dovuto anche ai progressi della medicina, per i quali l’esperienza della morte naturale diventa poco frequente nella vita familiare. Il problema della morte è rimbalzato nell’ultimo cinquantennio

¹²⁸ GORER. Op. cit. Pag. 25.

con una nuova forza nell'interesse di vasti settori dell'opinione pubblica. Dato il progresso della tecnica e della medicina, spesso l'atto del morire viene artificiosamente prolungato con il ricorso alle medicine¹²⁹. Morire oggi è un'avventura collettiva di lotta progressiva contro la morte. Il concetto di morte naturale è diventato per un numero crescente di persone la quintessenza di un rapporto con la morte orientato sempre più in senso scientifico e naturalistico e rappresenta per molti il segno più importante di una coscienza illuminata e progressista. La morte naturale è sempre più identificata con la morte di vecchiaia. Una morte spiegata in modo endogeno e non patogeno, pertanto come normale evento normale e biologico, distinguibile dalla morte dovuta a malattie, incidenti, guerre, omicidi, disordini etc. Ma questo concetto di morte naturale, su cui torneremo più avanti, contiene in sé non solo il problema della morte, ma anche e soprattutto il problema della vita, o meglio del potere sulla vita, ovvero del rapporto tra vita e potere, che è diventata la cifra del nostro tempo. Si tratta di quell'intreccio di tecnica, tecnologia e potere che Foucault ha definito biopolitica che si manifesta attraverso il potere di far vivere e far morire¹³⁰.

Ma come si manifesta questo tabù della morte? Lo abbiamo già detto.

Innanzitutto attraverso un silenzio assordante attorno ai temi della morte e del morire e, al contempo, attraverso una stridente spettacolarizzazione della morte violente sui mezzi di comunicazione di massa: cinema, giornali, televisione, etc. attraverso, dunque, quello che Gorer ha definito "pornografia della morte".

¹²⁹ GEORG SCHERER. *Op. cit.* Pag. 19.

¹³⁰ PIETRO BARCELLONA. *Diagnosi del presente*. Bonanno editore, Acireale-Roma, 2007. Pag. 79.

Un altro aspetto attraverso cui si manifesta questa grande opera di rimozione è il rifiuto del lutto, come ha evidenziato Ariès, e l'affermazione di un modello americano (o per meglio dire anglosassone) degli ultimi istanti di presenza tra i viventi.

Infine, ed è forse l'aspetto predominante, attraverso la medicalizzazione del vivente e l'isolamento della vecchio, del malato e del moribondo. Connesso a questo processo di medicalizzazione vi è il fenomeno dell'eutanasia, quale rovescio della medaglia del rifiuto del dolore che caratterizza l'epoca in cui viviamo. L'eutanasia, ad esempio, pone inevitabilmente una serie di problemi di ordine etico e filosofico, oltre che legislativo e giuridico. Ma, a nostro avviso, costituisce l'apice di quel processo di rimozione della morte e del dolore di cui qui stiamo tentando una analisi minima.

Tabù della morte e spettacolarizzazione della violenza

Come abbiamo già accennato, l'epoca contemporanea si caratterizza per l'incapacità di accettare la morte, di sopportarne il dolore che essa comporta. La familiarità con i defunti è oramai qualcosa che appartiene alle epoche passate. Dal modo in cui vanno le cose sembra essersi dimenticati come si moriva sino a non molto tempo fa. Uno dei caratteri significativi dell'epoca contemporanea è l'aver sostituito, in accordo con Gorer, la morte con il sesso quale principale tabù.

A dire il vero, gli autori che hanno scritto su questa esclusione della morte nelle società liberali e industriali, e soprattutto Ariès, a cui continuamente abbiamo fatto riferimento nel presente lavoro, si sono situati in quello che potrebbe essere definito inconscio collettivo. Ne è la prova lo iato che intercorre tra il silenzio attorno alla morte e l'oramai vasta produzione scientifica, letteraria e cinematografica. La morte in quanto condizione essenziale di ogni avventura umana non ha mai cessato di fornire la trama di qualsiasi tipo di espressione romanzata¹³¹.

L'era attuale sembra caratterizzata da una interna e profonda contraddizione: da una parte si cerca di andare sempre oltre i limiti biologici verso una sorta di mitologia dell'eternità e verso una negazione della mortalità, e dall'altra, corrisponde sul piano mediatico una tale spettacolarizzazione della violenza, del dolore e della morte da influire grandemente su immaginari e comportamenti collettivi. D'altro canto l'eccesso di familiarizzazione con la morte che ci vede testimoni partecipi per la messa a conoscenza mediatica particolareggiata di ogni evento luttuoso, di guerra e di cronaca, costituisce il rovescio della medaglia del

¹³¹ VOVELLE. Op. cit. pag. 653.

tabù attorno alla morte. La visione mediatica della morte, nella sua estemporaneità e ridondanza è al contempo iperrealista e finzione¹³².

Come lascia intendere Gorer, la cultura moderna, mediante il tabù della morte e la conseguente instaurazione della distinzione tra morte naturale (da occultare e rendere oggetto di vergogna) e morte violenta (da esibire come la nemica da combattere), si propone di esorcizzare proprio l'ineluttabilità della fine e di mettere definitivamente in crisi il pensiero religioso e la fede nell'aldilà, che confliggono con l'edificio tecnico-scientifico della modernità. Si può dire che nel parlare di una correlazione tra la crisi della fede nell'aldilà e il tabù della morte, Gorer sembra esprimere un pensiero simile a quello di Ariès, secondo il quale, come abbiamo visto, in epoca moderna viene meno la giustificazione della morte attraverso il male e il peccato. Viceversa, nel sottolineare l'inesperienza della morte naturale, Gorer sembra prendere spunto da quelle teorie che subordinano le concezioni della morte all'evolversi delle condizioni materiali di vita e ai progressi della medicina (si veda per esempio la lunga analisi di Vovelle¹³³).

Ma l'argomentazione principale di Gorer è di tipo prettamente psico-sociale. Le fantasie di morte individuali, non potendosi più esprimere, sono costrette ad aprirsi la via attraverso gratificazioni sostitutive. Quindi Gorer, interpreta, la "pornografia della morte" come una risposta difensiva in grado di produrre gratificazioni sostitutive. Che altro significato possono assumere le morti violente così come veicolate dai mass media?

¹³² CENTRO PSICOANALITICO DI ROMA, SOCIETÀ PSICOANALITICA ITALIANA (A CURA DI). *Intendere la vita e la morte. Apporti psicoanalitici alle tanatofilie e alle tanatofobie del vivere quotidiano*. Franco Angeli, Milano, 2010. Pag. 55.

¹³³ FRANCESCO CAMPIONE. *Venire a patti con un punto interrogativo*. In *Studi tanatologici*, I, 2005. Pag. 48.

Oggi i mass media, soprattutto la televisione, con la loro necessità di sintesi, mettono in onda con disinvoltura, immagini raccapriccianti di massacri, stragi, dove la morte è padrona, per poi passare a notizie amene o meno sconfortanti. L'accostamento non è per nulla privo di significato. Evidentemente si vuole intendere che quella morte "mostrata senza pudore" è una morte innocua e fittizia per chi la guarda distrattamente. Ciò contribuisce a stabilire una devalorizzazione della morte¹³⁴.

Potrebbe sorprendere che una società come quella odierna, in cui attraverso il sistema mediatico la morte entra quotidianamente e prepotentemente nelle case sotto forma di notizie o di spettacolarizzazioni cinematografiche, possa avvenire un simile processo di rimozione. Al contrario, si potrebbe essere indotti a pensare che ci sia una sorta di assuefazione e che l'uomo contemporaneo sia diventato tanatofilo. Come scrive Campione, commentando il saggio di Gorer, «la maggiore consuetudine con la morte potrebbe essere frutto di un'assuefazione che la rende sempre più naturale [...] in sostanza si potrebbe riformulare l'argomentazione di Goffrey Gorer dicendo che la morte diventa indicibile affinché il suo pensiero non turbi la vita di coloro che hanno fondate speranze di vivere a lungo e bene, e non perché se ne fa minore esperienza¹³⁵».

