

ETUDES THANATOLOGIQUES
STUDI TANATOLOGICI
THANATOLOGICAL STUDIES

1-2



Strumenti | Nuova serie

STUDI TANATOLOGICI – THANATOLOGICAL
STUDIES – ETUDES THANATOLOGIQUES

n.s.

Numero – Number – Numéro 1-2 (2022-23)

Tutti i diritti riservati
© 2024 Fondazione Ariodante Fabretti ONLUS
Corso F. Turati, 11/C – 10128 Torino (Italia)
www.fondazionefabretti.it

ISSN 3035-4404
ISBN 9788832028232

È vietata la riproduzione non autorizzata, anche parziale o a uso interno e didattico con qualsiasi mezzo effettuata

Realizzazione editoriale: Lexis, via Carlo Alberto 55, 10123 Torino

STUDI TANATOLOGICI
THANATOLOGICAL STUDIES
ETUDES THANATOLOGIQUES

Direttore editoriale / Editor / Directeur
Ana Cristina Vargas

Comitato scientifico / Advisory Board / Comité scientifique
Roberto Beneduce, Oscar Bertetto, Oddone Camerana,
Enrico Cazzaniga, David Clark, Fulvio Conti, Giorgio Cosmacini,
Douglas J. Davies, Giorgio Di Mola, Gian Giuseppe Filippi,
Marco Marzano, Tobie Nathan, Claudia Pancino,
Alessandro Pastore, Ernestina Pellegrini, Adriano Prosperi,
Francesco Remotti, Ines Testoni, Grazia Tomasi, Georges Vigarello,
Michel Vovelle, Tony Walter

Comitato di redazione / Editorial Board / Comité de rédaction
Carlo Capello, Javier Gonzales Diez, Annalisa Grandi, Alessandro Gusman

Segretario di redazione / Editorial Assistant / Secrétaire de rédaction
Luca Prestia

INDICE / CONTENTS / TABLE

- 9 Editoriale
 di *Nicoletta Bosco e Ana Cristina Vargas*
- Studi e ricerche
- 15 Fine vita in età pediatrica. Riflessioni e emozioni degli operatori sanitari
 di *Lucia Landolfi e Giuseppina Moccia*
- 40 Fear of contagion, Supervisor Support, Safety Climate and Job Satisfaction in Cemetery Workers during COVID-19
 Annalisa Grandi & Lara Colombo
- 55 Il lutto per suicidio: un approccio interpretativo all'esperienza dei sopravvissuti al suicidio di persone care
 di *Deborah Fraccaro e Domenico Tosini*
- 76 Morire bene con il sostegno di Buddha: compassione, meditazione e cure palliative
 di *Sabina Spada*
- 100 The Good Death of Paula of Miyako (c.1552-1570). The Religious and Emotional Practices of Dying in Christian Japan
 Linda Zampol D'Ortia
- 125 Corpi vetrificati: l'immortalità laica dei cadaveri e la letteratura sui cimiteri del Settecento in Pierre Giraud
 di *Simona Pedicini*

Riflessioni

- 149 “Neanche i morti saranno al sicuro”. Vampiri, zombi e coscienza di classe
di *Carlo Capello*
- 171 Cosa provano le mucche quando osservano una compagna morta? Breve introduzione alla Tanatologia Evoluzionistica
di *Luca Campione*
- 191 *Abstracts*

Editoriale

di *Nicoletta Bosco e Ana Cristina Vargas*

Come anticipato in apertura dell'ultimo numero della rivista (undicesimo della prima serie), nuovi scenari e processi sociali e politici in rapida trasformazione a livello globale sollecitano la necessità di aggiornare i nostri modi di osservare e di riflettere sulla realtà che ci circonda e di riattualizzare contestualmente i contenuti delle nostre riflessioni, aumentando le prospettive che ne consentono l'osservazione, nonché l'attenzione per gli strumenti metodologici per aumentarne la comprensione. Tra questo variabile insieme di eventi e circostanze, alcuni più altri, stanno contribuendo – direttamente o indirettamente – a mettere alla prova i nostri sguardi sulle esperienze, le concezioni e i vissuti relativi alla nostra mortalità: la guerra – in primis – che sta attraversando contesti a noi spazialmente o politicamente vicini, ci interroga sull'aumento delle diseguaglianze anche di fronte alla morte e su quali siano quelle che siamo disposti a vedere così come il rischio di nuove potenziali epidemie di cui abbiamo percepito la materialità dopo la pandemia Covid che ci interroga sulla sostenibilità dei sistemi preposti alla cura e ancora, le nuove possibili declinazioni di rappresentazioni e credenze sulla ritualità e la morte e dei legami che intratteniamo con altri viventi non umani e più in generale con l'ambiente che ci circonda, anche legate alla disponibilità di nuove forme di relazione mediata indotte dalle trasformazioni tecnologiche che accompagnano in forme più o meno consapevoli molti ambiti legati alle pratiche di cura e al sostegno delle persone.

Parallelamente, forse proprio come reazione alla solitudine e il vuoto che abbiamo collettivamente sperimentato durante il Covid, oggi stiamo assistendo a un nuovo fermento sociale intorno al tema del fine

vita. Le occasioni pubbliche di confronto sul tema si sono moltiplicate e questo rinnovato interesse si riscontra anche sul piano della ricerca.

Gli studi che proponiamo in questo numero si sviluppano dunque in uno scenario caratterizzato dall'eterogeneità, dalla frammentazione e dalla complessità. Tanto più gli eventi interrogano la nostra capacità e le nostre categorie analitiche, oltre alle pratiche di chi lavora a ridosso della cura e del fine vita, tanto più i contributi alla riflessione richiedono il coinvolgimento di un insieme plurale di discipline per aumentare l'osservazione e la comprensione delle diverse sfaccettature che accompagnano le trasformazioni in atto.

Questo numero doppio della rivista, primo della nuova serie, si propone come ponte per iniziare ad ampliare le riflessioni a ridosso della morte e del morire e delle più generali circostanze a questa collegate che saranno ulteriormente ampliate nei prossimi numeri. Seppure dunque ancora in una forma non definitiva, i contenuti di questo numero aprono su diversi ambiti nella direzione di aprire ambiti e contenuti.

Sono in particolare due gli ambiti che compongono il puzzle dei contributi che qui presentiamo.

Un primo filone che trova spazio in questo numero indaga l'esperienza di chi si trova a confrontarsi in modo diretto con il fine vita, o a partire dal proprio ruolo come operatore e operatrice, oppure come superstita. alle differenze nelle percezioni di morti percepite come "anomale", come avviene nel caso del suicidio.

Lucia Landolfi e Giuseppina Moccia, nel saggio *Fine vita in età pediatrica. Riflessioni e emozioni degli operatori sanitari*, approfondiscono la prospettiva di chi affronta l'assistenza e la cura dei minori e delle loro famiglie di fronte alla inguaribilità, indagando gli interventi di supporto per preservare la migliore qualità di vita possibile a bambini/e in condizioni di terminalità e alle loro famiglie. Dai risultati emerge l'importanza del lavoro emotivo svolto dagli operatori sanitari nelle cure palliative pediatriche coinvolti attivamente nella vita quotidiana delle famiglie assistite, nonché la necessità di sensibilizzare al valore delle cure palliative pediatriche.

Annalisa Grandi e Lara Colombo, nel saggio *Fear of contagion, Supervisor Support, Safety Climate and Job Satisfaction in Cemetery*

Workers during COVID-19, si soffermano – attraverso un approccio quantitativo – sull’analisi delle condizioni anche emozionali di un diverso tipo di figure professionali che gode di un assai precario riconoscimento sociale – gli operatori funebri – che nel periodo pandemico hanno dovuto fronteggiare l’aumento esponenziale della mortalità, spesso in assenza di adeguati supporti che laddove presenti hanno evidenziato una maggiore capacità di affrontare quanto stava accadendo.

Infine, Deborah Fraccaro e Domenico Tosini si concentrano sui processi di costruzione di senso messi in atto dai sopravvissuti al suicidio di persone care, soffermandosi in particolare sull’esperienza dei genitori che hanno perso un figlio in seguito ad un atto anticonservativo. Per gli autori, lo sforzo di cercare spiegazioni al gesto suicidario ha a che fare con due dimensioni. La prima consiste nel faticoso tentativo di conciliare la memoria positiva del defunto con la profonda angoscia che suscita la morte volontaria. La seconda, invece, è collegata all’identità dei sopravvissuti che, soverchiati dai sensi di colpa, devono percorrere il lungo e faticoso processo di accettazione del limite, per poter riscrivere la propria storia non come fallimento ma come possibilità di crescita post-traumatica.

Il secondo filone è relativo alle rappresentazioni della morte nella loro variabilità culturale, storica e geografica.

Sabina Spada, nel contributo dal titolo *Morire bene con il sostegno di Buddha: compassione, meditazione e cure palliative*, approfondisce la concezione della morte e del processo del morire propria del buddismo tibetano per spostarsi poi dall’“altrove” alla nostra realtà e alle risorse che questa filosofia può offrire a chi ha il ruolo di accompagnare i morenti nelle ultime fasi. Spada sottolinea come la capacità di ascolto profondo, la presenza non giudicante, la compassione e la meditazione (in particolare la Mindfulness) siano sempre più spesso considerati strumenti essenziali nell’accompagnamento spirituale e laico di chi si avvicina alla fine della vita.

Segue il saggio di Linda Zampol D’Ortia, *The Good Death of Paula of Miyako (c.1552-1570). The Religious and Emotional Practices of Dying in Christian Japan*, nel quale vengono messe a tema le contaminazioni tra diverse tradizioni del sedicesimo e diciassettesimo secolo per la

definizione delle pratiche della buona morte, a partire dal caso di studio della morte di una giovane donna di Miyako (Kyoto) con l'obiettivo di analizzare come le tradizioni europee vennero adattate al contesto giapponese e l'influenza che su di esse ebbe il Buddhismo.

Infine, Simona Pedicini, attraverso un'indagine d'archivio, ci proietta nella Francia illuminista, un periodo storico caratterizzato dal tentativo di demistificare la morte, per vederla non più nella sua accezione macabra o religiosa, ma come un fenomeno naturale che poteva essere compreso e combattuto con le armi dell'igiene e della scienza. L'autrice si sofferma in particolare su un concorso bandito nel 1800 dall'Institut de France, per volontà di Luciano Bonaparte, sulle cerimonie e le regole da adottare in occasione dei funerali. Una fra le proposte include la vetrificazione dei cadaveri per farne medaglioni da donare ai vivi, e preservare così una memoria del defunto. Per quanto stravagante e mai attuato, questo progetto testimonia una rivoluzione culturale nella rappresentazione della morte: non c'è nessuna menzione all'anima immortale, nessun collegamento con la risurrezione della carne, nessun rispetto sacrale del cadavere. Piuttosto il corpo è materia che, grazie alla scienza, può trasformarsi in una via per raggiungere un'immortalità laica.

Chiudono il numero due riflessioni che offrono spunti su due ambiti inediti. Nella prima, Carlo Cappello in *Neanche i morti saranno al sicuro*. *Vampiri, zombi e coscienza di classe*, ci accompagna ad osservare il legame antropologico tra il variare delle rappresentazioni, in particolare nel passaggio dal predominio del vampiro a quello degli zombi, e le dinamiche macro legate al declino della coscienza di classe e del concetto stesso di classe sociale, legandole al predominio dell'ideologia neoliberista al timore della povertà squalificante che si incarna nei corpi terrificanti dei morti viventi.

Nella seconda riflessione dal titolo *Cosa provano le mucche quando osservano una compagna morta?*

Studi e ricerche

Fine vita in età pediatrica. Riflessioni e emozioni degli operatori sanitari

di *Lucia Landolfi* e *Giuseppina Moccia*

Università degli Studi di Salerno

Abstract

Il lavoro intende esplorare l'assistenza e la cura del bambino/a che vive nella complessità della sua inguaribilità, unitamente ai familiari, ponendo l'accento sulle prospettive degli operatori sanitari impegnati in questo contesto (Cersosimo & Moccia, 2024). L'obiettivo della ricerca è volto a rilevare come possono essere ottimizzati gli interventi di supporto per garantire una migliore qualità di vita a bambini/e malati terminali e alle loro famiglie. Dai risultati emerge l'importanza del lavoro emotivo svolto dagli operatori sanitari nelle cure palliative pediatriche coinvolti attivamente nella vita quotidiana delle famiglie assistite, nonché la necessità di sensibilizzare al valore delle cure palliative pediatriche. Attraverso una socializzazione alla morte sensibile e rispettosa e fornendo supporto alle famiglie durante la malattia e il fine vita del proprio figlio/a, gli hospice pediatrici si configurano come luoghi che, più del domicilio, garantiscono un accompagnamento dell'accompagnamento rispettoso e dignitoso del paziente pediatrico terminale.

Parole chiave

fine vita, cure palliative pediatriche, hospice, assistenza multidimensionale

1. *Introduzione*

Nella prefazione di *The Awareness of Dying* (1965), Glaser e Strauss affrontano il tema della necessità di informare i bambini con malattie incurabili, citando un articolo del *New York Times* intitolato "Very Ill Children Told of Disease". Questa affermazione suscita riflessioni ambivalenti sulla protezione dell'infanzia, mettendo in evidenza la tensione tra il diritto del bambino di essere informato sulla propria condizione terminale e la difficoltà morale di comunicare una diagnosi fatale quando l'"ordine naturale" della vita sembra spezzarsi, rendendo necessarie le cure palliative pediatriche (Vargas, 2023). Ordine naturale

della vita costituitosi a partire dalla seconda metà del XIX secolo, quando l'alto tasso di mortalità infantile e le strategie compensatorie adottate dalle famiglie vennero progressivamente soppiantate dal crescente successo della sopravvivenza infantile (Reher et al., 2017), trasformando la morte di un bambino da evento biologicamente previsto a fatto raro e inaspettato, poiché l'infanzia è ora percepita come la fase più lontana dall'esperienza della morte (Laslett, 1987; 1989). Pertanto, nella società odierna, caratterizzata dall'aumento dell'aspettativa di vita influenzata dal progresso scientifico e tecnologico, emerge l'urgenza di studiare come viene gestita la preparazione alla fine della vita quando lo sviluppo umano si arresta nella fase infantile. È cruciale analizzare le modalità con cui la società e le organizzazioni specializzate nelle cure palliative affrontano la morte di bambini affetti da malattie incurabili, concentrandosi sull'interazione tra famiglie, professionisti sanitari e strutture specializzate.