Il tabù della morte diventerebbe la causa e non la conseguenza del concetto di morte naturale. Cioè le migliori condizioni di vita, rispetto al passato, hanno reso necessario un cambiamento culturale: espellere la paura della morte dalla coscienza dell'umanità. Ma la cultura occidentale, rimuovendo la morte, l'ha resa più spettacolare. Infatti, la morte mediatica non si oppone alla rimozione, bensì la favorisce attraverso una

¹³⁴ STANCATI. Op. cit. Pag. 143.

¹³⁵ CAMPIONE. Op. cit. Pag. 49.

spettacolarizzazione che le sottrae la dimensione esistenziale. Con tale tabù la cultura occidentale ha potuto espellere dalla coscienza dei singoli il pensiero e l'emozione dell'evento più traumatico per eccellenza. La morte vista sullo schermo della televisione o del computer non è più percepita come una propria reale possibilità e perde così la propria brutalità e diviene uno spettacolo¹³⁶.

D'altra parte l'eccesso di familiarizzazione con la morte, che ci vede testimoni partecipi per la messa a conoscenza mediatica minuta e particolaristica di ogni evento luttuoso, di guerra e di cronaca, sembrerebbe spingere verso una indifferenza senza precedenti, causando il crollo della capacità emotiva degli individui.

Ciò che si perde nella civiltà dell'immagine e dell'immediato è la capacità di simbolizzare e dare significato. Nell'era della rappresentazione in tempo reale la realtà stessa diventa virtuale e la morte, così visivamente inflazionata, diviene priva di senso e di risonanza¹³⁷.

¹³⁶ MATTIA COSER. *Le figure del limite in Gisbert Greshake. Male, sofferenza e morte*. Tangram Ediz. Scientifiche, Trento, 2010. Pag. 157.

¹³⁷ CENTRO PSICOANALITICO DI ROMA, SOCIETÀ PSICOANALITICA ITALIANA (A CURA DI). Op. cit. Pag. 56.

Rimozione del lutto e modello americano della morte

L'uomo è stato per millenni il padrone assoluto della propria morte e delle circostanze attorno ad essa. Oggi, di fatto non lo è più. Prima di tutto l'uomo sapeva quando stava per morire, la buona morte non era mai una cosa improvvisa. La morte improvvisa era molto temuta non solo perché non dava il tempo di pentirsi, ma perché privava l'uomo della propria morte. Lo abbiamo visto con le *artes moriendi* dei secoli passati, come attorno alla morte si strutturasse tutto un cerimoniale, utile al moribondo che così rassegnava la sua anima nelle mani di Dio e utile ai parenti che erano messi nelle condizioni di poter vivere il dolore e accettare serenamente il trapasso.

La moderna società, invece, ha privato l'uomo della sua morte e gliela restituisce (attraverso la medicalizzazione) solo se essa non turba l'universo dei vivi. Analogamente, proibisce ai vivi di apparire commossi per la morte degli altri e di piangere per i propri trapassati¹³⁸.

Eppure il lutto è stato, fino a tempi relativamente recenti, il dolore per eccellenza, la cui manifestazione era legittima e necessaria. Ne abbiamo sottolineato l'importanza vitale per i sopravvissuti citando gli studi di Ernesto De Martino sul pianto rituale. La manifestazione del lutto e del dolore, per esempio attraverso il recludersi in casa, aveva due scopi: prima di tutto permetteva ai sopravvissuti di tenere il loro dolore al riparo dal mondo e attendere che le loro pene si mitigassero. Il secondo aveva a che fare con la memoria della persona scomparsa, impediva cioè di escluderla troppo presto dalle relazioni sociali. Nelle case dove era morto qualcuno, uomini, donne, bambini, domestici e persino i cavalli erano

¹³⁸ ARIÈS. Op. cit. Pagg. 190, 202.

separati dal resto della società attraverso abbigliamento nero e abitazioni agghindate a lutto. E questa reclusione, e relativa manifestazione del dolore, era volontaria più che imposta. In questo periodo di cordoglio le donne giocavano un ruolo importante. Se per secoli erano state recluse in casa, nel XIX secolo vengono ammesse ai funerali, ai pellegrinaggi alle tombe, al culto dell'esaltazione del dolore che caratterizzò il secolo XIX. Ma le vecchie abitudini di reclusione si dovettero conciliare con i nuovi sentimenti di esaltazione del defunto, di venerazione presso i loro sepolcri. La presenza della donna si iscriveva nella continuità della reclusione: essa era tutta vestita di nero, una *mater dolorosa* che appariva agli occhi del mondo quale simbolo di inconsolabilità e di dolore¹³⁹.

Oggi, scrive Ariès, alla necessità millenaria del lutto, più o meno spontanea o imposta in base alle epoche, si è sostituita la sua negazione, la sua proibizione. Ciò che un tempo era proibito¹⁴⁰ adesso è raccomandato. Non è più consentito ostentare il proprio dolore o anche avere l'aria di provarlo.

Nell'epoca in cui viviamo, un individuo che si contrappone all'apparato della tecnica non è più un uomo autentico perché si contrappone alla propria essenza, ossia alla propria volontà di dominio tecnologico e del vivente¹⁴¹. Come scrive Pietro Barcellona «la manipolazione tecnologica del dolore è una delle pratiche più diffuse della Modernità. L'epoca che stiamo vivendo è caratterizzata dalla negazione della sofferenza come consapevolezza del soffrire. Bion sostiene che si può soffrire senza sapere di soffrire¹⁴²». E ancora «più la società si consegna a questa specie di macchina totale che è la tecno-scienza, più cresce

¹³⁹ ERNESTO DE MARTINO. *Sud e magia*. Feltrinelli, Milano, 2002. Vedasi anche DE MARTINO (2008) Op. cit.

¹⁴⁰ Cfr paragrafo precedente.

¹⁴¹ EMANUELE SEVERINO. *Il destino della tecnica*. Bur, Milano, 2009. Pag. 38.

l'incertezza, l'ansia, l'insicurezza, l'insoddisfazione[...]la tecnica è la ragione strumentale che produce mezzi per realizzare scopi, per realizzare il sogno dell'uomo di essere il produttore di se stesso, il produttore del proprio mondo, il vero Creatore della natura. Questa ragione strumentale è oggi salita sul trono della società¹⁴³>>.

Questa ragione strumentale, figlia dell'illuminismo, distrugge, secondo Barcellona, il rapporto dell'uomo con il mito che riguarda il problema del senso. E il problema del senso è legato a quello del dolore, perché proprio il dolore è insensato e <<solo l'anticipazione mentale della propria morte costringe a fare esperienza dell'indifferenza del mondo. L'esperienza dell'indifferenza del mondo è il dolore estremo, di cui si ha qualche anticipazione nella cosiddetta "angoscia di morte"¹⁴⁴>>. L'epoca che viviamo rappresenta esattamente il contrario. Non siamo più in grado di provare e sopportare il dolore. La cultura tecnico-scientifica tende ad eliminare dall'orizzonte esperienziale dell'uomo moderno ogni sensazione dolorosa e quindi ogni problema di senso che metta l'uomo di fronte alla possibilità di pensare il problema della fine.

Come afferma Elisabeth Kübler-Ross, che ha condotto parecchi studi presso le strutture ospedaliere ed è stata a contatto con molti malati terminali, con il rapido sviluppo tecnologico e le sempre più frequenti scoperte scientifiche, aumentano sempre di più le nostre paure di morte¹⁴⁵. L'uomo può difendersi psicologicamente in diversi modi da questa crescente paura della morte e della fine. Per esempio può negare l'idea

¹⁴² PIETRO BARCELLONA. *Le passioni negate. Globalismo e diritti umani*. Città Aperta, Troina (EN), 2002. Pag. 52.

¹⁴³ *Ibidem* pagg. 67, 69.

¹⁴⁴ *Ibidem* pag. 89.

¹⁴⁵ ELISABETH KÜBLER-ROSS. *On death and dying*. Taylor & Francis e-Library, 2005. Pag. 11.

della propria morte per un certo periodo di tempo. E' quanto abbiamo affermato a proposito della spettacolarizzazione della morte e della violenza. La morte è qualcosa che riguarda gli altri, non la consideriamo più in prima persona. Ma cosa succede quando questa paura individuale e questa strategia di rimozione impregnano il sentire sociale e l'agire collettivo?

Si comprende bene che la prima conseguenza è la scomparsa delle consegne sociali che imponevano una condotta rituale e una speciale condizione durante il lutto, sia alla famiglia sia alla società nei suoi rapporti con la famiglia. Scrive Ariès <<non sono più i bambini a nascere sotto un cavolo, ma i morti a scomparire tra i fiori¹⁴⁶>>, come a sottolineare ancora una volta il silenzio che si instaura nelle pratiche attorno alla morte. Tutta la società si comporta come una società ospedaliera. Da una parte, il moribondo è quasi costretto a superare il turbamento e a collaborare gentilmente con medici e infermieri; dall'altra, i parenti devono nascondere il proprio dolore, rinunciare a ritirarsi in una solitudine che lo tradirebbe e devono continuare a intrattenere la loro vita di relazioni sociali senza pause e senza cesure. Ciò che un tempo era accettato come fase di normale transizione oggi ha il carattere di una "patologia sociale".

Tale negazione del lutto è evidente in quello che dagli studiosi è stato definito, in seguito al fortunato libro di Jessica Mitford, *american way of death*. Ma prima di addentrarci nel discorso una precisazione è d'obbligo. La soppressione della morte dai discorsi e dai mezzi familiari di comunicazione apparterebbe alle società industrializzate, consumistiche e occidentali. Non è un caso, però, che parliamo di *american way of death*. L'espressione deve farci riflettere. Ossia sarebbe necessario ridisegnare la

¹⁴⁶ ARIÈS. Op. cit. Pag. 214.

geografia della rimozione in quella che per grandi linee definiamo società occidentale. Sembra che ancora oggi questo modello, ormai definitivamente dominante, incontri sacche di resistenza. Esso si sarebbe diffuso nel Nord dell'Europa e nel Nord America. Incontrerebbe resistenza invece laddove sussistono forme arcaiche di mentalità, in paesi cattolici come la Francia e l'Italia dove è molto forte il culto delle tombe e la religiosità verso i defunti, ma anche fra le grandi masse popolari dei paesi ad alto sviluppo tecnologico. La preoccupazione della modernità nei confronti della morte dipende, infatti, sia dalle condizioni sociali ed economiche che da quelle geografiche e, nelle regioni più evolute del mondo occidentale, è ristretta alle classi colte. Laddove non è penetrata, si pensi per esempio, a molte zone dell'Europa mediterranea, sussistono gli stessi atteggiamenti che si sono sviluppati nel XIX secolo: culto dei morti e venerazione dei cimiteri¹⁴⁷.

L'America è stata la prima a smussare il senso tragico della morte. Alienazione del morente, soppressione del lutto, spettacolarizzazione della violenza: sono tutti elementi che riguardano il modello americano del morire. Salvo per quanto riguarda il funerale propriamente detto.

Non è un caso che in America, e nel mondo anglosassone in generale, si sia passati dai manuali della buona morte alla proliferazione di libretti relativi al *funeral party*.

L'industria dei funerali in America ha conosciuto nel XX secolo un incremento del proprio *business* senza precedenti. Non è più la famiglia ad occuparsi delle esequie dei propri cari, ma sono soprattutto figure specializzate. Ma tra Inghilterra e America emergono delle differenze significative. L'entusiasmo delle infermiere incaricate della toeletta del

¹⁴⁷ *Ibidem* pag. 216.

cadavere in Inghilterra si spegne presto. L'importante è far scomparire il corpo, in modo decente certamente, ma rapido e completo, attraverso la cremazione. Negli USA, invece, la toeletta funebre è il principio di una serie di riti nuovi, complicati e sontuosi: imbalsamazione della salma per renderle l'aspetto apparente della vita, l'esposizione del corpo nelle cosiddette *funeral homes* dove il defunto riceve per l'ultima volta la visita di amici e parenti, in mezzo ai fiori e alla musica.

La società americana è molto legata ai suoi nuovi riti funebri, che possono apparire ridicoli agli europei o agli stessi intellettuali americani. E' così legata a questi riti da infrangere, per l'occasione, l'interdetto che ruota attorno alla morte. La morte e il morire appartengono oggi nella società americana, ma non solo, ad una serie di specialisti. I medici sovrintendono gli ultimi istanti di vita (sempre più spesso infatti si muore in ospedale). Le pompe funebri si occupano, invece, di "far scomparire" il corpo, lo nascondono da qualche parte e lo mostrano eventualmente in appositi luoghi (*funeral home*) prima di consegnarlo ad un'altra figura professionale, il prete o chi per lui. Si è immaginato cioè di deporre il corpo in un luogo neutro che non sia né l'ospedale anonimo né la propria abitazione troppo personale, cioè nella *funeral home*, presso uno speciale albergatore specializzato proprio nell'ospitare i morti, il *funeral director*.

Prima dell'avvento delle pompe funebri, tutti erano abituati a tenere i propri defunti in casa sino al momento del funerale. Non c'erano alternative. Ed è quello che succede ancora oggi in molti posti. La comunità era abituata a dare un po' di conforto o qualche forma di aiuto. La differenza tra prima e adesso, scrive Charles Cowling, è che la maggior parte dei funerali si svolgono diversi giorni dopo il decesso. Così la morte si è in qualche modo dissociata dall'estremo saluto, questo perché, spiega

ancora Cowling, il riapparire del corpo durante il *funeral party* potrebbe essere uno shock. Così il corpo dei propri cari è affidato a persone terze, estranee, che assumono la freddezza professionale di spettatori impotenti¹⁴⁸. Come abbiamo più volte ripetuto, oggi la maggior parte delle persone muore in ospedale. Quando ciò accade, lo staff medico e paramedico informa la famiglia e la aiuta a contattare un *funeral director*, proprio perché molti americani non hanno più alcuna familiarità nell'allestimento di un funerale. Per iniziare il corpo viene trasportato presso la *funeral home*, o semplicemente in un crematorio (come avviene molto spesso in Inghilterra). Tutto questo, comunque avviene, secondo Corr et al., nel rispetto del corpo in quanto ciò che rimane di un essere umano e nel rispetto delle credenze religiose individuali e del gruppo di appartenenza¹⁴⁹. Ma come ha evidenziato Ariès¹⁵⁰, questo complesso sistema di riti e di cura del corpo del defunto è molto caro agli americani, e l'idea di trasformare il morto in un "vivo" (attraverso l'imbalsamazione per esempio) si mescola, come avviene spesso negli Stati Uniti, a preoccupazioni di tipo commerciale e a un vocabolario propagandistico.

La maggior parte dei corpi nel sistema americano della morte vengono lavati, imbalsamati, vestiti e preparati per la visita di parenti e amici. Questa pratica è estremamente diffusa negli Stati Uniti e il morto è trasformato in un quasi vivente dai *morticians*, in ragione del fatto che i funerali non si svolgono più in tempi relativamente ragionevoli dopo il decesso. Per di più la maggior parte dei funerali si celebrano con la bara

¹⁴⁸ CHARLES COWLING. *The Good Funeral Guide: Everything you need to know – Everything you need to do*. Continuum international publishing group Ltd., London – New York, 2010. Pag. 46.

¹⁴⁹ CHARLES A. CORR, CLYDE M NABE, PH.D., DONNA M. CORR. *Death & Dying, Life & Living*. Wadsworth, Belmont, 2009. Pag. 285.

¹⁵⁰ ARIÈS. Op. cit. Pag. 220 e ss.

aperta. Dopo il funerale o i servizi religiosi, si dispone del corpo in diversi modi: sepoltura sulla terra, in una tomba o cripta, cremazione, donazione a un'istituzione medica per la dissezione a scopi di ricerca o didattici. La sepoltura in terra è ancora oggi la più comune negli Stati Uniti. Essa avviene diversi giorni dopo il decesso, sebbene alcuni gruppi religiosi, come gli ebrei e i musulmani, seppelliscono i loro cari nell'arco delle 24 ore. La quantità di tempo che intercorre tra il decesso e la sepoltura è dovuta, ovviamente, al tempo necessario per la preparazione del corpo, per riunire i membri della famiglia¹⁵¹.