Le cure palliative mirano a prevenire e alleviare la sofferenza attraverso diagnosi precoce, valutazioni accurate e il trattamento del dolore e di altri problemi fisici, psicosociali o spirituali considerando la morte come un processo naturale da non accelerare né ritardare (OMS, 1998; 2023). Applicabili fin dalle prime fasi della malattia e in concomitanza con altre terapie volte a prolungare la vita, come la chemioterapia o la radioterapia, le cure palliative offrono un sistema di supporto sia per il paziente sia per la famiglia. Tuttavia, i bambini con patologie non oncologiche accedono raramente tali programmi, a causa della variabilità clinica, della bassa numerosità e dell'elevata complessità assistenziale (Benini et al., 2012; Jankovic et al., 2019; Benini & Orzalesi. 2021). La candidabilità alle cure palliative pediatriche richiede infatti la valutazione dell'eterogeneità dei pazienti in termini di tipo di patologia, prevalenza, età di insorgenza, prognosi, tempistiche e intensità degli interventi, nonché bisogni fisici, spirituali, comunicativi e sociali (Scarani, 2021). Nel caso specifico dei pazienti pediatriche, le cure palliative sono indicate per i minori che necessitano di trattamenti specifici in diverse condizioni, tra cui: minori con malattie oncologiche per cui le terapie causali si sono rivelate inefficaci; minori affetti da patologie in cui la morte precoce è inevitabile, per i quali l'obiettivo delle cure è garantire una buona qualità della vita; minori con patologie progressive che necessitano esclusivamente di trattamenti palliativi a lungo termine; e infine, minori con patologie

irreversibili, seppur non progressive, che presentano gravi disabilità e un'alta probabilità di morte prematura (ivi, 2021).

Si stima che a livello globale vi siano oltre 20 milioni di bambini che necessitano di cure palliative, e di questi 8 milioni necessitano di cure palliative specialistiche (ivi, 2021). Due ricerche effettuate nel 2017 (Knaul et al., 2017 citato in Scarani, 2021; Connor et al., 2017 citato in Scarani, 2021) hanno stimato, rispettivamente, un bisogno di cure palliative pediatriche per oltre 5,3 milioni nella popolazione mondiale 0-14 anni, e per oltre 21 milioni (di cui 8 milioni con necessità di cure palliative specialistiche) nella popolazione 0-19 anni, inoltre la grande maggioranza di questi bambini non riceve le cure necessarie: in oltre il 65% dei paesi manca completamente una rete di cure palliative pediatriche (Scarani, 2021).

In Italia, si stima che circa 35mila bambini siano eleggibili per le cure palliative pediatriche, un numero in aumento del 5% annuo (Benini & Orzalesi, 2021; Benini et al., 2024). Tuttavia, nonostante i benefici di queste cure, come il miglioramento della qualità della vita, la gestione dei sintomi e il supporto emotivo, molti bambini vi accedono solo nelle fasi avanzate della malattia, spesso a causa delle difficoltà emotive delle famiglie nell'affrontare la morte (Cersosimo & Moccia, 2024; Salins et al., 2022). Sebbene il diritto alle cure palliative pediatriche sia garantito, con la previsione di almeno un hospice pediatrico per regione¹ e l'erogazione di cure domiciliari², attualmente in Italia sono operativi solo 8 hospice pediatriche, per un totale di poco più di 30 posti, mentre altri 6 sono in fase di costruzione (Quotidiano Sanità, 2024).

In virtù di queste considerazioni, e dei dati che evidenziano l'urgenza di potenziare le cure palliative pediatriche a livello nazionale, il presente lavoro di ricerca si propone di esplorare in profondità le esperienze e le percezioni di coloro che quotidianamente si confrontano con la realtà delle cure palliative pediatriche. L'obiettivo è individuare

¹ Legge 15 marzo 2010, n. 38. Disposizioni per garantire l'accesso alle cure palliative e alla terapia del dolore (GU Serie Generale n.65 del 19-03-2010), in vigore dal 03/04/2010.

² D.P.C.M. 12 gennaio 2017. Definizione e aggiornamento dei livelli essenziali di assistenza, art.1, com.7, del D.Lgs 30 dicembre 1992, n. 502 (GU Serie Generale n.65 del 18-03-2017-Suppl. Ordinario n.15).

percorsi e strategie che migliorino la qualità della vita dei bambini con malattie terminali, alleviando il dolore e permettendo loro di vivere con dignità, anche di fronte a una prospettiva di vita limitata. Il contesto, la metodologia e le modalità di analisi della ricerca di seguito riportati sono quelli di un lavoro più ampio parte del quale già pubblicato in un precedente lavoro (Cersosimo & Moccia, 2024, pp. 104-106). Tuttavia, i risultati presentati in questo paper sono di prima elaborazione.

2. Contesto della ricerca: la realtà dell'hospice di Eboli

La ricerca è stata condotta presso l'hospice "Il Giardino dei Girasoli" di Eboli, Distretto 64 dell'Asl Salerno, individuato come contesto privilegiato in virtù delle sue peculiarità organizzative e assistenziali. Dal 2007, l'hospice accoglie pazienti con patologie croniche degenerative, oncologiche e non, non più guaribili, anche con una aspettativa di vita prolungata, fornendo un'assistenza integrata all'assistenza domiciliare e alla rete delle cure palliative. Inoltre, l'hospice si occupa anche di bambini fragili con alta complessità di gestione, offrendo prestazioni anche a domicilio. Servizi di alta complessità sono garantiti attraverso l'integrazione Ospedale-Territorio e in applicazione del Piano Nazionale delle Cronicità, grazie alla collaborazione con l'AORN Santobono-Pausilipon e i servizi di telemedicina volti a garantire il miglioramento di percorsi di domiciliatura di bambini affetti da patologie oncologiche e non oncologiche.

3. Metodologia della ricerca e descrizione del campione³

La ricerca ha previsto l'impiego della tecnica qualitativa del focus group, creata e implementata per la prima volta da Herta Herzog (Gjergji, 2023; 2022). La scelta del focus group, nella continuità intellettuale che rappresenta con le interviste focalizzate (Herzog, 1944; Merton &

³ Il lavoro che stiamo presentando è inedito. Tuttavia, la metodologia e il campione sono parte di un lavoro più ampio (Cersosimo & Moccia, 2024).

Kendall, 1946; Merton et al., 1956; Merton, 1987), è stata orientata dalla possibilità di rivolgersi a un gruppo sociologicamente inteso, comprendendo interazioni che avvengono all'interno dell'hospice tra il personale che prende in carico il paziente pediatrico e la sua famiglia. Tale tecnica ha consentito di evidenziare non solo "cosa" viene detto, ma anche "come" è stato detto, permettendo di osservare dinamiche interattive tra i partecipanti (Morgan, 2010). Sebbene l'uso dei focus group presenti alcuni limiti – soprattutto in quanto è strutturato attorno agli interessi dei ricercatori e coinvolge partecipanti selezionati, il che può introdurre un margine di incertezza sull'accuratezza dei dati raccolti – tale limitazione è condivisa da molte tecniche di ricerca qualitativa che prevedono un intervento diretto del ricercatore (Morgan, 1996).

L'équipe dell'hospice di Eboli è stata utilizzata come vero e proprio "strumento di ricerca sociale" (Colombo, 1997 p. 215) per rispondere ai bisogni conoscitivi locali, affinché i processi decisionali e le informazioni condivise fossero volte alla trasparenza. I partecipanti ai focus group sono stati selezionati a partire dalla pianta organica degli operatori socio-sanitari che lavorano presso l'hospice di Eboli. Informati adeguatamente sugli obiettivi della ricerca, sui vincoli deontologici legati all'anonimato e alla registrazione, hanno accettato volontariamente di partecipare firmando il consenso informato. I 36 partecipanti sono stati suddivisi in 6 gruppi di discussione, stratificati in base a età, genere e ruolo professionale come si può vedere nella tabella 1 alla pagina seguente. Inoltre, secondo l'organigramma dell'hospice, il target di pazienti a cui è rivolta l'assistenza dei 36 partecipanti ai focus group è così suddivisa: 16 operatori lavorano esclusivamente con i pazienti presenti nella struttura (H), 10 si occupano sia dell'assistenza territoriale che di quella in hospice (T/H), 4 forniscono assistenza domiciliare a pazienti adulti (T/A), 4 si dedicano esclusivamente ai bambini fragili (Bambini), e 2 operatori combinano l'assistenza ai bambini con quella fornita nell'hospice (Bambini/H).

I focus group sono stati condotti da un moderatore e due ricercatrici, le quali hanno utilizzato una griglia di osservazione per annotare sistematicamente le dinamiche interattive e fornire dati contestualizzati utili all'analisi delle interazioni all'interno dei gruppi formati. I 6 focus group sono stati condotti seguendo le due fasi definite da Morgan (2012) con un approccio interazionista: la prima fase di "condivisione e confronto"

Ruolo professionale	Sesso	Età	Attività assistenziale	Focus
Farmacista	M	29	T/H	1
Infermiere	M	33	T/A	1
Infermiere	F	37	Bambini	1
Infermiere	F	37	H	1
Psicologo Sp. Ambulatoriale	F	49	T/H	1
Fisioterapista	F	55	H	1
Medico Anestesista	F	59	H	1
Oss	F	64	H	1
Oss	F	27	H	2
Infermiere	F	29	Bambini	2
Oss	M	39	H	2
Medico Anestesista	F	40	T/H	2
Infermiere	M	59	T/A	2
Farmacista	F	27	T/H	3
Psicologo	M	29	H	3
Infermiere	M	37	Bambini	3
Infermiere	F	42	H	3
Medico Internista	F	50	T/H	3
Medico Anestesista	M	62	T/H	3
Infermiere	F	42	H	4
Fisioterapista	M	32	T/H	4
Infermiere	F	34	Bambini/H	4
Infermiere	M	48	T A	4
Infermiere	F	50	H	4
Medico Anestesista	M	58	T/H	4
Oss	F	26	H	5
Infermiere	M	27	Bambini/H	5
Psicologo	F	33	H	5
Infermiere	F	38	Bambini	5
Medico 118	F	39	H	5
Medico Continuità Assistenziale	F	68	H	5
Psicologo	F	30	T	6
Infermiere	M	36	T/A	6
Assistente sociale	F	38	T/H	6
Medico Continuità Assistenziale	F	60	H	6
Medico 118	M	67	T/H	6

Tab. 1 Descrizione dei partecipanti ai focus group (cfr. Cersosimo & Moccia, 2024, p. 105).

e la seconda fase di “organizzazione e concettualizzazione”. La prima fase ha previsto la condivisione di significati intorno ai temi di interesse e ha facilitato il coinvolgimento nella discussione, mentre il confronto ha permesso ai partecipanti di differenziarsi nelle opinioni, espandendo il contenuto della conversazione. La condivisione dei significati è stata fondamentale per la fase di concettualizzazione, avvenuta utilizzando un approccio “imbuto invertito” per passare da domande strutturate a domande meno strutturate, così da organizzare concettualmente temi non previsti inizialmente (Morgan, 2012, p. 172).

4. Analisi e risultati della ricerca

I focus group sono stati trascritti e sottoposti ad analisi tematica (Braun & Clarke, 2006) utilizzando il software NVivo 11. Attraverso il processo di codifica aperta (Strauss, 1987), sono state individuate sei categorie principali, ognuna delle quali articolata in diverse sottocategorie, come riportato nella tabella 2. Queste categorie rappresentano le aree tematiche più significative emerse dalle discussioni, e offrono una panoramica strutturata delle percezioni e delle esperienze espresse dai partecipanti.

Nella sezione successiva verranno approfondite le categorie e le relative sottocategorie che hanno fornito spunti di riflessione in relazione agli obiettivi della ricerca. Tuttavia, per ragioni di spazio, saranno riportati solo alcuni estratti, selezionati in base alla loro rilevanza per i risultati principali.

4.1. La complessità dell’assistenza ai bambini

Prendersi cura di pazienti pediatriche pone sfide significative per gli operatori sanitari, soprattutto a causa del “lavoro sentimentale”⁴ (Strauss

⁴ “Il lavoro sentimentale ha la sua origine nel fatto elementare che qualsiasi lavoro svolto con o su esseri umani potrebbe dover tenere conto della loro risposta a quel lavoro strumentale (come nel caso del lavoro medico); infatti, le loro risposte possono essere una caratteristica centrale di quel lavoro. Al contrario, quando si lavora su oggetti inanimati, sebbene il lavoro possa essere molto complesso [...], almeno la complessità non è aggravata dalle risposte dell’oggetto su cui si lavora” (Strauss et al., 1982, p. 254).

Categorie principali	Sottocategorie
La complessità dell'assistenza ai bambini	Pratiche assistenziali ai bambini
	Innaturaletza della morte in età pediatrica
	Le emozioni nell'assistenza ai bambini
Luoghi di sollievo al dolore	Assistenza ospedaliera in un ambiente protetto
	Assistenza domiciliare in un ambiente familiare
	Assistenza in hospice in un ambiente familiare protetto
Prospettive degli operatori in hospice	Ridefinizione valoriale nella transizione lavorativa all'hospice
	Consapevolezza della vita nell'accompagnamento al fine vita
	Sostegno tra operatori sanitari
Assistenza multidimensionale nelle cure palliative pediatriche	Assistenza multidisciplinare per una presa in carico olistica
	Supporto istituzionale per un'assistenza integrata
	Diffusione delle informazioni alla società civile per un accompagnamento consapevole
L'hospice nell'accompagnamento al fine vita	Sostegno psico-sociale alla rete familiare
	Preservare le relazioni sociali per il sollievo al dolore
L'hospice: interpretazioni e percezioni contraddittorie	La percezione dell'hospice per gli operatori sanitari
	La rappresentazione culturale dell'hospice

Tab. 2 Sintesi dei risultati: categorie e sottocategorie

et al., 1982; 1985) richiesto lungo la traiettoria della malattia (Glaser & Strauss, 1968). Lavorare nell'ambito delle cure palliative pediatriche richiede non solo competenze specifiche, ma soprattutto una sensibilità particolare e strategie di coping, per le quali la formazione formale spesso non prepara adeguatamente.

Infatti, le maggiori difficoltà segnalate dagli operatori di cure palliative pediatriche non attengono al lavoro clinico, bensì alla percezione della morte in età pediatrica come "innaturale". L'incongruenza tra la possibilità biologica e le attese sociali complica l'assistenza ai bambini gravemente malati. In aggiunta, il duplice ruolo di operatore sanitario

e genitore comporta una maggiore difficoltà nell'equilibrare le esigenze professionali con quelle personali e porta a una rielaborazione continua delle proprie emozioni e del proprio ruolo nel contesto della cura.

È una cosa naturale perché la persona adulta, comunque ha vissuto la sua vita, voglio dire. Per un determinato periodo ha avuto dei figli, comunque ha vissuto. Per quanto riguarda i bambini, invece comunque, per noi è più difficile da accettare come pensiero perché loro comunque vanno ad assistere bambini che hanno sei, sette anni [...] Io ho un bimbo piccolo, pensare di dover sopravvivere al bimbo è innaturale, ecco perché il carico è maggiore, non solo nel rapporto che si ha col bambino, con il paziente di età pediatrica, ma anche con i genitori poiché i genitori vivono uno stress notevole poiché sanno di dover sopravvivere al bimbo ed è una cosa che fisiologicamente è innaturale. Ecco perché magari da un punto di vista personale, io parlo per me, non mi piace. La vivo. La vivo sulla mia pelle. Il fatto di poter sopravvivere alla morte del bimbo è qualcosa che può fare impazzire, uso questo termine, potrebbe farmi impazzire. Ecco perché non mi piace avere il rapporto e assistere ai bambini piccoli. (F_4_M_48)

Vabbè l'adulto già può avere i figli, può avere la moglie e quindi può anche non dire al cento per cento com'è la situazione, però si rende conto invece, la famiglia del bambino è più complicato perché hanno frustrazione, rabbia, dolore e devono affrontare una cosa che comunque per loro è tosta. (F_2_F_29)

4.2. Luoghi di sollievo al dolore

I contesti lavorativi vissuti dagli operatori delle cure palliative pediatriche sono: ospedale, casa del paziente e/o hospice. L'ospedale, è il luogo fisico che garantisce sicurezza e risorse per la somministrazione delle cure, offrendo agli operatori un ambiente protetto e ben strutturato. La disponibilità di risorse, gli spazi dedicati, e gli orari ben definiti contribuiscono a una gestione più controllata delle emozioni e delle esigenze professionali. Tuttavia, il concetto di "consapevolezza chiusa" (Glaser & Strauss, 1965) si applica particolarmente al contesto ospedaliero, dove le condizioni strutturali e organizzative spesso impediscono al paziente di essere consapevole della propria condizione terminale. In tale ambiente, le pratiche e le politiche istituzionali non sempre prevedono le misure necessarie per gestire adeguatamente

la comunicazione riguardo alla morte imminente di un bambino terminale. Al contrario, l'assistenza domiciliare comporta l'ingresso nelle abitazioni dei pazienti, creando un contesto che, secondo quanto descritto dagli intervistati, può complicare sia gli aspetti pratici sia quelli emotivi del lavoro. L'operatore, entrando nella sfera intima e privata della famiglia, può sentirsi coinvolto e, talvolta, invadere la privacy della famiglia che cerca di proteggere la propria tranquillità nonostante la presenza del bambino malato. Spesso l'assistenza domiciliare coinvolge gli operatori in contesti di "consapevolezza di finzione reciproca" (Glaser & Strauss, 1965), in cui, nonostante la consapevolezza della gravità della situazione, sia gli operatori che i familiari tendono a mantenere una sorta di accordo implicito nel comportarsi come se il bambino fosse destinato a vivere. La finzione messa in scena dagli operatori per rispondere alle aspettative dei genitori consente di preservare un certo grado di normalità e speranza, minimizzando l'impatto emotivo della realtà terminale attraverso un comportamento che, sebbene consapevole, cerca di restituire dignità mantenendo una prospettiva ottimistica. Infine, l'hospice si configura come un ambiente di reciproca protezione per i professionisti e le famiglie in quanto gli operatori possono contare su risorse adeguate e mantenere una relazione professionale con le famiglie che, se lo desiderano, possono creare un ambiente intimo all'interno di spazi che non ricordano l'istituzione tradizionale dell'ospedale. I servizi dell'hospice garantiscono una gestione efficace del dolore e riducono la sofferenza che i pazienti potrebbero altrimenti sperimentare a casa durante i periodi in cui non sono assistiti dai professionisti (Wajid et al., 2021, p. 4). Tuttavia, pur essendo dotato di avanzati strumenti tecnici e farmaci per una gestione ottimale della cura, l'hospice non si caratterizza come un ambiente medicalizzato, ma piuttosto come uno spazio umanizzato in cui l'atmosfera di benevolenza e altruismo creata dal team assistenziale abbraccia il paziente e la sua famiglia in spazi che permettono attività quotidiane come cucinare, leggere, godersi l'aria aperta, giocare e pregare, contribuendo così a mantenere un senso di normalità e intimità. Il comportamento degli operatori sanitari all'interno dell'edificio fisico dell'hospice è influenzato dalle aspettative legate alla condizione terminale del paziente, per cui gli operatori sanitari si avvicinano ai pazienti non con l'obiettivo di prolungare la vita, ma piuttosto di

conferire uno “stile accettabile di morire” o, in altre parole, uno stile accettabile di vivere mentre si sta morendo (Glaser & Strauss, 1965).

È più un'assistenza a livello empatico, psicologico. Io venendo dal pronto soccorso, cioè, ho fatto proprio un passaggio radicale, da un'assistenza attiva, operativa, a un'assistenza più pacata, psicologica, empatica. Ho visto la differenza tra i due tipi di percorsi. (F_4_F_34)

Noi facevamo tantissime ore nella stessa famiglia, tutti giorni. Ma anche di pesantezza, perché poi si creava pesantezza a casa, perché giustamente tu vai a casa, tu stai le ore a casa di queste persone, loro non hanno più intimità, loro non riescono neanche più a dirsi una parola perché giustamente tu la senti, ci sei, neanche un litigio fra i genitori che può riguardare qualsiasi cosa. Tu stai le ore lì, quindi ci deve essere un equilibrio tra le parti perché, se tu invadi troppo il loro spazio, ci possono essere scontri anche abbastanza pesanti; quindi, ci deve essere un equilibrio. (F_2_F_29)

Qua considera che ogni paziente è come se fosse a casa, perché ogni monolocale ha il suo cucinino, il suo bagnetto e prima si cucinavano anche i pazienti. Nel 2018-19 venivo qua e sentivo odore di caffè, di lenticchie cucinate.[...] Loro devono sentirsi a casa. Che poi si fanno la chiacchiera con l'OSS, come con l'infermiera o io lo vado a visitare nel momento de giro visita, o fa fisioterapia, è proprio il contatto fisico, umano, e deve essere proprio così lo aiuta molto di più, e lo aiuta anche nella compliance della terapia generale ti aiutano tantissimo. (F_2_F_40)

4.3. Prospettive degli operatori in hospice

Seppur consci dell'incontro con la malattia e con la morte previsto dalla professione da loro scelta, rapportarsi a bambini fragili “cambia l'approccio alla vita” (F_1_F_37) dei lavoratori in hospice. I partecipanti hanno, infatti, riportato che assistere all'esperienza liminare del trapasso dalla vita alla morte in hospice ha avuto un impatto notevole nei significati che attribuiscono alla loro vita, in particolare riferiscono di aver ridefinito il valore assunto da attività di vita quotidiana. La costante esposizione alla caducità della vita li rende più consapevoli della necessità di attribuire un valore profondo agli aspetti essenziali dell'esistenza: il tempo, le relazioni, i sentimenti. Inoltre, coloro che avevano precedentemente lavorato in contesti assistenziali diversi, come

l'assistenza ospedaliera, hanno dichiarato che l'esperienza in hospice li ha portati a riorientare i loro valori e a ridurre i conflitti, considerati non più prioritari di fronte alla fragilità e fugacità della vita. Tutti concordano nel testimoniare come il lavoro nelle cure palliative abbia portato a una ridefinizione del proprio approccio alla vita, difficilmente condivisibile da chi non fa tale esperienza. Infatti, quando si tratta di cure palliative pediatriche, le relazioni professionali si trasformano in una rete solidale, indispensabile per affrontare le sfide emotive derivanti dal rapporto empatico con le famiglie dei bambini. L'instabilità emotiva che gli operatori sanitari sperimentano, soprattutto nell'assistenza domiciliare, trova un equilibrio nell'assistenza residenziale grazie al sostegno dei colleghi presenti.

Per me è stata una svolta [...] qua impari un approccio completamente diverso a un paziente terminale. Se per esempio prima per me era normale morisse in rianimazione io adesso mi incavolo se vedo una cosa del genere. Mi incavolo prima di tutto con i parenti perché non si rendono conto che quel paziente se muore, muore intubato in una rianimazione, nudo, ovviamente senza i familiari vicino e io glielo devo dire tutte le volte: ma perché scegli di venire in rianimazione se non c'è nulla da fare, quando c'è una dignità anche di supporto familiare completamente diversa che si può aver in un hospice. Ho imparato che esiste anche tutto il resto e che può funzionare, può funzionare. (F_2_F_40)

Dai più valore alla vita rapportandoti a questa realtà, anche nell'affrontare i problemi o banalità e stare nervosi nella vita quotidiana, vivere la vita più leggera. (F_3_M_29)

Cerchiamo molto di confrontarci tra colleghi. Io questa cosa la faccio. Magari parliamo di problematiche, di cose del genere, però sempre tra noi, tra colleghi. Preferisco fare una telefonata tra colleghi e non parlarne a casa. (F_5_F_38)

4.4. Assistenza multidimensionale nelle cure palliative pediatriche

Le cure palliative pediatriche si distinguono per l'approccio integrato e multidimensionale, in quanto prende in considerazione diversi aspetti fondamentali per il benessere del bambino fragile e della sua famiglia. Durante i focus group è emerso con forza che l'accompagnamento

dignitoso del paziente deve basarsi su un'assistenza che integri aspetti medici, psicologici, sociali e assistenziali. Solo attraverso un intervento coordinato su più fronti è possibile garantire un sostegno completo e mirato, adattato alle esigenze specifiche del paziente e del suo contesto familiare. Affinché questo approccio multidimensionale possa essere pienamente realizzato, è necessario coinvolgere una vasta rete di attori, sinergicamente connessi ciascuno con il proprio ruolo specifico nel processo di assistenza. In primo luogo, le interazioni all'interno dei gruppi intervistati mettono in luce sia dissonanze che conformità nell'assistenza prestata ai pazienti, a seconda delle prospettive attraverso le quali gli operatori guardano al paziente. Tali prospettive sono inevitabilmente influenzate da conoscenze pregresse, competenze, esperienze e formazioni diverse che, quando integrate, queste variabili contribuiscono a un'assistenza che non solo è multidisciplinare, ma che intreccia anche i molteplici bisogni del paziente, da quelli fisiologici, a quelli affettivi, sociali e spirituali. Gli incontri tra colleghi favoriscono lo scambio di informazioni riguardanti i compiti sentimentali, poiché il personale, oltre a discutere delle questioni tecniche legate ai pazienti, condivide osservazioni sugli atteggiamenti e sugli stati d'animo di questi ultimi, cercando, ove possibile, di individuare azioni emotivamente efficaci (Strauss et al., 1982). In secondo luogo, l'integrazione delle cure richiede il coinvolgimento di diverse istituzioni. Ospedali, centri di assistenza territoriale e servizi sociali devono collaborare attivamente per creare una rete di supporto continuativa e coordinata, garantendo la presenza di risorse e interventi adeguati sul territorio, superando le attuali mancanze di integrazione tra i vari enti. Infine, il ruolo della società civile è cruciale in quanto spesso la popolazione non è consapevole delle sfide affrontate dalle famiglie di bambini fragili né del valore di un'assistenza palliativa qualificata. Sensibilizzare la comunità può promuovere una maggiore partecipazione e supporto, contribuendo a creare un ambiente più solidale e informato.

Noi ci rapportiamo agli altri in base a quelli che sono i bisogni. Io dal mio punto di vista cerco di fare quello che posso fare data la mia preparazione. Gli infermieri tenteranno altre cose, i medici altre cose ancora. Insieme, è un circuito. (F_1_F_55)

Abbiamo organizzato come hospice un'apericena dove si parlava un po' e abbiamo invitato i medici di medicina generale... e non è venuto quasi nessuno, poca roba. Probabilmente gli oncologici dovrebbero avere un atteggiamento diverso. Dico una cosa brutta: essere sinceri [...]. Come territorio bisognerebbe sensibilizzare queste figure. (F_4_M_48)

Non basta il medico di base, perché il medico di base può anche dire vai in hospice. Poi quando esce fuori c'è sempre il parente che dice: ah l'hospice è dove vanno a morire. C'è bisogno di informazioni ministeriali, regionali. (F_4_M_32)

4.5. L'hospice nell'accompagnamento al fine vita

Le cure palliative implicano una missione non solo medica, ma anche profondamente umana, in cui aspetti tecnici, clinici e assistenziali si integrano per rispondere a bisogni che vanno oltre la dimensione biologica, abbracciando anche le esigenze psicosociali del paziente e prevedendo un'assistenza continua non solo al malato, ma anche alla sua famiglia, la quale viene accompagnata lungo il percorso della malattia e supportata nella successiva elaborazione del lutto (Della Casa, 2023). L'accompagnamento della persona malata non si riduce al solo accompagnamento verso la fine della vita, ma gli operatori dell'hospice e l'organizzazione stessa garantiscono, infatti, supporto e sostegno non solo al paziente, ma a tutte le persone a lui collegate. Pertanto, i servizi offerti non si limitano al singolo individuo, ma si estendono a tutti coloro che sono coinvolti nella sua vita, mantenendo viva la dimensione relazionale che caratterizza la vita sociale e conferendo dignità al paziente anche nelle fasi finali della sua esistenza. In questo modo, la vita non è ridotta alla mera sopravvivenza biologica, ma continua a essere pienamente inserita nella sfera sociale.

Non tutti conoscono la realtà dell'hospice soprattutto anche qui sul territorio...solo chi c'è stato cambia idea e fa conoscere la realtà e diffonde l'idea dell'accoglienza e anche della spiritualità che c'è qui e la vera assistenza e a volte a casa non c'è. (F_3_F_50)

Lì c'è stato proprio un cordone attorno alla famiglia, attorno al bambino e la bellezza è stata proprio questa: il fine vita dolce ma anche confortevole,

non è stato facile per tutti però la famiglia è stata una famiglia grande che ha poi trasformato la rabbia e il dolore in tante cose belle che sono degli aiuti umanitari, delle associazioni e quant'altro. Ecco questa è stata una delle esperienze dove la rabbia si trasforma in altro, perché cosa si fa? È disarmante la morte per tutti. (F_1_F_55)

4.6. L'hospice: interpretazioni e percezioni contraddittorie

L'hospice si configura come luogo incentrato su un'assistenza dignitosa, tale dignità deriva dalla consapevolezza e dal rispetto che gli operatori riservano ai pazienti e alle loro famiglie, instaurando rapporti di fiducia basati sulla trasparenza e sulla sincerità nella comunicazione. Fornire informazioni chiare e veritiere è essenziale per garantire il rispetto della persona in ogni fase del percorso di cura. Tuttavia, gli operatori rilevano una discrepanza tra la visione dell'hospice da parte del personale sanitario e quella percepita dalla società civile. Come si può evincere dalle testimonianze di seguito riportate termini quali "serenità, fiducia, rispetto, consapevolezza, sollievo, supporto, assenza di dolore, vita" sono le parole chiave utilizzate dagli operatori per descrivere l'hospice, evidenziando la sfida di contrastare la scarsa conoscenza da parte dei potenziali utenti e delle loro famiglie. Tale ignoranza si manifesta attraverso una comprensione tardiva, confusa o inadeguata del servizio, sovente influenzata dal livello culturale degli individui (Migala & Flick, 2019).