Secondo Ariès, i nuovi riti creati dagli americani sono un compromesso fra la loro ripugnanza verso la morte e il loro generale rispetto per il relativo tabù. Questo complesso di riti ci suggerisce sia lo sfruttamento commerciale del morire, sia un “pervertimento” del culto della felicità e del benessere. Gli americani, sembra, si rifiutino di sopprimere totalmente la morte e al contempo provano ripugnanza verso una distruzione fisica senza riti e senza solennità. Per questo la cremazione non è così diffusa. Attraverso i riti funebri la società americana sembra infrangere l'interdetto sulla morte, ma, di fatto, le tecniche chimiche di conservazione del corpo servono a far dimenticare il morto e a creare l'illusione della vita. <<Il quasi-vivente>> scrive ancora Ariès << riceverà per l'ultima volta i suoi amici, in un salone pieno di fiori, al suono di musica dolce o grave, mai lugubre. Da questa cerimonia d'addio, l'idea della morte è stata bandita, così come ogni tristezza e ogni carattere patetico¹⁵²>>.

Resta pur sempre il fatto che si tratta di una “utile illusione” che si evita negli ambienti colti, quelli inglesi descritti da Goffrey Gorer o quelli

¹⁵¹ CHARLES A. CORR, CLYDE M NABE, PH.D., DONNA M. CORR. Op. cit. pag. 290.

¹⁵² ARIÈS. Op. cit. pag. 221.

americani descritti da Jessica Mitford nel suo ormai celeberrimo libro
American way of death.

Medicalizzazione della vita e della morte

Il problema della morte, dagli anni '50 del secolo scorso in poi, è rimbalzato con forza nuova e “dirompente” nell’interesse di vasti settori dell’opinione pubblica, iniziando a porre una serie di problemi, non nuovi certamente, ma quantomeno diversi da un punto di vista ideologico.

Come scrive Foucault << uno dei fenomeni fondamentali del XIX secolo è ciò che si potrebbe chiamare la presa in carico della vita da parte del potere. Si tratta, per così dire, di una presa di potere sull’uomo in quanto essere vivente, di una sorta di statalizzazione del biologico¹⁵³>>.

Questo nuovo modo di intendere la vita e la morte, e di intervenire su di esse, ha a che fare con il concetto di morte naturale. Intervenire sulla vita e sulla morte equivale a intervenire sulla natura, attraverso ciò che da Nietzsche in poi è stato definito “volontà di potenza”.

La medicalizzazione della vita oggi è un dato di fatto. Non è necessario cercarla tra le pieghe nascoste della nostra esperienza individuale o sociale. È sotto i nostri occhi, attraversa i nostri corpi e dà forma alle nostre anime. La critica da fare semmai, secondo Rovatti, ha due compiti da svolgere: descrivere innanzitutto il fenomeno e al tempo stesso cercare di allontanarlo. Tutti quelli che oggi si interrogano sulla biopolitica, pensando che questa sia la parola chiave per capire il fenomeno attorno al quale ci troviamo a ragionare, sanno anche, continua Rovatti, che l’elemento essenziale, al di là delle forme che il fenomeno assume e di come funzioni, è il senso (o il valore se si vuole) da attribuire alla vita¹⁵⁴.

Quanto alla medicalizzazione, prima ancora che di medici e di medicine, o di medicina come sapere istituito, ha a che fare con il concetto

¹⁵³ FOUCAULT. Op. cit. Pag 206.

¹⁵⁴ PIER ALDO ROVATTI. *Note sulla medicalizzazione della vita. Passim*. In Aut aut vol. 340, ott/dic. 2008.

di malattia e di morte naturale. Nell'espressione "morte naturale" si incrociano questioni di etica medica con richieste politico-sociali, con discussioni intorno al concetto di eutanasia, nonché con l'isolamento e la solitudine del morente di cui si è occupato Norbert Elias¹⁵⁵.

La concezione della morte come fatto naturale è diventata la quintessenza di un rapporto nei confronti della morte orientato sempre più in senso naturalistico-scientifico e rappresenta per molti il segno più importante di una coscienza illuminata e progressista.

La maggior parte delle morti, oggi, avviene in ospedale, l'istituzione creata dalla società per supportare i servizi di cura. In verità, per essere storicamente corretti, in una prima fase di sviluppo, tale istituzione era destinata a individui poveri e indigenti e che stessero morendo. Poiché la scienza, le tecnologie mediche e le altre professioni legate alla cura delle malattie hanno conosciuto nel XX secolo una crescita senza precedenti cambia radicalmente la cultura dell'organizzazione della malattia e gli ospedali da istituzioni caritatevoli si convertono in istituzioni deputate ai processi di cura e di recupero.

In una società altamente specializzata, come la moderna società industrializzata, ogni istituzione è deputata ad un ruolo ben preciso, con le sue funzioni e i suoi valori. Il ruolo delle professioni mediche ha assunto un'importanza sempre maggiore in seguito alla crescita delle aspettative sociali. In un contesto nel quale si pone un'enfasi crescente nei successi medici e tecnologici di cura della malattia, il paziente la cui malattia non può essere curata, l'essere umano che sta morendo, è inesorabilmente percepito come un fallimento della stessa professione medica, un fallimento del mandato dato ai professionisti del campo e alle relative

¹⁵⁵ ELIAS. Op. cit.

istituzioni. Il contesto organizzativo del morire in ospedale va compreso, dunque, come risposta istituzionale ad un evento che è visto come un fallimento.

Una seconda e forse più sottile dimensione del contesto organizzativo ospedaliero è che l'ammalato viene preso in carico, per così dire, sezionato, cioè si prende in considerazione la sua malattia e gli organi che essa coinvolge, senza tener conto della persona nella sua totalità. Ma chi si ammala è parte integrante di un processo di malattia in quanto persona e la sua interazione in tale processo è fondamentale per la guarigione o per il fallimento delle cure. Nel caso di un paziente moribondo, l'attuale cultura ospedaliera, che enfatizza il processo di malattia e l'organo malato, è del tutto inadeguata ai bisogni del paziente. Morire è un'esperienza totale e al momento della morte l'organo ammalato cessa di essere l'obiettivo principale.

C'è un terzo aspetto importante nel contesto organizzativo che stiamo descrivendo. David Sudnow, nel suo libro *Passing on: The social organization of Dying*, suggerisce che i medici e gli infermieri, nel loro comportamento e nelle loro attitudini, dimostrano un senso di imbarazzo e di colpa quando si confrontano con un individuo che, nonostante i loro sforzi, muore. Chi ha a che fare con i processi di malattia e di cura, continua Sudnow, non può evitare di sentire il proprio fallimento quando un paziente muore.

Questo senso di colpa e di fallimento può essere compreso in diversi modi. Ma principalmente, suggerisce Sudnow, bisogna guardare all'intreccio di mito e realtà nel credere all'espansione e alla crescita continue delle nostre conoscenze mediche.

Nel valutare il modo il morente si inserisce nel sistema ospedale, dobbiamo innanzitutto riconoscere che gli ospedali sono istituzioni che, anche inconsapevolmente, rendono routinari e standardizzati le emergenze e i bisogni individuali dei propri pazienti. Allo stesso tempo l'ospedale è un luogo dove si incrociano un insieme di figure professionali diverse che, sebbene idealmente complementari, risultano di fatto inadeguate e isolate nei processi comunicativi. In questo contesto, il morente costituisce un problema per l'ospedale e il suo personale. Gli ordini di routine, le attività prevedibili, quando applicate al morente perdono il loro significato originario, ma soprattutto perdono il loro aspetto gratificatorio e per il personale che li mette in atto e per il paziente che li riceve.