Dipende poi a che momento siamo nella presa in carico. Se è all'inizio noi ci mettiamo l'armatura e andiamo perché siamo sicuri che andiamo in guerra (*ride*) nel senso che siamo un po' il bersaglio. Tutta la rabbia è scaraventata contro di noi, anche se non abbiamo nemmeno detto buongiorno, perché il fatto che noi siamo presenti in casa loro siamo la manifestazione che il figlio o la figlia ha un problema e che va affrontato. Noi siamo il momento della verità. Già solo il nostro ingresso, noi siamo destabilizzanti tanto. (F_5_F_38)

Il concetto che deve passare è che in hospice non si viene solo a morire [...]. Io sono un paziente oncologico, ho una patologia oncologica, posso essere curata attivamente all'interno dell'hospice, nei miei sintomi, effetti collaterali, lo psicologo, fisioterapisti, il supporto di cui ho bisogno. (F_2_F_40)

A volte c'è ancora la cultura del silenzio, anche se viene detta la diagnosi non vengono informati correttamente. La triste realtà è che c'è una mancanza di comunicazione a tutti i livelli; quindi, quando noi andiamo anche a casa veniamo aggrediti soprattutto perché noi li rendiamo consapevoli all'inizio e poi parte la vera assistenza, cioè diventano realmente consapevoli di cosa facciamo e come possiamo aiutarli. Oggi si deve conoscere cosa significa, cosa sono le cure palliative e come trasmetterle ai pazienti e i familiari ma anche tra gli altri operatori [...] queste strutture non sono solo morte, ma invece trovano accoglienza, accompagnamento, terapia al dolore, dignità. (F_3_F_50)

5. Discussione

Nel presente studio, abbiamo dato spazio alle testimonianze degli operatori sanitari affinché emergesse il loro ruolo cruciale nella definizione di percorsi di cura efficaci nel garantire cure palliative pediatriche rispettose dei vissuti dei pazienti e delle loro famiglie. Le riflessioni di chi è quotidianamente coinvolto nella complessa gestione delle cure palliative pediatriche rappresentano non solo un mezzo per promuovere una cultura che valorizza tali cure, ma anche per farle percepire non come una rinuncia al trattamento curativo, bensì come un approccio medico orientato volto a fornire un'assistenza tecnicamente accurata e, al contempo, profondamente umana e responsabile (Della Casa, 2023). L'approccio delle cure palliative, infatti, non si limita alla ricerca del benessere fisico e alla riduzione delle sofferenze, ma integra un concetto di condivisione e relazionalità, basato sull'assunto che, anche quando non vi sono più possibilità curative disponibili, resta ancora molto da fare in termini di accompagnamento umano (Ruggiero et al., 2023). Questo approccio non sostituisce quello tradizionale, ma lo integra, offrendo una prospettiva più ampia sulle cure palliative non solo nelle fasi terminali, ma in ogni fase della vita (ivi). È in particolar modo nel caso delle cure palliative pediatriche che emerge come queste si discostino dallo stereotipo che le associa esclusivamente alla morte, bensì proprio dalle parole degli operatori sanitari che assistono pazienti in età infantile sottolineano che le cure palliative non rappresentano la fine del percorso terapeutico, quanto piuttosto uno strumento per convivere con la malattia fin dalle fasi

iniziali, garantendo un equilibrio tra la malattia e la quotidianità. Inoltre, molti bambini destinatari di cure palliative presentano difficoltà cognitive che complicano la comunicazione dei sintomi e ciò si riflette nella difficoltà di gestione dei familiari (Sourkes, 2018) che finiscono con l'identificare nelle cure acute ospedaliere la soluzione più appropriata. Tuttavia, in retrospettiva, alcune famiglie esprimono rammarico per aver scelto trattamenti intensivi nelle fasi finali della vita del bambino, portando a sensi di colpa e lutti complessi (Saad et al., 2020). A tal riguardo l'hospice, rappresenta una soluzione che cerca di conciliare la protezione del paziente con il mantenimento della sua vita sociale in tutte le sue dimensioni in quanto, oltre a garantire il supporto fisico, si impegna a preservare le relazioni interpersonali di quest'ultimo prevenendo l'isolamento sociale. Le cure palliative pediatriche, inoltre, non si limitano alla tutela del paziente, ma forniscono un sostegno fondamentale anche alla famiglia, aiutandola a gestire i sintomi della malattia e il loro passaggio al ruolo di caregiver. Ad esempio, le madri che spesso devono trascurare altri figli o interrompere il lavoro per prendersi cura del bambino malato trovano nell'hospice un alleviamento del peso di tali responsabilità, grazie a un supporto continuativo che consente ai familiari di mantenere i loro ruoli sociali e professionali. Da qui emerge l'importanza di un'adeguata formazione degli operatori, affinché siano in grado di rispondere non solo ai bisogni clinici, ma anche alle complesse dinamiche familiari e sociali che caratterizzano le cure palliative pediatriche. Come sottolineato da Lenzo et al. (2015), la partecipazione a gruppi di formazione può essere particolarmente utile, poiché facilita la socializzazione e la capacità di lavorare in team, che durante l'attività quotidiana comprende colleghi, pazienti e familiari. In particolare, i gruppi di formazione offrono un contesto per affrontare le criticità del lavoro nelle cure palliative domiciliari, fornendo agli operatori uno spazio in cui esercitarsi nella gestione della continua oscillazione tra opposti come vita e morte, impotenza e onnipotenza, vicinanza e distanza (ivi). Gli operatori devono essere preparati non solo professionalmente, ma anche emotivamente, per affrontare la morte, poiché sono loro a guidare pazienti e familiari in questo delicato percorso. È essenziale che fin dai curricula universitari vengano introdotti alle complesse dinamiche delle cure palliative pediatriche attraverso una solida formazione teorica e pratica, integrata

dal contributo delle testimonianze dirette degli operatori sanitari che operano nel campo delle cure palliative. L'efficacia delle cure palliative non può prescindere dalla tutela degli operatori stessi, come stabilito dalla Legge 38/2010, che garantisce il diritto alle cure palliative e alla terapia del dolore sottolineando la necessità di un approccio olistico, centrato non solo sui bisogni fisici del paziente, ma anche sul benessere psicologico e relazionale dell'intera équipe sanitaria. Di conseguenza, strumenti come la Supervisione e lo Staff support diventano essenziali per migliorare la qualità offerta ai pazienti e alle famiglie. In particolare, la Supervisione aiuta i professionisti a gestire lo stress emotivo, prevenire il burnout e mantenere un elevato standard di cura, creando spazi dedicati alla riflessione critica e al supporto reciproco. Lo Staff support, invece, fornisce risorse psicologiche e organizzative, come sessioni di debriefing e consulenze psicologiche, essenziali per affrontare il peso emotivo derivante dall'assistenza ai pazienti terminali. Senza queste misure, i professionisti rischiano di accumulare un carico emotivo eccessivo, che può compromettere sia la loro salute sia l'efficacia dell'assistenza. Inoltre, questo aspetto diventa ancora più rilevante se consideriamo che i bambini attraversano una fase di sviluppo in cui i processi di socializzazione sono particolarmente attivi e di conseguenza, il modo in cui viene gestita la comunicazione sulla malattia e sulla morte può avere un impatto profondo sulla loro percezione e sulla capacità di affrontare tali realtà. Dunque, diffondere informazioni chiare e consapevoli non è solo un dovere etico e professionale, bensì un richiamo alla responsabilità della società. Un tale percorso permette al bambino di continuare a esprimere la propria identità, mentre i genitori possono mantenere il loro ruolo affettivo e di sostegno, sostenuti da una rete sociale consapevole e solidale.

6. Riflessioni non conclusive

La nostra ricerca, pur non proponendo soluzioni definitive, intende suggerire interventi mirati a migliorare la qualità della vita dei pazienti pediatrici affetti da malattie terminali, alleviando il loro dolore e preservando la dignità umana. Parallelamente, riteniamo porre un forte accento sul supporto alle famiglie, tenendo conto delle risorse

disponibili e delle specifiche esigenze di chi interagisce, sia per motivi professionali che personali, con le cure palliative pediatriche. Riteniamo che sia opportuno rafforzare e perfezionare pratiche già esistenti attraverso soluzioni concrete e consapevoli per affrontare situazioni complesse e delicate, riconoscendo che la preparazione alle sfide legate alla fine della vita non può essere lasciata al caso, ma richiede una pianificazione accurata e sistematica, nel pieno rispetto della dignità della vita e della morte.

In particolare, emergono tre aree chiave di intervento. In primo luogo, riteniamo l'assoluta necessità di counseling psicologico obbligatorio e gratuito per il personale sanitario dedito alle cure palliative pediatriche: è fondamentale estendere il supporto psicologico non solo ai familiari dei pazienti, ma anche agli operatori sanitari, per aiutarli a gestire le sfide emotive e professionali del loro ruolo. Questo supporto dovrebbe essere fornito al di fuori dell'ambiente di lavoro, per favorire un'elaborazione emotiva più sana e un distacco psicologico appropriato. Infatti, implementare la Supervisione e Staff support significa quindi proteggere non solo i professionisti, ma anche la qualità del servizio offerto ai pazienti e alle loro famiglie. In secondo luogo, è necessario promuovere iniziative che sensibilizzino l'opinione pubblica sul valore delle cure palliative, sradicando i pregiudizi che vedono erroneamente l'hospice come un "luogo di morte". Attraverso campagne informative a livello nazionale, si può favorire una comprensione più profonda del ruolo dell'hospice, specialmente in ambito pediatrico, come luogo che garantisce benessere e dignità in ogni fase della vita. In questo senso, le Medical Humanities, come suggerito da Vargas (2023), possono assolvere al ruolo cruciale di diffondere la filosofia palliativista nelle varie realtà ospedaliere pediatriche che si confrontano quotidianamente con malattie gravi attraverso interventi di formazione e sensibilizzazione. Tali campagne dovrebbero raggiungere la popolazione anche quando non ha necessità immediata di cure palliative, diffondendo una consapevolezza trasversale e diffusa. È cruciale che queste iniziative siano promosse in collaborazione con diversi enti, al fine di ampliare l'impatto e favorire un cambiamento culturale. Infine, sebbene la cura domiciliare resti l'obiettivo primario per i pazienti pediatrici, riteniamo che in alcuni casi una soluzione residenziale come l'hospice possa risultare più adatta come luogo di protezione per gli operatori, il

bambino e la famiglia. Gli hospice pediatrici rappresentano, a nostro avviso, una risposta integrata ai bisogni tripartiti dei pazienti, delle famiglie e degli operatori sanitari. Offrono una gestione professionale e tecnologica dei sintomi dei bambini, mentre le famiglie, grazie a spazi appositamente predisposti, possono preservare la loro intimità e concentrarsi sulla relazione affettiva, piuttosto che sul trattamento terapeutico. Gli operatori sanitari, lavorando in un ambiente dedicato come l'hospice, possono gestire più efficacemente le loro responsabilità tecniche ed emotive, riducendo il carico lavorativo rispetto alle difficoltà affrontate nei contesti domiciliari. È pertanto essenziale istituire ulteriori hospice pediatrici progettati ad hoc per rispondere alle specifiche esigenze dei bambini e delle loro famiglie, offrendo un supporto terapeutico e assistenziale completo. Queste strutture devono fungere da ponte tra il territorio e l'ospedale, garantendo un ambiente protetto in cui i bambini possano esprimere la propria identità, mentre i genitori mantengono il loro ruolo affettivo e di sostegno. In definitiva, non si tratta di isolare il bambino vulnerabile, ma di garantire un accompagnamento sereno e integrato, in cui il piccolo possa continuare a vivere la propria vita, mantenendo relazioni sociali e un senso di normalità anche in un contesto di cure avanzate. L'hospice pediatrico diventa così un luogo di protezione e sostegno, non un isolamento dal mondo esterno, ma un nodo centrale in una rete di cura e supporto che include la famiglia, il gruppo dei pari e la comunità tutta.

7. Riconoscimenti

Si ringraziano tutti gli operatori sanitari che hanno partecipato alla ricerca rendendola possibile. Un ringraziamento particolare al dott. Mignone, direttore dell'hospice "Il Giardino dei Girasoli" di Eboli.

Bibliografia

- Benini, F., Po', C., Ferrante, A., Manfredini, L., Scarani, R., Jankovic, M. (2012). Gestione di fine vita nei bambini con patologia oncologica in Italia: un'indagine retrospettiva. *Rivista italiana di cure palliative*, 14(2), 29-35.
- Benini, F. & Orzalesi, M. (2021) Le cure palliative pediatriche oggi: la storia, gli obiettivi e le criticità. *Rivista Italiana di Cure Palliative*, 23(1):20-26. doi 10.1726/3561.3540.
- Benini, F., Mercanta, A., Di Nunzio, S. & Papa, S. (2024). The specialized pediatric palliative care service in Italy: How is it working? Results of the nationwide PalliPed study. *Italian Journal of Pediatrics*, 50, 55. <https://doi.org/10.1186/s13052-024-01604-1>.
- Braun, V. & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3, 77-101.
- Cersosimo, G. & Moccia, G. (2024). Quando morire richiede accoglienza e preparazione. *L'Hospice – Il Giardino dei Girasoli. Salute e Società*, 1, 101-116, doi: 10.3280/SES2024-001007.
- Colombo, M. (1997). Il gruppo come strumento di ricerca sociale: dalla comunità al focus group. *Studi Di Sociologia*, 35(2), 205-218. <http://www.jstor.org/stable/23004719>.
- Connor, S.R., Downing, J., Marston, J. (2017) Estimating the global need for palliative care for children: a cross-sectional analysis. *J Pain Symptom Manage*, 53, 171-7.
- Della Casa, S. (2023) Umanizzare le prassi mediche. La missione etico-culturale delle cure palliative. *Medicina e Morale*, 4, 443-458.

- Gjergji, I. (2022). *Herta Herzog. Sull'esperienza surrogata. Un'analisi dell'ascolto degli sketch giornalieri*. Kurumuny Edizioni, Esplorazioni 41.
- Gjergji, I. (2023). Herta Herzog (1910-2010): The real inventor of the Focus Group and a Pioneer for Qualitative Eesearch in Communication Studies. *Soziopolis: Gesellschaft Beobachten*. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-90597-1>.
- Glaser, B. & Strauss, A. (1965). *Awareness of dying*. Aldine Publishing, Chicago. [Routledge, 2017].
- Glaser, B. & Strauss, A. (1968). *Time for dying*. Chicago, Aldine Transaction. [Aldine Transaction, 2007].
- Herzog, H. (1944). What do we really know about daytime serial listeners? In P.F. Lazarsfeld & F.N. Stanton (Eds.), *Radio research 1942-1943* (pp. 3-33). New York: Duell, Sloan and Pearce.
- Jankovic, M., De Zen, L., Pellegatta, F., Lazzarin, P., Bertolotti, M., Manfredini, L., Aprea, A., Memo, L.L., Del Vecchio, A., Agostiniani, R. & Benini, F. (2019). A consensus conference report on defining the eligibility criteria for pediatric palliative care in Italy. *Italian Journal of Pediatrics*, 45(1), 89. <https://doi.org/10.1186/s13052-019-0681-3>.
- Knaul, F.M., Farmer, P.E., Krakauer, E.L., De Lima, L., Bhadelia, A., Jiang Kwete, X., Arreola-Ornelas, H., Gómez-Dantés, O., Rodriguez, N.M., Alleyne, G.A.O., Connor, S.R., Hunter, D.J., Lohman, D., Radbruch, L., Del Rocío Sáenz Madrigal, M., Atun, R., Foley, K.M., Frenk, J., Jamison, D.T., Rajagopal, M.R.; Lancet Commission on Palliative Care and Pain Relief Study Group (2017) Alleviating the access abyss in palliative care and pain relief-an imperative of universal health coverage: the Lancet Commission report. *Lancet*, 391(10128), 1391-1454. doi: 10.1016/S0140-6736(17)32513-8.
- Laslett, P. (1987). The emergence of the Third Age. *Ageing and Society*, 7,133-160.

- Laslett, P. (1989). *A fresh map of life: The emergence of the Third Age*. London: George Wiedenfeld and Nicholson.
- Lenzo, V., Quattropiani, M.C., Grasso, D. & Lo Verso, G. (2015). Il ruolo del gruppo nella formazione degli operatori socio-sanitari di un servizio di cure palliative domiciliari. *Narrare i Gruppi*, 10(2), 195-207.
- Merton, R.K. (1987). The Focussed Interview and Focus Groups: Continuities and Discontinuities. *The Public Opinion Quarterly*, 51(4), 550-566. <http://www.jstor.org/stable/2749327>.
- Merton, R.K. & Kendall, P.L. (1946). The focused interview. *American Journal of Sociology*, 51(6), 541-557. <https://doi.org/10.1086/219886>.
- Merton, R.K., Fiske, M., Kendall, P. (1956) *The focused interview. A manual of problems and procedures*. New York, NY: The Free Press.
- Migala, S. & Flick, U. (2019). Cultural and individual barriers to palliative care from different angles: Data triangulation in practice. *Qualitative Inquiry*, 25(8), 786-798. <https://doi.org/10.1177/1077800418809475>.
- Morgan, D.L. (1996). Focus groups. *Annual Review of Sociology*, 22, 129-152. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.22.1.129>.
- Morgan, D.L. (2010). Reconsidering the role of interaction in analyzing and reporting focus groups. *Qualitative health research*, 20(5), 718-722. <https://doi.org/10.1177/1049732310364627>.
- Morgan, D.L. (2012). Focus groups and social interaction. In J.F. Gubrium, J.A. Holstein, A.B. Marvasti & K.D. McKinney (Eds.), *The SAGE handbook of interview research: The complexity of the craft* (2nd ed., pp. 161-176). SAGE Publications. <https://doi.org/10.4135/9781452218403>.
- OMS (1998). *Cancer pain relief and palliative care in children*. <https://iris.who.int/handle/10665/42001>.
- OMS (2023). *Palliative care*. <https://www.who.int/europe/news-room/fact-sheets/item/palliative-care>.

- Quotidiano Sanità (2024). Cure palliative pediatriche. “Ogni anno aumenta del 5% il numero dei giovani pazienti”. L'appello di Associazioni e famiglie al sostegno dei malati inguaribili. Articolo consultabile al link https://www.quotidianosanita.it/scienza-e-farmaci/articolo.php?articolo_id=120331.
- Reher, D.S., Sandström, G., Sanz-Gimeno, A. & van Poppel, F.W.A. (2017). Agency in Fertility Decisions in Western Europe During the Demographic Transition: A Comparative Perspective. *Demography*, 54(1), 3-22. <http://www.jstor.org/stable/44161412>.
- Ruggiero, R., Zucaro, L. & Kaczmarek, S. (2023). La qualità di vita nelle cure palliative pediatriche: relazione di cura o relazione che cura?. *Medicina e Morale*, 3, Sezione Filosofica, 301-311.
- Salins, N., Hughes, S. & Preston, N. (2022). Palliative Care in Paediatric Oncology: an Update. *Current oncology reports*, 24(2), 175-186. <https://doi.org/10.1007/s11912-021-01170-3>.
- Scarani, R. (2021). Le cure palliative pediatriche nel mondo: Analisi della letteratura. *Rivista Italiana Cure Palliative*, 23(1), 69-74. <https://doi.org/10.1726/3561.35415>.
- Sourkes, B.M. (2018). Children's experience of symptoms: Narratives through words and images. *Children (Basel, Switzerland)*, 5(4), 53. <https://doi.org/10.3390/children5040053>.
- Strauss, A. (1987) *Qualitative analysis for social scientists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, A., Fagerhaugh, S., Suczek, B. & Wiener, C. (1982). Sentimental work in the technologized hospital. *Sociology of Health & Illness*, 4(3), 254-278. <https://doi.org/10.1111/1467-9566.ep10487954>.
- Strauss, A., Fagerhaugh, S., Suczek, B. & Wiener, C. (1985). *Social organization of medical work*. University of Chicago Press.
- Vargas, C. (2023). Le cure palliative pediatriche e neonatali in Italia: Quale ruolo per l'antropologia medica? *Rivista Italiana di Cure Palliative*, 25(3), 161-167. <https://doi.org/10.1726/4092.40861>.

- Wajid, M., Rajkumar, E., Romate, J., George, A.J., Lakshmi, R. & Simha, S. (2021). Why is hospice care important? An exploration of its benefits for patients with terminal cancer. *BMC Palliative Care*, 20, 70. <https://doi.org/10.1186/s12904-021-00757-8>.

Fear of contagion, Supervisor Support, Safety Climate and Job Satisfaction in Cemetery Workers during COVID-19

Annalisa Grandi & Lara Colombo

Dipartimento di Psicologia, Università di Torino

Abstract

La recente pandemia di COVID-19 ha avuto un forte impatto sulla popolazione mondiale, ma è stata particolarmente critica per i lavoratori impiegati nei contesti professionali ad alto rischio, come i “lavoratori essenziali”. Il settore funerario rientra in questa categoria occupazionale in quanto ha dovuto gestire gli effetti della mortalità cresciuta a livelli esponenziali. Le difficili condizioni affrontate dagli operatori funerari durante la pandemia hanno ricevuto poca attenzione sia dai governi che dalla ricerca. Il presente studio mira a colmare questa lacuna esaminando la paura del contagio sul posto di lavoro, il supporto dei supervisori, il clima di sicurezza e la soddisfazione lavorativa in un campione di 82 lavoratori cimiteriali italiani (52,4% donne). Il modello di regressione dei minimi quadrati ordinari (OLS) ha mostrato una forte relazione negativa tra paura del contagio e soddisfazione lavorativa e una forte relazione positiva tra supporto dei supervisori, clima di sicurezza e soddisfazione lavorativa. Questi risultati forniscono nuove informazioni sui fattori protettivi che hanno contribuito a mantenere il benessere degli operatori funerari durante un periodo difficile come la recente pandemia.

Keywords

COVID-19, settore funerario, sicurezza sul lavoro, JD-R

Introduction

COVID-19 has brought major changes to the world of work around the world. Government regulations designed to contain the spread of the virus have led to a reduction in physical presence in the workplace and, in many cases, a switch to remote working (Barone Gibbs et al., 2021). In contexts where this solution was not practical (e.g. essential services), strict safety measures were introduced to ensure the health of workers. However, given the wide and rapid spread of the virus and the associated high mortality rate, the fear of contagion in the workplace was

a constant concern for many workers who had to continue to provide services during the pandemic. Among the categories of workers who have been on the front line, we certainly find the health sector, which has received a lot of attention in the literature and equally strong media coverage. Less interest, on the other hand, has been aroused by the work of people employed in the deathcare sector, who have had to deal tirelessly with the management and disposal of the numerous corpses that the virus has harvested. This study aims to expand knowledge about this particular profession during the COVID-19 pandemic.

Background

The deathcare sector includes professionals involved in the whole range of activities that begin with the reception of the body and end with the burial or scattering of the ashes, i.e. mortuary, funeral directing, crematoria and cemeteries. Professionals working in this sector are not only exposed to constant contact with death, but also to the psychological suffering of bereaved family members. It is therefore a very demanding job that also entails various occupational risks (Colombo et al., 2019; Davidson & Benjamin, 2006; Guidetti et al., 2021; Roche et al., 2022)

Cemetery work includes, in particular, the bureaucratic activities required for burial operations, the management and maintenance of cemetery areas and the burial/inhumation (or exhumation) of coffins. All these activities can involve different risks depending on their nature. Compared to roles that involve purely physical labour, such as gravediggers and green workers, the risks of musculoskeletal disorders as a result of repetitive movements and handling loads have been highlighted (Colombo et al., 2019; Kloetzer et al., 2015). The constant contact with death and the suffering of the bereaved also exposes workers in this sector to psychosocial risks such as emotional dissonance (Colombo et al., 2019), burnout (Cotrim et al., 2020; Cüneyt et al., 2013) and secondary traumatic stress (Colombo et al., 2019). The stigma associated with the profession is also of great importance, as working in contact with death is often labelled as “dirty work” (Guidetti et al., 2021; Pinheiro et al., 2012; Soria Batista & Codo, 2018; Thompson, 1991).

Despite the importance of the work of these professionals, research in the deathcare sector is still scarce. This is particularly surprising in light of the recent COVID-19 pandemic, where deathcare work has played an essential role in addressing the rapidly exponential increase in mortality. The critical conditions faced by workers in this sector have been insufficiently studied (Clavandier et al., 2021; Mas'amah et al., 2023; Moreras, 2023). At a practical level, for example, a significant increase in workload and the difficulty of managing the spaces to accommodate the large number of coffins have been identified, while at a social level, critical issues have emerged in relation to the suspension of funeral ceremonies, essential ritual processes for processing grief (Clavandier et al., 2021; Turner & Caswell, 2020).

During the pandemic, governments introduced restrictions and new regulations to protect public health. These obligations affected all areas of work, including deathcare. In particular, since the actual infectivity of corpses affected by COVID was not known (Mahajan et al., 2020; Suwalowska et al., 2021), preventive measures were taken as a precautionary measure for handling infected bodies or coffins of infected people (Petroni et al., 2021). Unlike the healthcare sector, which was prioritised for its role in “saving” lives, the deathcare sector has not been included in government plans as a category of “essential” services. This important shortcoming in Italy has meant that these workers have not been included in the procurement plans for safety equipment (PPE) and not even in the plan for priority vaccinations, to which healthcare sector workers have instead been given access. These conditions have led to workers being more exposed to the virus, contributing to the development of a greater fear of contagion. The perception of working in a safe environment is of paramount importance for the well-being of employees and can influence overall job satisfaction. Indeed, the level of support that organisations provide is also associated with a climate of safety and when employees perceive this type of support, they are more satisfied with their working conditions (Ayim Gyekye, 2005). According to the Job Demands–Resources theory (JD-R) (Demerouti & Bakker, 2023), each work context is associated with specific demands and resources. Demands are organisational, personal or social aspects that require a certain level of effort in terms of the use of energy by the

individual. Resources, on the other hand, concern those aspects of an organisational, personal or social nature that contribute to the achievement of work goals and that can compensate for the effects of work demands. The theoretical framework also provides outcomes such as indicators of well-being or malaise in the work context and therefore aims to identify both risk factors and protective factors.

Based on the literature findings and the theoretical framework of JD-R theoretical framework, we formulate the following hypotheses:

Hypothesis 1 (H1): Fear of contagion is significantly and negatively associated to job satisfaction.

Hypothesis 2 (H2): Supervisor support and safety climate are significantly and positively associated with job satisfaction.

Methods

Participants and Procedure

The research design chosen to test the above hypotheses is a cross-sectional study. A paper questionnaire was administered in 2022¹ to all employees of a large cemetery company in northern Italy. To conduct the survey, meetings were organised in the various offices of the company in consultation with the management and participation of the employees was voluntary. No reward was offered for participating in the survey. Participants were given a data protection form and a consent form to sign in order to complete the questionnaire (in accordance with the applicable EU Regulation 2016/679). The project

¹ The initial phase of the pandemic in Italy led to very restrictive measures, particularly with regard to attending funerals. During the first lockdown, they went from an initial total suspension of funeral ceremonies to a maximum attendance of 15 people (only close relatives), with ceremonies preferably held outdoors, keeping distance and wearing PPE (D.P.C.M. 26 aprile 2020, 108). Subsequently, the decision on the limited number of people was delegated to local governments, with the obligation to maintain social distancing and the use of PPE remaining (Circ. 11 gennaio 2021, n. 818). The administration of the survey took place when the latter government regulations were in force.

was approved by the company and the Bioethics Committee of the University of Turin (protocol code no. 0598340). The survey had a response rate of 61.5% compared to the company's total population. The sample consists of 82 cemetery workers, 52.4% women, average age 52.38 (7.34), job tenure 12.41 (7.86). In terms of marital status, 61% are cohabiting/married, 58% have children. As for the education level, most of the respondents have a high school diploma (42.7%). The functions performed by the participants are front office (17%), technical and administration (31.7%), decoration and garden (29.3%), gravedigger (18.3%) (see Table 1).

Measures

The questionnaire consisted of an introductory section detailing the objectives of the study, followed by a short socio-demographic section and finally a series of questions measuring specific variables (job demands, resources and outcomes). The latter were selected from instruments that have been widely validated in the literature.

Table 1. Descriptive statistics of the sample (N = 82)

	N	%
Age (M = 52.38; SD = 7.34)		
Job tenure (M = 12.41; SD = 7.68)		
Gender		
Women	43	52.4
Male	35	42.7
Missing	4	4.9
Relationship status		
Single	13	15.9
Married/cohabiting	50	61.0
Separated/divorced	17	20.7
Missing	2	2.4
Children		
Yes	58	70.7
No	22	26.8
Missing	2	2.4

Education

Lower secondary school diploma	25	30.5
High school diploma	35	42.7
Bachelor's degree	15	18.3
Post-graduate training	4	4.9
Missing	3	3.7

Role

Front-office	14	17.0
Technical and administrative	26	31.7
Decoration and gardens	24	29.3
Gravediggers	15	18.3
Missing	3	3.7

Job satisfaction was measured with the 4-item Job Satisfaction scale of the COPSOQ-II (Pejtersen et al., 2010; Setti et al., 2017) on a 5-point Likert scale (1 = very dissatisfied, 5 = very satisfied); a sample item is “Regarding your work in general, how pleased are you with the physical working conditions?”. The Cronbach alpha in this study is .88.

Fear of contagion was measured with a single ad hoc item, “How worried are you about the risk of contracting Covid-19 at work?” with response modes from 1 = not at all to 10 = very much.