La considerazione interessante che ne deriva è che l'ospedale e la cultura ospedaliera considerano la morte in linea con quel tabù della morte della società contemporanea. In ospedale il paziente non muore, ma esala l'ultimo respiro. Il paziente non muore in sala operatoria, piuttosto viene perso su tavolo operatorio. Il linguaggio ospedaliero, al pari degli altri linguaggi relativi al tema, suggerisce la negazione della morte che costituisce il primo stadio del lutto descritto dalla dottoressa Kübler-Ross ed è anche il primo atteggiamento difensivo che assumono le istituzioni ospedaliere e il suo personale¹⁵⁶.

In questo processo di medicalizzazione della vita, che è, come abbiamo visto, negazione della morte, la tecnica si è interposta in modo sempre più massiccio ed esteso tra il soggetto (medicalizzato, oggetto di cura) e quella proprietà singolare, costitutiva e ontologica che è l'insostituibilità del morire. Questa interposizione irruenta della tecnica

¹⁵⁶ ELISABETH KÜBLER-ROSS. *Death: the final stage of growth*. Touchstone edition, 1986. Pagg. 6-10.

nella vita dell'uomo si è resa possibile in base a ciò che viene definito morte naturale.

Il concetto di morte naturale, sostiene Scherer, è un concetto alquanto problematico. Per una serie di motivi. La morte naturale è oggi largamente identificata con la morte di vecchiaia. Si tratta della morte che si prepara autonomamente come fine dell'invecchiamento del corpo umano. Questa morte biologica di vecchiaia si spiega in modo endogeno, non patogeno. Pertanto come evento normale e biologico, si può distinguere dalla morte prematura dovuta a cause accidentali. Ma secondo Scherer, la presunta morte naturale è invero la più artificiale. Infatti, sostiene Scherer che per allontanare la morte fino a che essa non arrivi esclusivamente a causa dell'invecchiamento biologico, sono necessarie misure straordinarie da parte dell'uomo¹⁵⁷.

Dello stesso parere Rovatti, il quale parte dal presupposto che per l'animale umano non vi sia alcuna presunta "morte naturale", ma che l'evento stesso del morire sia sempre codificato in molteplici forme di sapere tecnico, come la medicina, oramai diventato preponderante¹⁵⁸. La secolarizzazione, che caratterizza i percorsi della modernità occidentale, ha di fatto sostituito la cura del corpo del malato alla sua presa in carico spirituale, per esempio da parte della religione o di forme analoghe di "cura dell'anima".

La condizione dell'abbandono del malato richiede di essere pensata come una sorte condivisa nella solitudine, il cui accadimento porta alla luce la trasformazione profonda che tocca oggi questa esperienza. La verità, amara se si vuole, è che si muore da soli e non solamente come evento ontologicamente normale di ogni essere vivente, un evento che ci riguarda

¹⁵⁷ SCHERER. Op. cit. Pag. 27 e 28.

¹⁵⁸ ROVATTI. Op. cit. *passim*

singularmente in quanto mortali. Morire da soli oggi costituisce il profilarsi di una nuova configurazione della nostra esperienza di stare al mondo. La vita oggi (e con ciò ovviamente la morte) viene consegnata alla perizia del sapere medico secondo un desiderio di salute, ma forse anche di salvezza, in un'epoca in cui solo la tecnica può offrire una speranza in “un mondo senza Dio”. Scrive Pietro Barcellona <<Nel passaggio al terzo millennio, l'esplosione della tecnica sembra l'ultima spiaggia a cui affidare un progetto di salvezza che ormai sfugge a qualsiasi ragionevole previsione. La tecnica appare come l'ultimo idolo a cui gli uomini possono sacrificare la propria libertà, giacché essa appare guidata da una logica propria di crescita illimitata [...]L'illuminismo tecnologico è, sotto questo profilo, l'ultimo tentativo dell'arroganza dell'uomo di far fronte alla incontenibile angoscia di morte che lo pervade sin dai primi momenti di venuta al mondo¹⁵⁹>> .

Così, nell'odierno panorama della medicalizzazione e del dominio incontrastato della tecnica, non si tratta più di assumere il proprio “essere per la morte”, per usare una terminologia di heideggeriana memoria, ma della necessità di assumerlo attraverso la griglia di un sapere che, fattosi istituzione attraverso linguaggi, pratiche, tecniche, assume su di sé il monopolio dell'organizzazione di spazi, tempi, corpi in cui l'evento del morire ha luogo. Sembra paradossale che il morire abbia luogo nel mezzo della socialità, tra medici e infermieri, ma nel minimo rapporto con l'altro, dato che la cura del malato è affidata all'anonimato di una istituzione resasi impersonale.

Non si comprende appieno, però, l'isolamento in cui è lasciato il morente se non si tiene conto di una caratteristica fondamentale delle

¹⁵⁹ PIETRO BARCELLONA. *La nostalgia di Dio nell'epoca contemporanea*. Macondolibri, 2011. Pagg. 35-36.

società avanzate che è, ciò che Elias, ha definito processo di individualizzazione. L'immagine della morte che domina nella coscienza di un uomo è strettamente legata all'immagine di sé e all'idea di uomo che prevale nella società in cui vive. Nelle società avanzate, sostiene Elias, gli uomini per lo più pensano a loro stessi come a esseri indipendenti, a soggetti isolati, a cui si contrappone il mondo esterno, costituito anche dagli altri uomini, e il cui mondo interno è separato da questo mondo esterno come se ci fosse un muro invisibile. Questo modo di vivere se stessi, quest'immagine di *homo clausus* è in relazione stretta con un certo modo di porsi di fronte alla morte. Va da sé, continua Elias, che se un uomo pensa di vivere come un essere isolato, morirà con la stessa convinzione. <<In questa immagine così distorta dell'uomo concepito come essere esistente soltanto per sé, si riflettono tendenze alla solitudine assai reali, che sono tipiche della struttura specifica della personalità e in particolare del genere di individualizzazione attuale delle società sviluppate¹⁶⁰>>. La specifica natura del morire, nonché dell'esperienza della morte, è difficilmente comprensibile se non si tiene conto del processo di individualizzazione delle società moderne.

La realtà è che le pretese dell'uomo verso la vita sono aumentate notevolmente, insieme al suo potere su di essa. La morte, scrive Jenkélévitch, è qualcosa su cui crediamo di poter fare economia: non ci sembra mai necessario morire. *Mors certa, hora incerta* dicono i teologi. Dunque se è necessario morire, è meglio morire il più tardi possibile. E fra la certezza del fatto e l'incertezza della data si insinua la speranza indeterminata. <<I cristiani non approfittano molto di questa speranza, ma adesso che in effetti si è molto accresciuta (dato che le persone vivono

¹⁶⁰ ELIAS. Op. cit. Pag. 72.

ordinariamente al di là degli ottant'anni – chi muore a settanta, muore giovane) è evidente che l'uomo non è preparato a vivere con familiarità qualcosa che crede di poter rimandare¹⁶¹>> .

Nella modernità, con l'avanzare della tecnica, le speranze di vita sono aumentate. La vertigine della tecnica, per Jankélévitch, è appunto l'aumento della longevità. Le nostre città brulicano di anziani, il che pone il problema della morte in un orizzonte sempre più lontano e sfumato.

<<Di fatto>>, però, scrive ancora Jankélévitch<< la colpa è anche del cristianesimo. Un tempo il cristianesimo abituava l'uomo a vivere la morte con familiarità, a imparare a morire – la mortificazione è un concetto cristiano. Mortificarsi vuol dire: morire pur essendo ancora in vita, prepararsi alla morte.[...] e poi c'è l'aldilà: il momento in cui si comincia a vivere¹⁶²>>. In un'epoca in cui la fede nell'aldilà è messa in discussione da un numero crescente di individui ed è integralmente sostituita da una “escatologia della scienza e della tecnica”, il cui obiettivo è quello del dominio incontrastato dell'uomo sulla natura e su se stesso, non resta più spazio alcuno affinché l'uomo si ponga le domande necessarie per prepararsi serenamente a quell'evento che per molti filosofi definisce l'orizzonte di senso dell'esistenza.

¹⁶¹ VLADIMIR JANKÉLÉVITCH. *Pensare la morte?* Raffaello Cortina, Milano, 1995. Pagg76-77.

¹⁶² *Ibidem* pag. 75.