Supervisor support was measured with the 4-items Social Support from Supervisor Scale (Caplan et al., 1975) on a 4-point Likert scale (0 = never, 3 = always); a sample item is “How much your supervisor can be relied on when things get though at work?”. Cronbach's alpha in this study was .86.

Safety climate was measured with the 3-items Safety Climate scale (Neal & Griffin, 2006) on a 5-point Likert scale (1 = disagree, 5 = agreement); a sample item is “Safety is given a high priority by management”. Cronbach's alpha in this study was .94.

Data Analysis

Preliminary descriptive analyses were performed for each scale (means and standard deviations) and Cronbach's alpha was calculated for the variables analysed. Correlation analyses were performed in which the Pearson r was calculated to check the relationship between the

variables. An OLS regression was then tested, with job satisfaction as the dependent variable and fear of contagion, supervisor support and safety climate as predictor variables. Gender and job tenure were considered as control variables. No problems with multicollinearity were identified in the regression model ($VIF < 5$). The software used is IBM SPSS 28.

Results

The correlations between job satisfaction, fear of contagion, supervisor support and safety climate (see Table 2) were calculated and all were in the expected direction. Job satisfaction showed a strong positive and significant relationship with supervisor support and safety climate ($p < .01$) and a strong negative and significant relationship with fear of contagion ($p < .01$).

Table 2. Correlations between the variables (N = 82)

Variables	M (SD)	1	2	3	4
1. Job satisfaction	18.36 (6.40)	—	—	—	—
2. Fear of contagion	4.09 (2.88)	-.30**	—	—	—
3. Supervisor support	7.94 (3.12)	.54**	.02	—	—
4. Safety climate	12.39 (2.95)	.57**	-.28*	.23*	—

Note. * $p < .05$; ** $p < .01$ (two-tailed).

An OLS regression model was calculated to test whether fear of contagion, supervisor support and safety climate could predict job satisfaction. Gender and seniority were included in the model as control variables, while job satisfaction was considered the dependent variable.

Table 3. OLS regression (job satisfaction = dependent variable)

MODEL 1 (CONTROLS ONLY)	β	t	p
Gender (1 = women)	-.17	-1.38	.17
Job tenure	-.07	-.53	.59
Adjusted R²=.01			
MODEL 2 (CONTROLS AND FEAR OF CONTAGION)			
Gender (1 = women)	-.14	-1.19	.24
Job tenure	.06	.52	.60
Fear of contagion	-.37	-3.04	.00
Adjusted R²=.12			
MODEL 3 (CONTROLS, FEAR OF CONTAGION, SUPERVISOR SUPPORT AND SAFETY CLIMATE)			
Gender (1 = women)	-.08	-1.03	.31
Job tenure	.03	.28	.78
Fear of contagion	-.22	-2.33	.02
Supervisor support	.48	5.85	< .001
Safety climate	.40	4.45	< .001
Adjusted R²=.57			

Bold has been used to emphasise parameters or significant results.

The control variables (gender and job tenure) were included in Model 1 and there were no significant effects on the dependent variable. Fear of contagion, considered as a job demand, was included in Model 2 and was found to be negatively and significantly associated with job satisfaction; the variable added to the model proved to be a good predictor of the dependent variable as there was a significant change in the adjusted R² (12% explained variance). Finally, the resources supervisor support ($\beta = .48$, $p < .001$) and safety climate ($\beta = .40$, $p < .001$) were added to Model 3, both of which were positively and significantly associated to job satisfaction. Fear of contagion ($\beta = -.22$, $p = .02$) remained negatively and significantly associated with the dependent variable. The significant change in the adjusted R² (57% explained variance) also shows that the variables were good predictors of the dependent variable.

Discussion

The aim of the study was to better understand the situation of cemetery workers during the pandemic, in particular which factors influence their job satisfaction. Research to date has focussed on the new difficulties faced by death care workers (Clavandier et al., 2021; Mas'amah et al., 2023; Moreras, 2023) and the impact on their mental and physical health (Durand-Moreau & Galarneau, 2021; Grandi et al., 2023; Hicks et al., 2022; Van Overmeire et al., 2021). Exposure to biological risks has also received little attention (Mahajan et al., 2020; Van Overmeire & Bilsen, 2020), but there are still no studies on risk perception in relation to the safety of workers in this occupation and how this may affect their overall job satisfaction. The hypotheses tested in the present study are along these lines, i.e. to investigate how a specific demand of the context (fear of contagion) and two specific resources (supervisor support and safety climate) influence job satisfaction in a sample of cemetery workers of an Italian company during the COVID-19 period.

The first hypothesis (H1), i.e. that fear of contagion was significantly and negatively associated with job satisfaction, was confirmed by the results of the correlation and regression analyses. Fear of being infected in the workplace is an important aspect for high-risk occupations, especially in a time like the pandemic. Fear of contagion has been studied primarily in the healthcare sector (Gorini et al., 2020; Hu et al., 2020; Kumar et al., 2020) but not yet in death care, an essential services sector that has been particularly hard hit during the recent pandemic. Research has shown that employee fear of contagion is closely linked to negative work outcomes such as burnout and lower work performance (Sarwar et al., 2023) and also has a negative impact on job satisfaction (Giménez-Espert et al., 2020; Rai & Verma, 2023). In light of these previous findings, the results of the present study are particularly interesting as they confirm the negative relationship between fear of contagion and job satisfaction in the deathcare.

The second hypothesis (H2) – namely that support from the supervisor and the safety climate are significantly and positively associated with job satisfaction – was also confirmed by the correlation and regression analyses. Job satisfaction is closely associated to values, norms and organisational practises, which include management's

commitment to supporting employees and ensuring a safe working environment for them. Supervisor support has been shown to be an important resource in preventing a negative workplace climate (Grandi et al., 2024; Guidetti et al., 2021) and is a strong contributor to well-being and job satisfaction (Ayim Gyekye, 2005). On the other hand, the perception that the organisation invests in a safe workplace climate is closely related to the adoption of safety behaviours by employees themselves (Neal & Griffin, 2006) and a general feeling of greater job satisfaction (Ayim Gyekye, 2005).

Our findings are also consistent with the theoretical framework of JD-R theory (Demerouti & Bakker, 2023), showing how organisational resources can support well-being and job satisfaction and offset the negative effects of challenging demands.

Deathcare, as we have already mentioned, has always attracted little interest in research and also from governments. Further research is needed to learn more about this particular work context and to understand what specific risks factors these professionals are exposed to and what factors contribute to their overall well-being.

Conclusion

The results of the present study provide new insights into the factors that have influenced the occupational well-being of deathcare workers during the COVID-19 pandemic. It has been shown how in high-risk occupations, such as cemetery workers, support from supervisors and the organisation's investment in a safety climate can influence the maintenance of good levels of job satisfaction in a work context characterised by uncertainty and a high risk of contagion.

Nevertheless, it is also important to emphasise the limitations of the study. As this is a cross-sectional study, it is not possible to investigate the causal relationships between the variables; longitudinal studies could better investigate these types of relationships. In addition, the sample used is limited to a single company. In order to assess the generalisability of the results, studies involving different organisational settings would be required.

References

- Ayim Gyekye, S. (2005). Workers' perceptions of workplace safety and job satisfaction. *International Journal of Occupational Safety and Ergonomics*, 11(3), 291-302. <https://doi.org/10.1080/10803548.2005.11076650>.
- Barone Gibbs, B., Kline, C.E., Huber, K.A., Paley, J.L. & Perera, S. (2021). Covid-19 shelter-at-home and work, lifestyle and well-being in desk workers. *Occupational Medicine*, 71(2), 86-94. <https://doi.org/10.1093/occmed/kqab011>.
- Caplan, R.D., Cobb, S., French Jr, J.R.P., Van Harrison, R. & Pinneau Jr, S.R. (1975). *Job demands and worker health: Main effects and occupational differences*. NIOSH Research Report, U.S. Department of Health, Education, and Welfare Publication No. 75-160. Washington, DC: U.S. Government Printing Office.
- Clavandier, G., Berthod, M.-A., Charrier, P., Julier-Costes, M. & Pagnamenta, V. (2021). From one body to another: The handling of the deceased during the COVID-19 pandemic, a case study in France and Switzerland. *Human Remains and Violence*, 7(2), 41-63. <https://www.manchesteropenhive.com/view/journals/hrv/7/2/article-p41.xml>.
- Colombo, L., Emanuel, F. & Zito, M. (2019). Secondary Traumatic Stress: Relationship With Symptoms, Exhaustion, and Emotions Among Cemetery Workers. *Frontiers in Psychology*, 10, 1-11. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.00633>.
- Cotrim, T., Soares, G., Ferreira, P., Barnabé, R., Teles, J. & Prata, N. (2020). Measuring psychosocial factors and predicting work

- ability among cemetery workers. *Work*, 65(1), 111-119. <https://doi.org/10.3233/WOR-193063>.
- Cüneyt, Ü., Hü, H., Yanarta, Ö., Bez, Y., Aclan, Ö. & Gü, M. (2013). Burnout Level of Gassals: A Mortion Like Profession Defined In Islamic Tradition. *Smyrna Tıp Dergisi*, 2, 7-11.
 - Davidson, S.S. & Benjamin, W.H. (2006). Risk of infection and tracking of work-related infectious diseases in the funeral industry. *American Journal of Infection Control*, 34(10), 655-660. <https://doi.org/10.1016/j.ajic.2006.05.290>.
 - Demerouti, E. & Bakker, A.B. (2023). Job demands-resources theory in times of crises: New propositions. *Organizational Psychology Review*, 13(3), 209-236. <https://doi.org/10.1177/20413866221135022>.
 - Durand-Moreau, Q. & Galarneau, J.M. (2021). Mental Health Status of Canadian Funeral Service Workers at the Beginning of the COVID-19 Pandemic. *Journal of Occupational and Environmental Medicine*, 63(6), e330–e334. <https://doi.org/10.1097/JOM.0000000000002204>.
 - Giménez-Espert, M. del C., Prado-Gascó, V. & Soto-Rubio, A. (2020). Psychosocial Risks, Work Engagement, and Job Satisfaction of Nurses During COVID-19 Pandemic. *Frontiers in Public Health*, 8(November), 1-10. <https://doi.org/10.3389/fpubh.2020.566896>.
 - Gorini, A., Fiabane, E., Sommaruga, M., Barbieri, S., Sottotetti, F., La Rovere, M.T., Tremoli, E. & Gabanelli, P. (2020). Mental health and risk perception among Italian healthcare workers during the second month of the Covid-19 pandemic. *Archives of Psychiatric Nursing*, 34(6), 537-544. <https://doi.org/10.1016/j.apnu.2020.10.007>.
 - Grandi, A., Rizzo, M. & Colombo, L. (2023). Secondary traumatic stress and work ability in death care workers: The moderating role of vicarious posttraumatic growth. *PLoS ONE*, 18(7), e0289180. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0289180>.
 - Grandi, A., Rizzo, M. & Colombo, L. (2024). The role of psychological job demands and supervisor support in predicting exhaustion. A study among Italian funeral directing during the

- Covid-19 pandemic. In C. Pracana & M. Wang (Eds.), *Psychology Applications & Developments IX* (pp. 199-207). InScience Press: Lisbon. <https://doi.org/https://doi.org/10.36315/2024padIX17>.
- Guidetti, G., Grandi, A., Converso, D., Bosco, N., Fantinelli, S., Zito, M. & Colombo, L. (2021). Funeral and mortuary operators: The role of stigma, incivility, work meaningfulness and work-family relation to explain occupational burnout. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 18(13), 6691. <https://doi.org/10.3390/ijerph18136691>.
 - Hicks, E., Mashinchi, G., Heppner, H., Bean, P. & Maxson, C. (2022). PTSD Prevalence Rates of US Funeral Directors during the COVID-19 Pandemic. *Advanced Journal of Social Science*, 10(1), 45-51. <https://doi.org/10.21467/ajss.10.1.45-51>.
 - Hu, D., Kong, Y., Li, W., Han, Q., Zhang, X., Zhu, L.X., Wan, S. W., Liu, Z., Shen, Q., Yang, J., He, H. G. & Zhu, J. (2020). Frontline nurses' burnout, anxiety, depression, and fear statuses and their associated factors during the COVID-19 outbreak in Wuhan, China: A large-scale cross-sectional study. *EClinicalMedicine*, 24, 100424. <https://doi.org/10.1016/j.eclinm.2020.100424>.
 - Circolare 11 gennaio 2021, n. 818, *Indicazioni Emergenziali Connesse Ad Epidemia SARS-CoV-2 Riguardanti Il Settore Funebre, Cimiteriale e Della Cremazione*.
 - Kloetzer, L., Quillerou-Grivot, E. & Simonet, P. (2015). Engaging workers in WRMSD prevention: Two interdisciplinary case studies in an activity clinic. *Work*, 51(2), 161-173. <https://doi.org/10.3233/WOR-141970>.
 - Kumar, J., Katto, M. S., Siddiqui, A.A., Sahito, B., Ahmed, B., Jamil, M. & Ali, M. (2020). Predictive Factors Associated With Fear Faced by Healthcare Workers During COVID-19 Pandemic: A Questionnaire-Based Study. *Cureus*, 12(8), e9741. <https://doi.org/10.7759/cureus.9741>.
 - Mahajan, A., Chaudhary, R.K. & Khurana, B.S. (2020). Ethical Challenges of Autopsy, Embalming, and Body Donation in the Context of Corona Virus Disease-19 Pandemic. *AMEI's*

Current Trends in Diagnosis & Treatment, 4(1), 46-50. <https://doi.org/10.5005/jp-journals-10055-0092>.

- Mas'amah, Adu, A.A., Bunga, B.N., Liem, A. & Kiling, I.Y. (2023). Death, Funeral Rituals, and Stigma: Perspectives from Mortuary Workers and Bereaved Families. *Pastoral Psychology*, 72(2), 305-316. <https://doi.org/10.1007/s11089-022-01053-9>.
- Moreras, J. (2023). Cemeteries in Spain during the covid-19 pandemic. Complementary notes on expert and lay knowledge. *RIO: Revista Internacional de Organizaciones*, 30, 129-153.
- Neal, A. & Griffin, M.A. (2006). A study of the lagged relationships among safety climate, safety motivation, safety behavior, and accidents at the individual and group levels. *Journal of Applied Psychology*, 91(4), 946-953. <https://doi.org/10.1037/0021-9010.91.4.946>.
- Pejtersen, J.H., Kristensen, T.S., Borg, V. & Bjorner, J.B. (2010). The second version of the Copenhagen Psychosocial Questionnaire. *Scandinavian Journal of Public Health*, 38(SUPPL. 3), 8-24. <https://doi.org/10.1177/1403494809349858>.
- Petrone, P., Joseph, D.A.K., Jacquez, R.A., Baltazar, G.A. & Brathwaite, C.E.M. (2021). Management of mass casualties due to COVID-19: handling the dead. *European Journal of Trauma and Emergency Surgery*, 47(5), 1343-1349. <https://doi.org/10.1007/s00068-021-01717-w>.
- Pinheiro, F., Fischer, F.M. & Cobiañchi, C.J. (2012). Work of gravediggers and health. *Work*, 41(SUPPL.1), 5819-5822. <https://doi.org/10.3233/WOR-2012-0962-5819>.
- Rai, G.D. & Verma, S. (2023). Quality of Work Life and Medical Teachers' Commitment: a Moderated Mediation Analysis of Fear of Covid-19 and Job Satisfaction. *Asia Pacific Journal of Health Management*, 18(1), 1-10. <https://doi.org/10.24083/apjhm.v18i1.1973>.
- Roche, N., Darzins, S. & Stuckey, R. (2022). Funeral Industry Workers' Work Health and Safety in Australia and Ireland. *Omega (United States)*. <https://doi.org/10.1177/00302228221075289>.

- Sarwar, A., Abdullah, M.I., Imran, M.K. & Fatima, T. (2023). When fear about health hurts performance: COVID-19 and its impact on employee's work. *Review of Managerial Science*, 17(2), 513-537. <https://doi.org/10.1007/s11846-022-00536-6>.
- Setti, I., D'Errico, A., Di Cuonzo, D., Fiabane, E. & Argentero, P. (2017). Validation and psychometric properties of the Italian Copenhagen Psychosocial Questionnaire II – short version. *BPA – Applied Psychology Bulletin (Bollettino Di Psicologia Applicata)*, 65(280), 48-57.
- Soria Batista, A. & Codo, W. (2018). Dirty Work and Stigma: Caretakers of Death in Cemeteries. *Revista de Estudios Sociales*, 63, 72-83. <https://doi.org/10.7440/res63.2018.06>.
- Suwalowska, H., Amara, F., Roberts, N. & Kingori, P. (2021). Ethical and sociocultural challenges in managing dead bodies during epidemics and natural disasters. *BMJ Global Health*, 6(11). <https://doi.org/10.1136/bmjgh-2021-006345>.
- Thompson, W.E. (1991). Handling the stigma of handling the dead: Morticians and funeral directors. *Deviant Behavior*, 12(4), 403-429. <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/01639625.1991.9967888>.
- Turner, N. & Caswell, G. (2020). A Relative Absence: Exploring Professional Experiences of Funerals Without Mourners. *Omega (United States)*. <https://doi.org/10.1177/0030222820959960>.
- D.P.C.M. 26 aprile 2020, n. 108, *Ulteriori Disposizioni Attuative Del Decreto-Legge 23 Febbraio 2020, n. 6, Recante Misure Urgenti in Materia Di Contenimento e Gestione Dell'emergenza Epidemiologica Da COVID-19, Applicabili Sull'intero Territorio Nazionale*.
- Van Overmeire, R. & Bilsen, J. (2020). COVID-19: The risks for funeral directors. *Journal of Public Health (United Kingdom)*, 42(3), 655. <https://doi.org/10.1093/pubmed/fdaa089>.
- Van Overmeire, R., Van Keer, R. L., Cocquyt, M. & Bilsen, J. (2021). Compassion fatigue of funeral directors during and after the first wave of COVID-19. *Journal of Public Health*, 43(4), 703-709. <https://doi.org/10.1093/pubmed/fdab030>.

Il lutto per suicidio: un approccio interpretativo all'esperienza dei sopravvissuti al suicidio di persone care di *Deborah Fraccaro e Domenico Tosini*

Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale - Università di Trento

Abstract

Seguendo un approccio interpretativo ispirato all'interazionismo simbolico e alla sociologia fenomenologica, il nostro lavoro si concentra sui processi di attribuzione e ricostruzione di senso con cui i sopravvissuti al suicidio di persone care attuano una definizione e ridefinizione della propria situazione nel passaggio dalla fase traumatica della perdita ad una potenziale crescita post-traumatica. Alla luce dei più recenti risultati della ricerca sul lutto per suicidio, viene presentato un quadro teorico delle principali dimensioni lungo le quali si sviluppano tali processi. La prima dimensione concerne la reazione dei sopravvissuti al gesto suicidario e la loro relazione con la figura del defunto. Un elemento tipico è la tendenza ad oscillare tra espressioni di rabbia e sentimenti di comprensione e benevolenza verso il proprio caro. I sopravvissuti si misurano con lo sforzo di attenuare la propria ricerca, continua e faticosa, di spiegazioni del gesto suicidario, mentre perseguono la strada di una qualche conciliazione tra il ricordo positivo del defunto e l'orrore suscitato dalla morte volontaria. La seconda dimensione si riferisce all'identità dei sopravvissuti. Soprattutto nell'esperienza di genitori colpiti dal suicidio di un figlio, riaffiorano continuamente sensi di colpa associati alla verifica, spesso estenuante, di eventuali errori o colpe che avrebbero inciso sulla perdita. Il percorso di elaborazione del lutto consiste nell'impegno diretto ad accettare i limiti alla propria capacità di controllare e tutelare i propri cari. La terza dimensione riguarda le relazioni dei sopravvissuti con le proprie cerchie sociali (altri familiari, parenti, amici, conoscenti e colleghi). La visione peggiorativa di se stessi e del defunto correlata a sensi di colpa e vergogna trova frequentemente origine nella percezione, da parte dei sopravvissuti, di indifferenza o di pregiudizi altrui. Lo stigma che viene percepito dai sopravvissuti tende ad aggravare il loro stato psicologico e rende quindi più dolorosa l'elaborazione del lutto. Ripensare il proprio rapporto con la comunità è parte integrante dello sforzo di crescita post-traumatica, in cui svolgono un ruolo cruciale la capacità degli stessi sopravvissuti di cogliere il rischio di auto-stigmatizzazione ed auto-isolamento. Le interazioni alla base dei gruppi di auto mutuo aiuto specificamente rivolti a sopravvissuti si configurano come contesti di riconoscimento reciproco e di solidarietà tra pari utili a contrastare le ricorrenti ricadute negli stati psicologici tipici della fase traumatica e il rischio di lutto complicato che ne può conseguire.

Parole chiave

gruppi di auto mutuo aiuto; lutto per suicidio; sopravvissuti al suicidio di persone care; stigma

1. *Introduzione*

“Sopravvissuti al suicidio” (*survivors of suicide loss* o più comunemente *suicide survivors*) è un’espressione usata per indicare coloro che vivono una condizione di sofferenza dipendente dalla morte per suicidio di persone care (Andriessen, 2009, 2014; Cerel et al., 2014; Jordan & McIntosh, 2011a). Si tratta generalmente di un’esperienza fortemente traumatica accompagnata dalla percezione di un cambiamento biografico radicale (Pompili, 2024; Pontiggia et al., 2021), che getta i sopravvissuti in un vortice di stati d’animo altamente dolorosi e attraversati spesso da emozioni e sentimenti ambivalenti e conflittuali, tali da incidere profondamente sulle proprie convinzioni, sulla visione di sé e sulle relazioni con altre persone appartenenti alle proprie cerchie sociali (altri familiari, parenti, conoscenti, amici o colleghi).

In confronto ad altri casi di perdita, i sopravvissuti al suicidio sono esposti ad un rischio maggiore di “lutto complicato” (*complicated grief*), consistente in una manifestazione particolarmente prolungata di dolore psicologico, con gravi ricadute sul normale svolgimento della vita quotidiana e lavorativa (Mitchel & Terhorst, 2017; Tal et al., 2017). Alcune ricerche evidenziano una ricorrenza significativa tra i sopravvissuti di sintomi tipici del disturbo post-traumatico da stress, così come una frequenza relativamente alta di depressione e d’ideazione suicidaria (Cimitan et al., 2015; Pitman et al., 2014). È pertanto giustificato affermare che “queste persone sono la più grande comunità di vittime nell’area della salute mentale connessa al suicidio” (Pompili, 2013, p. 207).

Secondo alcuni autori, è plausibile ipotizzare una serie di elementi che frequentemente (benché non sempre) si riscontrano dopo il suicidio di una persona cara. Onja Grad (2011), per esempio, ha isolato un nucleo tipico di reazioni che contraddistinguono la traiettoria di questo lutto: in particolare, la ricerca persistente di ragioni alla base della decisione di togliersi la vita, la rabbia nei confronti del defunto,

l'autocolpevolizzazione, la riduzione dell'autostima dovuta allo stigma sociale e la percezione d'inefficienza sociale di fronte al lutto da parte di coloro che appartengono alle cerchie sociali dei sopravvissuti. Parallelamente, numerosi studi di tipo qualitativo hanno evidenziato la forte dipendenza dell'elaborazione del lutto per suicidio dalle modalità di attribuzione di senso messe in atto dai sopravvissuti. Secondo Dolores Angela Castelli-Dransart (2013, p. 318), "failure to construct a sense of understanding for the loss is a significant predictor of elevated distress, of grief severity and complicated grief. Conversely, finding sense and significance is key in post-traumatic growth (personal development that can be achieved after trauma) and in allowing grief after suicide to become a 'transformative experience'" (si veda anche: Castelli-Dransart, 2017; McIntosh & Jordan, 2011a; Sands et al., 2011).

In linea con quest'ultima prospettiva, al centro del nostro contributo si colloca l'analisi dei processi di definizione e di re-definizione da parte dei sopravvissuti della situazione relativa alla propria sfera personale e sociale conseguente alla perdita per suicidio. Nel secondo paragrafo, intendiamo anzitutto delineare un quadro teorico generale sulla perdita e sul lutto avvalendoci dei contributi provenienti dall'interazionismo simbolico e dalla sociologia fenomenologica. Alla luce delle più recenti acquisizioni presenti in letteratura, inclusi i principali risultati del nostro lavoro di ricerca in questo ambito, nel terzo paragrafo viene presentato un quadro teorico più specifico attinente alle principali dimensioni o direttrici lungo le quali si sviluppano i processi di elaborazione del lutto per suicidio. Seguirà, nel quarto paragrafo, l'esame, da un lato, degli aspetti maggiormente problematici e responsabili del rischio di lutto complicato e, dall'altro, delle forme di sostegno rivolte ai sopravvissuti in grado di far fronte a tali aspetti (con particolare attenzione al ruolo dei gruppi di auto mutuo aiuto).

2. Un approccio interpretativo al lutto

Il quadro teorico generale sul lutto che presentiamo in questa sede si basa sui contributi provenienti dall'interazionismo simbolico e dalla sociologia fenomenologica. Entrambi gli approcci dedicano notoriamente molta attenzione ai processi di attribuzione di senso

correlati all'azione ed interazione sociale. Come afferma Herbert Blumer (1969), alla base dell'interazionismo simbolico ci sono tre premesse fondamentali: 1) gli esseri umani agiscono nei confronti degli oggetti del mondo esterno secondo i significati che tali oggetti hanno per loro; 2) i significati assegnati agli oggetti derivano dall'interazione sociale con altri individui; e 3) questi stessi significati sono trattati e modificati attraverso un processo interpretativo messo in atto dalla singola persona nel momento in cui entra in contatto con gli oggetti del mondo esterno.

Inoltre, secondo la più ampia tradizione dell'interazionismo simbolico risalente fino a Charles H. Cooley e George H. Mead, il sé può essere descritto come un'entità che riflette le attitudini di "altri significativi" verso di esso. Benché il sé non possa essere completamente ridotto a tali attitudini, gli altri significativi giocano un ruolo cruciale nei processi di auto-definizione degli individui. In particolare, le perdite che coinvolgono altri significativi sono responsabili di situazioni di crisi a danno del sé (Charmaz & Milligan, 2006). Tali perdite incidono profondamente sull'identità dei sopravvissuti, e ciò nella misura in cui si assiste ad una sorta di deflagrazione del patrimonio di significati da loro assunti come un dato naturale nel complesso del loro mondo della vita quotidiana.

In generale, l'esperienza del lutto può essere analizzata ricorrendo alla teoria della "trascendenza" elaborata nella sociologia fenomenologica. Secondo questo approccio, la nozione di trascendenza comprende un'ampia gamma di circostanze in cui l'individuo percepisce varie modalità di superamento della propria esperienza quotidiana a livello spazio-temporale, sociale e simbolico. Secondo Alfred Schütz e Thomas Luckmann (1989, cap. 6), si possono distinguere tre forme principali di trascendenza. La prima è la cosiddetta "piccola trascendenza", in cui vengono oltrepassati i confini spaziali e temporali della propria esperienza per mezzo di informazioni veicolate da oggetti che fungono da marchi o indicazioni di altri oggetti o condizioni del mondo circostante. Un'altra forma è la "trascendenza intermedia", in cui *ego* fa i conti col fatto che il mondo soggettivo di *alter* va necessariamente oltre l'esperienza del primo e che l'unica possibilità di entrare in contatto con la sfera personale di *alter* passa attraverso la mediazione intersoggettiva di vari dispositivi, come i segni linguistici.

La terza forma è quella che ci interessa in questa sede e viene indicata come “grande trascendenza”, in quanto equivale a superare integralmente i confini della routine quotidiana e dei suoi punti di riferimento. Questa forma di trascendenza è generalmente innescata da simboli o da altri segnali che proiettano la percezione dei soggetti dal qui ed ora della propria esperienza quotidiana verso altri ambiti di senso (altre specifiche “province di significato”, nel senso di Schütz, 1962): come l’ambito religioso, quando ad esempio si accede al contesto di un rituale; oppure quello artistico, quando si ricorre a certe composizioni dotate di specifici significati o si assiste per esempio ad uno spettacolo teatrale; o, ancora, quello scientifico, quando si usa per esempio il linguaggio artificiale della matematica (si veda anche Strassheim, 2016).

Possono essere ricondotte a quest’ultimo genere di trascendenza anche quelle circostanze in cui gli individui vivono trapassi percettivi che li gettano nella dimensione di realtà enigmatiche come il sogno oppure sconvolgenti come la morte. Riacciandoci alla teoria fenomenologica della trascendenza, possiamo pertanto concettualizzare il lutto come un processo in cui eventi, ricorrenze, luoghi, oggetti, immagini, rituali individuali o collettivi oppure espressioni linguistiche associate a persone care decedute e alle circostanze della loro scomparsa innescano ricorrentemente il passaggio dall’esperienza della normalità della vita quotidiana a quella particolarmente traumatica della perdita e delle sue conseguenze. Nel caso della morte per suicidio, si assiste ad una transizione dell’esperienza (in tal senso, trascendenza) in cui i sopravvissuti, in solitudine o partecipando ad un qualche contesto collettivo (ad esempio, un gruppo di auto mutuo aiuto), sono frequentemente costretti ad abbandonare le certezze del mondo della vita quotidiana e dei suoi significati dati per scontati, per entrare in un altro ambito o complesso di significati (quella del lutto e della sua elaborazione). Si tratta di un ambito nel quale i sopravvissuti stessi sviluppano varie spiegazioni e interpretazioni (cioè definizioni della situazione) riguardanti le motivazioni e le scelte della persona scomparsa, le proprie relazioni con quest’ultima, la propria identità minata dalla perdita e il proprio rapporto con altre persone.