PER CONCLUDERE

Tre sono le immagini della morte a cui abbiamo voluto dare un volto. Seppure sommario. Per trarre qualche conclusione sarebbe opportuno riprendere le parole di Norbert Elias. Secondo Elias, lo abbiamo già accennato, si può comprendere un fenomeno solo attraverso un confronto sincronico con altre società diverse dalla nostra e attraverso un lavoro diacronico (che poi è il lavoro dello storico) di confronto con epoche passate¹⁶³. Ed è sull'aspetto diacronico della questione che ci siamo soffermati.

Così abbiamo iniziato la nostra analisi partendo dalla rappresentazione della morte presso l'antica Grecia. La scelta non è stata casuale. Perché è lì che vanno ricercate, a nostro avviso, le tracce del pensiero occidentale di fronte la morte, e non solo. Immaginare una forma di sopravvivenza ultraterrena, o anche solo escluderla, affidando alla memoria collettiva la speranza di lasciare una traccia che superi il limite concesso all'uomo dalla natura; congedarsi da chi muore attraverso riti funebri, elaborare il distacco coltivando il ricordo di chi è scomparso: sono questi tratti distintivi del rapporto che intratteniamo con la morte come individui e come gruppi sociali. E si tratta di un rapporto così intenso da condizionare la cultura, le attese, le ideologie e persino lo stile di vita delle comunità umane. Non è un caso per esempio che una società come quella greca arcaica, basata sull'onore, esprimesse con tanto ardore l'ideale della bella morte.

Se guardiamo indietro alla civiltà greca antica e al modo in cui furono concepiti nel tempo il cordoglio e i riti funebri, onore dovuto ai

¹⁶³ ELIAS. Op. cit.

morti, ma anche utile strumento di consolazione per vivi, per decretare quella morte culturale di cui parla De Martino¹⁶⁴, si può valutare la risposta di una società al trauma della perdita di un suo membro, ma è possibile anche intravedere, *in nuce*, le dinamiche o di serena accettazione, eroica se vogliamo, di questo evento nelle piccole comunità compatte che precedettero la nascita della *polis*, o quelle di una visione più individualizzata della morte e le ansie che essa genera.

La cultura occidentale scrive Maria Serena Mirto ha conosciuto sempre una perenne oscillazione tra momenti in cui la gestione del cordoglio e delle cerimonie del lutto tocca alla famiglia del defunto e altri in cui l'iniziativa privata viene arginata quale preoccupazione di limitazione del coinvolgimento emotivo. Nel percorso che abbiamo delineato circa i mutamenti dell'ideologia funeraria e del confronto con la morte nella Grecia arcaica e classica è evidente questo avvicinarsi di familiari e istituzioni quali protagonisti delle scene del lutto. Ad Atene nel periodo classico la commemorazione dei defunti attraverso il *lógos epitáphios* durante le esequie a cura dello Stato, che preludevano una sepoltura comune, si pensi ad esempio ai caduti per la battaglia di Maratona, segna il momento di massima tensione tra elogio pubblico – che riguarda il sacrificio di chi è caduto per difendere la patria – e lamento privato. E' importante sottolineare, comunque, la presenza costante della morte nell'orizzonte di vita dell'uomo greco. Come abbiamo visto l'uomo greco, non ha mai sviluppato una vera escatologia (come farà il cristianesimo), che lo rendesse capace di sopportare il pensiero della morte attraverso la speranza nell'aldilà¹⁶⁵, ma ha sviluppato una serie di ideali,

¹⁶⁴ DE MARTINO (2008). Op. cit.

¹⁶⁵ Fanno eccezione i misteri eleusini per esempio, che contengono una forma per così dire primitiva di escatologia.

quello eroico della bella morte per esempio, e forme di religiosità che permettessero di vivere “una vita nel pensiero della morte”. La dimensione eroica dell’uomo greco probabilmente è proprio questa: la consapevolezza di essere morturo e di accettare questa sua condizione di mortale quale evento naturale e inevitabile.

Ogni epoca, a nostro avviso, ha conosciuto le sue forme di rimozione. Il culto degli eroi, quello delle divinità ctonie o i grandi funerali di stato per i caduti in guerra non sono altro che meccanismi sociali di difesa dall’evento luttuoso. Anche l’epoca cristiana, con la sua promessa di una salvezza ultraterrena, con il suo invito a scommettere sull’aldilà, ha operato una grande rimozione della morte. Ciononostante la morte è sempre stata lì, a ricordare di essere costitutiva della vita, come un tutt’uno indissociabile.

L’occasione naturale del morire, a cominciare dal rapporto fra il moribondo e coloro che gli stanno intorno, sino alle manifestazioni del lutto e delle esequie, è invece oggi l’antitesi, un’immagine rovesciata di quanto accadeva nella tradizione culturale greco-romana e poi, sia pur con significative differenze, nella tradizione cristiana.

Rimozione della morte nelle epoche passate? Sì. Certamente. Ma anche grande familiarità con essa. Nella civiltà industrializzata contemporanea, invece, la rinuncia parallela, da parte del nucleo familiare e della collettività più ampia, ad assumersi la regia del transito fra la vita e la morte lascia spazio allo studio degli effetti sui vivi e di fatto occulta e censura l’evento che meno si riesce a conciliare con l’operatività umana.

Nel periodo che abbiamo preso in considerazione, soprattutto quello che percorre il lungo medioevo cristiano, abbiamo incontrato un sentimento antico, profondo, consistente di familiarità con la morte, senza paura né

disperazione, situato a metà strada tra la rassegnazione passiva di un destino comunque inevitabile e di una fiducia mistica in un aldilà migliore. Attraverso la morte, il morente per lunghi secoli ha accettato il proprio destino, espresso da una cerimonia pubblica fissata dalla consuetudine. La morte ha significato per lungo tempo il riconoscimento, da parte dell'uomo, di un "destino" in cui la propria esistenza non è annientata, ma addormentata, in attesa di una promessa di futura vita eterna. Questo sentimento è durato, finché è durata la familiarità con la morte, con i morti.

Nell'epoca moderna, la morte, malgrado la continuità apparente di riti e di temi, è diventata problematica ed è stata a poco a poco allontanata dal mondo delle cose familiari.

Prima che l'odierno mondo della tecnica – con l'intervento prevaricante della medicina e dell'ospedalizzazione – si appropriasse della gestione del trapasso, sostituendosi alla famiglia e dettando le regole di una nuova *ars moriendi* accettabile nella misura in cui la morte è vissuta come fatto marginale rispetto al consueto flusso della vita, il discorso sulla morte non è mai stato privato della dignità necessaria. Ma la società in cui viviamo è soggetta alla peculiare tendenza ad una totale funzionalizzazione della realtà. La finalità di tale funzionalizzazione è, ovviamente, quella dell'efficienza tecnica ed è d'importanza decisiva osservare che questo stesso funzionalismo è sorretto dall'idea guida di un'assoluta disposizione dell'uomo su se stesso e sulla realtà nella sua totalità. Ciò che non può essere dominato non deve esistere.

Come ha messo in evidenza Foucault il rapporto tra vita e potere è la cifra del nostro tempo¹⁶⁶. La configurazione di sapere e potere descritta da Foucault è alla base dei moderni discorsi biotecnologici. Un misto di

¹⁶⁶ FOUCAULT. Op. cit.

discorsi tecnologici e giustificativi che vengono presentati come necessari e inevitabili¹⁶⁷. Ma il nocciolo della questione è che i discorsi biotecnologici si inseriscono nell'essenza del discorso cristiano e occidentale per trasformarlo a proprio piacimento e rimitizzarlo. Il punto cruciale del tempo in cui viviamo è che la tecnica cerca di fare irruzione con forza nel territorio del sacro. Le odierne tecnopolitiche dell'immortalità, infatti, non riguardano più soltanto la creazione di spazi e di forme dove la memoria in quanto conservazione della vita viene salvaguardata per le generazioni future, ma intervengono direttamente sulla “nuda vita” come protesi tecnica, come promessa di eterna giovinezza¹⁶⁸ che perciò non avanza le proprie pretese sullo “spirito”.

Le nuove utopie biotecnologiche, alla base dell'odierno atteggiamento di fronte alla morte, sono un misto di discorsi politici, industriali e anche pubblicitari. Non si capirebbe nulla delle ideologie biotecnologiche, afferma Sfez, se non si ricordasse che sono prodotte da un intreccio di scienziati, industriali, di Stati che li sovvenzionano e di media che ne danno visibilità. E' qui che vanno ricercate le nuove forme di profitto del XXI secolo.

Uno degli aspetti, forse il più preponderante, attraverso cui si manifesta la rimozione della morte è la medicalizzazione della vita. Sono la gioventù del corpo e la sua salute – o la restituzione tecnica di un corpo intatto, sano e bello – la posta in gioco delle tecnopolitiche. Una delle ideologie biotecnologiche più pervasive del nostro tempo, rovescio della medaglia della medicalizzazione della vita, è l'utopia della salute perfetta. Fondandosi sulle conquiste delle scienze dell'informazione, dell'ecologia e della genetica, questa ideologia si traduce in una medicina predittiva

¹⁶⁷ LUCIEN SFEZ. *Il sogno biotecnologico*. Mondadori, Milano, 2002. Pag. 5.

¹⁶⁸ Aut aut 140, 2008. Cit.

totalizzante che da una parte pretende di svelare le nostre origini e dall'altro pretende di precludere qualsiasi malattia, soprattutto ereditaria. Cosa sarebbe allora questa grande salute se non un sogno di immortalità? Una immortalità che non ci si aspetta più venga dalla fede nelle religioni rivelate, bensì dai vertiginosi progressi tecnico-scientifici. L'uomo odierno ha sostituito, a ragione o a torto, ad una escatologia della fede una "escatologia dell'apparato tecnico-scientifico". Ed è a partire da questi nuovi idoli della scienza e della tecnica che bisogna interrogarsi circa il rapporto dell'uomo e della sua morte. Non si tratta qui di stabilire ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. Quello è compito dell'etica. Si tratta semplicemente di capire come l'uomo possa in futuro declinare il proprio rapporto con la morte. Scrive, infatti, Jankélévitch <<Da una parte, morire un giorno o l'altro è ineluttabile: l'uomo è un essere destinato alla morte. Dall'altra però, morire un giorno o l'altro non è mai necessario. Cioè: da un punto di vista logico non è mai necessario – eppure, alla lunga, non morire mai sarebbe assurdo. [...] In quale momento è necessario morire? Ebbene, non è mai necessario – e tuttavia un giorno si deve pur morire. Nascono da qui, per il medico e per l'uomo che crede nel progresso, una speranza indefinita e un cammino luminoso – ma non infiniti¹⁶⁹>>.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AGOSTINO (SANT'). *La città di Dio*. Bompiani, Milano, 2001.

¹⁶⁹ JENKÉLÉVITCH. Op. cit Pagg. 33-34.

- AGOSTINO (SANT'). *Le confessioni*. Bur, Milano, 2006.
- ALEXIOU MARGARET, YATROMANOLAKIS DIMITRIOS, ROILOS PANAGIOTIS. *The ritual lament in greek tradition*. Rowman & Littlefield, 2002.
- ARIÈS PHILIPPE. *Storia della morte in Occidente*. Bur, Milano, 2009.
- Aut Aut, Vol. 340, 2008.
- BARCELLONA PIETRO. *Diagnosi del presente*. Bonanno Editore, Acireale-Roma, 2007.
- BARCELLONA PIETRO. *La nostalgia di Dio nell'epoca contemporanea*. MacondoLibri, 2011.
- BARCELLONA PIETRO. *Le passioni negate. Globalismo e diritti umani*. Città Aperta, Troina (EN), 2002.
- BAUMAN ZYGMUNT. *La solitudine del cittadino globale*. Feltrinelli, Milano, 2010.
- BAUMAN ZYGMUNT. *Le sfide dell'etica*. Feltrinelli, Milano, 2010.
- BERETTA PIERGIORGIO (A CURA DI). *Morire sì, ma quando?* Edizioni Paoline, 1977.
- BINSKI PAUL. *Medieval death: ritual and representation*. Cornell University Press, 1996.
- BOLDETTI MARCO ANTONIO. *Osservazioni sopra i cimiteri de'santi martiri ed antichi christiani di Roma. Aggiuntavi la serie di tutti quelli, che fino al presente si sono scoperti, e di altri simili, che in varie parti del mundo si trovano : con alcune riflessioni pratiche sopra il culto delle sagre reliquie*. Libro primo. Alla santità di nostro signore Papa Clemente XI. Presso Gio: Maria Salvione, Stampatore Vaticano, 1720.

- BONDI ROBERTO (A CURA DI) *Homo moriens: ermeneutiche della morte da Omero a oggi*. Luigi Pellegrini Editore, Cosenza, 2006.
- BREMMER JAN N. *El concepto del alma en la antigua Grecia*. Ediciones Siruela, Madrid, 2002
- BURKERT WALTER. *Homo necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. University of California Press, 1983.
- BURKERT WALTER. *La religione greca di epoca arcaica e classica*. Jaca Books, Milano, 2003.
- CAMPIONE FRANCESCO. *Venire a patti con un punto interrogativo*. In: Studi Tanatologici, No. I, 2005.
- CENTRO PSICOANALITICO DI ROMA, SOCIETÀ PSICOANALITICA ITALIANA (A CURA DI). *Intendere la vita e la morte. Apporti psicoanalitici alle tanatofilie e alle tanatofobie del vivere quotidiano*. Franco Angeli, Milano, 2010.
- COHEN KATHLEEN. *Metamorphosis of a death symbol: the transi tomb in the late middle ages and renaissance*. University of California press, Berkeley – Los Angeles – London, 1973.
- COLDSTREAM JOHN NICOLAS. *Geometric Greece: 900-700 Bc*. Psychology Press, 2003.
- CORR CHARLES A., NABE CLYDE M. PH.D., CORR DONNA M. *Death & Dying, Life & Living*. Wadsworth, Belmont, 2009.
- COSER MATTIA. *Le figure del limite in Gisbert Greshake. Male, sofferenza e morte*. Tangram Ediz. Scientifiche, Trento, 2010.
- COWLING CHARLES. *The Good Funeral Guide: Everything you need to know – Everything you need to do*. Continuum international publishing group Ltd., London – New York, 2010.

- DAVIES JON. *Death burial and rebirth in religions of Antiquity*. Routledge, London, 1999.
- DE MARTINO ERNESTO. *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Bollati Boringhieri, Torino, 2008.
- DE MARTINO ERNESTO. *Sud e magia*. Feltrinelli, Milano, 2002.
- DICKENSON DONNA, SAMSON KATZ JEANNE, JOHNSON MALCOM. *Death, dying and bereavement*. Sage Publications Ltd, London, 2004.
- DUBRUCK EDELGARD E., GUSICK BARBARA I. *Death and dying in the Middle Ages*. Peter Lang, 1999.
- ELIADE MIRCEA. *Storia delle credenze e delle idee religiose. I. Dall'età della pietra ai misteri eleusini*. Sansoni Editore, Milano, 1996.
- ELIAS NORBERT. *La solitudine del morente*. Il Mulino, Bologna, 1985.
- ESCHILO. *Oresteia*. Bur, Milano, 1995.
- FEIFEL HERMAN. *The meaning of death*. Blakiston Division, McGraw-Hill, 1959.
- FORNERO GIOVANNI. *Bioetica cattolica e bioetica laica*. Mondadori, Milano, 2009.
- FOUCAULT MICHEL. *Bisogna difendere la società*. Feltrinelli, Milano, 2009.
- FULTON ROBERT. *Death and dying: challenge and change*. Addison-Wesley Pub. Co., 1978.
- GARLAND ROBERT. *The greek way of death*. Cornell University Press, 2001.
- GEARY PATRICK J. *Living with the dead in the middle ages*. Cornell University Press, 1994.

- GIRLANDA A. ET AL. (A CURA DI). *La Bibbia*. Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1986.
- GLASER BARNEY G., STRAUSS ANSELM L. *Awareness of dying*. Transaction Publishers, New Jersey, 2005.
- GORER GEOFFREY. *Death, grief, and mourning*. Doubleday, 1965.
- GORER GEOFFREY. *The pornography of Death*. In: Studi Tanatologici, No. I, 2005.
- HICK JOHN H. *Death & eternal life*. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1994.
- HOLST-WARHAFT. *Dangerous voices: women's laments and greek literature*. Taylor & Francis e-Library, 2005.
- HUGHES RICHARD A. *Lament, death, and destiny*. Peter Lang Publishing Inc, 2004.
- HUIZINGA JOHAN. *L'autunno del medioevo*. Newton & Compton, Roma, 2007.
- HUIZINGA JOHAN. *Morte e religione del medioevo*. Bur, Milano, 2009.
- INFANTES VÍCTOR. *Las danzas de la muerte. Génesis y desarrollo de un género medieval*. Ediciones Universidad de Salamanca, 1997.
- JACKSON CHARLES O. *Passing: the vision of death in America*. Greenwood Press, 1977.
- JANKÉLÉVITCH VLADIMIR. *La mort*. Flammarion, Paris, 1977.
- JANKÉLÉVITCH VLADIMIR. *Pensare la morte?* Raffaello Cortina, Milano, 1995.
- KASTENBAUM ROBERT. *Death, society, and human experience*. Allyn and Bacon, 1998.

- KÜBLER-ROSS ELISABETH. *Death: the final stage of growth*. Touchstone edition, 1986.
- KÜBLER-ROSS ELISABETH. *On death and dying*. Taylor & Francis e-Library, 2005.
- KURTZ DONNA C., BOARDMAN JOHN. *Greek burial customs*. Cornell University Press, 1971.
- LADERMAN GARY. *Rest in peace: a cultural history of death and the funeral home in twentieth-century America*. Oxford University Press, 2003.
- LE GOFF JACQUES. *Il cielo sceso in terra. Le radici medievali dell'Europa*. Laterza, Roma-Bari, 2010.
- LE GOFF JACQUES. *La nascita del Purgatorio*. Einaudi, Torino, 1996.
- LEE REUEL P. *Burial customs, ancient and modern*. The Arya company, 1929.
- LITZINGER JOHN C. *Know your mortician: an inside view of funeral profession*. Exposition Press, 1963.
- LOFLAND LYN H. *Toward a sociology of death and dying*. Sage Publications, 1976.
- LORAUX NICOLE, SHERIDAN ALAN. *The invention of Athens: the funeral oration in the classical city*. Zone books, 2006.
- LUCIANO DI SAMOSATA. *De Luctu*, 24. In: Luciano di Samosata. *Tutti gli scritti*. Bompiani, Milano, 2007.
- MANCINA CLAUDIA. *La laicità al tempo della bioetica*. Il Mulino, Bologna, 2009.
- MARCHESINI ROBERTO. *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umana*. Dedalo, Bari, 2009.

- MASSA CARLO. *Tutto me stesso prima di morire. Note dalla malattia*. Servitium, Troina (EN), 2008.
- MELCHIORRE VIRGILIO. *Al di là dell'Ultimo: filosofie della morte e filosofie della vita*. Vita e pensiero, Milano, 1998.
- METCALF PETER, HUNTINGTON RICHAD. *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual*. Cambridge university press, 1991.
- MIRTO MARIA SERENA. *La morte nel mondo greco: da Omero all'età classica*. Carocci, Roma, 2007.
- MITFORD JESSICA. *The American way of death..* Simon and Schuster, 1978.
- MORIN EDGAR. *L'uomo e la morte*. Meltemi, Roma, 2002.
- MORRIS IAN. *Burial and ancient society: the rise of the Greek city-state*. Cambridge University Press, 1990.
- OMERO. *Iliade*. Bur, Milano, 1999.
- OMERO. *Odissea*. Bur, Milano, 2010.
- PAXTON FREDERICK S. *Christianizing Death: The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*. Cornell University Press, 1996.
- PERSSON NILSSON MARTIN. *Greek popular religion*. Columbia University Press, 1947.
- PIERREPONT GRAVES FRANK. *The burial customs of the ancient Greeks*. Read Books Design, 2009.
- PINKUS LUCIO, FILIBERTI ANTONIO (A CURA DI). *La qualità della morte*. Franco Angeli, Milano, 2004.
- PLATONE. *La Repubblica*. Bur, Milano, 1999.
- PLATONE. *Le leggi*. Bur, Milano, 2005.

- PLUTARCO. *Vite parallele: Solone. Publicola*. Bur, Milano, 1994.
- POGUE HARRISON ROBERT. *Il dominio dei morti*. Fazi editore, Roma, 2004.
- RINALDI LUIGI (A CURA DI). *Lirici greci e inni omerici*. &MyBook, 2009.
- ROHDE ERWIN. *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks*. Routledge, London, 1925.
- ROLLER LYNN E. *Funeral games in greek literature, art, and life*. University of Pennsylvania, 1977.
- ROVATTI PIER ALDO. *Note sulla medicalizzazione della vita*. In: Aut aut, Vol. 340, 2008.
- RUSSELL BERTRAND. *L'impatto della scienza sulla società*. Newton & Cmpton, Roma, 2005.
- SCHERER GEORG. *Il problema della morte nella filosofia*. Editrice Queriniana, Brescia, 1995.
- SCHWEITZER BERNHARD. *Greek geometric art*. Phaidon, 1971.
- SEVERINO EMANUELE. *Il destino della tecnica*. Bur, Milano, 2009.
- SFEZ LUCIEN. *Il sogno biotecnologico*. Mondadori, Milano, 2002.
- SIMÓN FRANCISCO MARCO, PINA POLO FRANCISCO, REMESAL RODRÍGUEZ JOSÉ (EDS.) *Formae mortis: el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*. Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona, 2009.
- SOFOCLE. *Antigone*. Einaudi, Torino, 2007.
- SOURVINOU-INWOOD CHRISTINE. *"Reading" Greek death: to the end of the classical period*. Oxford University press, 1996.
- STANCATI SERGIO TOMMASO. *Escatologia, morte e risurrezione*. Edizioni domenicane italiane, 2006.

- STEIN CHARLES. *Persephone unveiled: seeing the goddess and freeing your soul*. North Atlantic Books, Barkeley, 2006.
- STILWELL GARY A, PHD, STILWELL GARY A, HD . *Afterlife*. I-Universe, 2005.
- SUDNOW DAVID. *Passing on: the social organization of dying*. Prentice-Hall, 1967.
- TENENTI ALBERTO. *La vita e la morte attraverso l'arte del XV secolo*. ESI, Napoli, 1996.
- THOMAS LOUIS-VINCENT. *Morte e potere*. Lindau, Torino, 2006.
- TUCIDIDE. *Le Storie*. UTET, Torino, 2005.
- VAN GENNEP ARNOLD. *The rites of passage*. Routledge, London, 1977.
- VERMEULE EMILY. *Aspects of death in early Greek art and poetry*. Unversity of California Press, 1979.
- VERNANT JEAN-PIERRE (A CURA DI). *L'uomo greco*. Laterza, Roma-Bari, 1991.
- VERNANT JEAN-PIERRE. *L'individuo, la morte, l'amore*. Raffaello Cortina, Milano, 2000.
- VERNANT JEAN-PIERRE. *L'universo, gli dei, gli uomini*. Einaudi, Torino, 2001.
- VINZENT MARKUS. *Christ's Resurrection in Early Christianity: And the Making of the New Testament*. Ashgate publising Ltd, Englad-USA, 2011.
- VOGT CHRISTOPHER P, PH.D. *Patience, compassion, hope, and the Christian art of dying well*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Oxford, 2004.
- VOVELLE MICHEL. *La morte e l'Occidente*. Laterza, Roma-Bari, 1983.

WEBSTER ROBERT D. *Does this mean you'll see me naked?: A funeral director reflects on 30 years of serving the living and the deceased.* AuthorHouse, 2007.

ZANATTA MARCELLO. *Immagini della morte in Omero.* In: ROBERTO BONDI. *Homo moriens: ermeneutiche della morte da Omero a oggi.* Pellegrini, 2006.