È per l’appunto dall’esito di questa ricerca di nuove costruzioni di senso che dipende sensibilmente l’elaborazione del lutto, che nella generalità dei casi si configura come una vera e propria forma di

risocializzazione (nel senso di Berger & Luckmann, 1997 [1966], cap. 3), e ciò a causa delle trasformazioni radicali che esso comporta per la sfera personale e sociale dei sopravvissuti. Come sostiene Nina R. Jackoby (2015, p. 117), “a significant loss occurs when one’s life or aspects of one’s life and self are tied in with the person, animal, or object that is gone. Therefore, it is of particular importance to analyze the individual framing and subjective meaning of the lost object for the self. Otherwise, we will not be able to understand the emotional reaction to and consequences of a loss” (si veda anche Gillies & Neimeyer, 2006). Nel caso specifico della morte per suicidio, qualunque analisi accurata dell’elaborazione del lutto non può pertanto mai prescindere dai meccanismi di attribuzione e ricostruzione di senso attraverso i quali i sopravvissuti devono misurarsi, da un lato, con l’interpretazione dell’evento suicidario, delle “ragioni” della persona cara e dei propri legami con lei e, dall’altro, con la ridefinizione del patrimonio di significati che precedono la perdita, nella direzione di una riconfigurazione della memoria del defunto, della percezione di se stessi e delle modalità d’interazione con le proprie cerchie sociali (Castelli-Dransart, 2017; Sands, 2009; Tosini & Fraccaro, 2020; Fraccaro & Tosini, 2023).

3. Dimensioni principali del lutto per suicidio

Nell’esame dell’elaborazione del lutto per suicidio, è quindi fondamentale esaminare con cura le interpretazioni della perdita messe in atto dai sopravvissuti. A tal riguardo, riteniamo sia importante tenere distinte tre dimensioni o direttrici principali di questi processi interpretativi (Tosini & Fraccaro, 2020). Sono dimensioni che concernono rispettivamente il gesto suicidario del proprio caro, l’identità dei sopravvissuti e la reazione della loro rete sociale di appartenenza. Per ognuna di queste dimensioni possiamo sommariamente distinguere due fasi fondamentali: da una parte, la fase più traumatica, tipica delle reazioni in prossimità dell’evento suicidario; dall’altra, il graduale e tutt’altro che lineare processo di elaborazione del lutto e trasformazione della propria esperienza nella direzione di una potenziale crescita post-traumatica. La nozione di “crescita post-traumatica” (*post-traumatic*

growth), avanzata e analizzata da Richard G. Tedeschi e Lawrence G. Calhoun in vari contributi, si riferisce generalmente al processo che caratterizza il confronto personale con eventi altamente stressanti e traumatici (tra cui rientra senz'altro la perdita per suicidio). Tale processo è accompagnato dal riconoscimento, da parte dei sopravvissuti al trauma, di importanti trasformazioni personali positive, dalle quali deriva una serie di cambiamenti distintivi: un crescente apprezzamento della vita in generale e degli aspetti della vita a cui assegnare maggiore importanza; il riconoscimento di una propria forza personale; l'esperienza di relazioni nuove e maggiormente significative con altri; l'identificazione di nuove possibilità nella propria vita; e un crescente coinvolgimento della propria esperienza e della propria riflessione in questioni di tipo spirituale ed esistenziale (Tedeschi & Calhoun, 2004, 2016; Calhoun & Tedeschi, 2006; si veda anche: Levi-Belz, 2017; Moore, 2015; Smith et al., 2011).

La prima dimensione del lutto per suicidio che distinguiamo è relativa al rapporto con l'evento suicidario e con la figura del defunto. Quanto più quest'evento è inaspettato (come nei casi in cui la sofferenza della persona cara e le sue ideazioni suicidarie erano rimaste nascoste a familiari e amici), tanto più si vive una condizione di shock, incredulità, incomprensibilità, causati da una percezione d'irrealità del gesto suicidario e dallo sconvolgimento di convinzioni, aspettative e speranze riguardanti la vita del defunto e del proprio rapporto con lui (Maple *et al.*, 2010; Sands et al., 2011). È tipica la tendenza ad oscillare tra, da una parte, sentimenti di comprensione e benevolenza verso il proprio caro e, dall'altra, manifestazioni di rabbia nei suoi confronti per il fatto di sentirsi abbandonati e quasi "traditi".

L'elaborazione del lutto nella fase post-traumatica comprende anzitutto lo sforzo di accettare l'inconcepibile: porre un limite alla propria ricerca, continua e faticosa, di spiegazioni del gesto suicidario e di possibili cause, dei tanti e troppi "perché" che attanagliano quotidianamente i pensieri dei sopravvissuti. I sopravvissuti cercano inoltre una nuova via verso il rapporto col defunto: qualche forma intima di conciliazione tra la preservazione di un ricordo positivo della persona scomparsa e l'orrore associato all'atto.

La seconda dimensione attiene all'identità dei sopravvissuti. Il trauma del suicidio mina profondamente i riferimenti della visione

di se stessi. I sopravvissuti sono assaliti da un senso di fallimento che deriva dall'intima constatazione di non essere riusciti a proteggere la persona cara dalla sofferenza e dalla disperazione che l'ha portata a togliersi la vita (Fiegelman et al., 2012; Testoni et al., 2019). Soprattutto nell'esperienza di genitori colpiti dal suicidio di un figlio, riaffiorano continuamente sensi di colpa innescati da ripetuti sforzi, spesso estenuanti, di passare in rassegna il proprio comportamento al fine di verificare eventuali manchevolezze che avrebbero inciso sulla perdita. I sopravvissuti si pongono inoltre interrogativi frequenti sulla possibilità di trovare ancora un qualche significato al proprio presente e al proprio futuro in una condizione tanto radicale della propria esistenza.

Il cammino post-traumatico intrapreso dai sopravvissuti consiste nell'impegno diretto a ricostruire la propria identità. Si cerca anzitutto di non soccombere sotto il peso del senso d'impotenza e conseguentemente di accettare i propri limiti e l'impossibilità di controllare il comportamento degli altri, anche delle persone che si pensa di conoscere meglio. I sopravvissuti provano inoltre a rifondare l'immagine di se stessi mediante significati e insegnamenti nuovi da attribuire alla tragedia che li ha colpiti, fino al punto di concepire e vivere la propria vita quotidiana con maggiore consapevolezza e sensibilità.

Il terzo aspetto dell'esperienza dei sopravvissuti si riferisce alle relazioni con le loro cerchie sociali. Sensi di colpa e vergogna, quando sono innescati dal suicidio di persone care, tendono a generare una visione peggiorativa di se stessi e del defunto – una visione talvolta alimentata anche da quel genere di reazioni negative o d'indifferenza da parte di parenti o di altre persone generalmente indicato col concetto di “stigmatizzazione” (Goffman, 1970 [1965]). Lo stigma tende ad aggravare lo stato psicologico dei sopravvissuti e rende quindi più doloroso il percorso di elaborazione del lutto (Cvinar 2005; Evans & Abrahamson, 2020; Dyregrov 2003; Pitnam et al., 2016; Scocco et al., 2017). Viceversa, la forte sensibilità dei sopravvissuti verso le reazioni degli altri favorisce nei primi l'apprezzamento anche del minimo gesto di sostegno e vicinanza.

Ripensare il proprio rapporto con le altre persone è parte integrante dello sforzo di trasformazione post-traumatica, il quale comprende il tentativo di conciliare la percezione di una differenza inevitabile tra

“noi” (sopravvissuti) e “loro” (gli altri risparmiati da queste tragedie) con una nuova apertura alla vita sociale, ad esempio intraprendendo la strada del volontariato o di altre forme d’impegno. Vi sono peraltro evidenze relative alla possibilità da parte degli stessi sopravvissuti di cogliere il rischio di auto-stigmatizzazione e auto-isolamento, vale a dire la consapevolezza di poter alimentare il distacco tra se stessi e gli altri nel momento in cui i sopravvissuti giudicano negativamente il modo di rapportarsi al suicidio da parte di altre persone (Feigelman et al., 2012).

È importante precisare che, sia nel caso delle tre dimensioni individuate, sia per le due fasi menzionate, la nostra illustrazione è di tipo analitico. Per comodità dei nostri ragionamenti, abbiamo infatti usato distinzioni che trattano queste dimensioni e queste fasi rispettivamente in modo separato e in modo sequenziale. È tuttavia importante precisare che, nella realtà concreta dell’esperienza dei sopravvissuti, le tre dimensioni si presentano come fenomeni fortemente intrecciati tra loro, con l’effetto di frequenti interdipendenze, ad esempio tra il senso che i sopravvissuti danno al loro rapporto col defunto e quanto si verifica nella visione della propria identità. Allo stesso modo, l’elaborazione del lutto non consiste generalmente in un processo unidirezionale e lineare di transizione dalla condizione traumatica a quella successiva. Sono infatti presenti frequenti oscillazioni dall’una all’altra, con la conseguenza tutt’altro che rara di ricadute negli stati psicologici tipici della prima fase.

4. Lutto complicato e risorse di sostegno

A nostro avviso tali ricadute e il rischio di lutto complicato che ne può conseguire sono da imputare a due aspetti altamente problematici che sottendono l’esperienza dei sopravvissuti e che costituiscono quindi le maggiori fonti di ostacolo ad una crescita post-traumatica lungo le tre dimensioni distinte in precedenza. Indichiamo il primo aspetto come “controfattualità biografica”. Si tratta di uno stato esperienziale generato dalla percezione, da parte dei sopravvissuti, della contingenza degli eventi correlata alla volontarietà del gesto suicidario. La nostra ipotesi è che la ricorrenza di alcuni stati psicologici tipici della fase

traumatica – in particolare, il senso d'irrealtà e lo sconvolgimento delle aspettative riguardanti la vita della persona cara e del proprio rapporto con lei – dipendano dalla tendenza da parte dei sopravvissuti ad attualizzare o presentificare in modo particolarmente vivido scenari biografici alternativi al gesto suicidario (a loro volta certamente intrecciati a e alimentati da ricordi della precedenza comune esperienza). Questa tendenza è a sua volta la conseguenza della percezione e rappresentazione della perdita nei termini di un evento contingente (e quindi scongiurabile), in quanto imputato sempre in qualche misura e in modo diretto ad una decisione controvertibile di chi si è tolto la vita – piuttosto che nei termini di un evento necessario (e quindi inesorabile), in quanto soggetto perlopiù alla pressione di forze esterne, come nel caso di un incidente o di una malattia.

In generale, il lutto tende a divenire inevitabilmente complicato nella misura in cui la perdita viene percepita dai sopravvissuti come il risultato di un atto arbitrario. Il riaffiorare nella percezione dei sopravvissuti di una qualche arbitrarietà del gesto suicidario è infatti all'origine del riacutizzarsi di emozioni conflittuali, in particolare il contrasto (di cui si è detto in precedenza) tra espressioni di rabbia nei confronti del proprio caro e sentimenti di comprensione. Quanto più i sopravvissuti attribuiscono alla persona cara la facoltà di essere stata consapevole delle conseguenze del gesto (attribuzione evidentemente assente o minima nei casi di evidenti disturbi psichici del defunto), tanto più diventa marcata la loro percezione di quell'arbitrarietà e, nello stesso tempo, di un gesto di abbandono nei loro confronti, a maggior ragione nei casi in cui il proprio caro non abbia condiviso il proprio disagio oppure abbia rifiutato offerte di aiuto.

In questo modo, nella percezione dei sopravvissuti il gesto suicidario assume i contorni di un atto di negazione, imposto arbitrariamente dalla persona cara, sia dell'intersoggettività e dell'intimità che la legava ai propri familiari, sia dello svolgimento biografico alternativo alla perdita stessa e visto come esito naturale. Da qui una ricorrente rappresentazione controfattuale nel vissuto dei sopravvissuti, in base alla quale la condizione cruciale ma reversibile della deliberazione alla base del gesto suicidario induce i sopravvissuti stessi ad esperire la concomitanza e la tensione tra, da un lato, la perdita e l'assenza e,

dall'altro, lo scenario atteso del normale sviluppo biografico e di tutte le sue potenzialità (negati dalla morte volontaria).

Il secondo aspetto problematico viene qui contraddistinto come “*entanglement* relazionale” relativo ai rapporti pregressi tra il defunto e i sopravvissuti, ossia la trama densa di nessi causali (percepiti dai sopravvissuti) tra le concezioni, le emozioni e i comportamenti della persona scomparsa, da una parte, e le conseguenti valutazioni e reazioni dei sopravvissuti stessi prima dell'evento suicidario, dall'altra. In taluni casi, la ricostruzione di questi nessi da parte dei sopravvissuti può favorire o accentuare la loro visione (già menzionata) di una scelta arbitraria o comunque controvertibile alla base del suicidio. In altri casi, tale ricostruzione li spinge alla ricerca affannosa di proprie responsabilità nei confronti della persona cara, anche come effetto del senso di fallimento e della vergogna indotti dalle concezioni culturali del suicidio. Da questa ricerca si sprigionano a loro volta i processi di auto-colpevolizzazione e auto-stigmatizzazione di cui si è detto, che in misura variabile possono coesistere, senz'altro attraverso forti tensioni psicologiche, con gli stati emotivi associati all'esperienza della controfattualità biografica.

Entrambi questi aspetti esperienziali (controfattualità biografica e *entanglement* relazionale) costituiscono la spada di Damocle che incombe continuamente sullo stato psicologico dei sopravvissuti al suicidio. Si tratta di condizioni che, coesistendo e generando per questo accentuate ambivalenza emotive, possono rendere particolarmente difficile l'elaborazione del lutto e l'approdo ad una crescita post-traumatica. Riteniamo che una delle risorse fondamentali in grado di contrastare il ricorrere di queste dinamiche esperienziali e quindi di attenuarne o scongiurarne gli effetti psicologici più gravi – in modo da riappacificare i sopravvissuti con se stessi e con la memoria del proprio caro – sia il coinvolgimento dei sopravvissuti nei gruppi di auto mutuo aiuto (OMS, 2013), in particolare i gruppi peer-to-peer specificamente dedicati alla perdita per suicidio.

Naturalmente, i gruppi di auto mutuo aiuto (nelle forme in presenza oppure online) sono soltanto una tra le risorse presenti nel più ampio insieme delle modalità di sostegno che danno corpo alle pratiche di *postvenzione* (per una panoramica di queste risorse: McIntosh & Jordan, 2011b; Pompili, 2024; Pontiggia et al., 2021). Oltre ai gruppi di auto mutuo aiuto, possono essere infatti inclusi a vario titolo negli interventi

di postvenzione non solo le forme più consolidate di psicoterapia individuale e di gruppo, ma anche l'ascolto empatico tramite linee telefoniche, chat, e-mail, e forum; l'uso terapeutico delle arti, come nel caso del teatro; iniziative pubbliche di sensibilizzazione, ad esempio in occasione della Giornata Internazionale dei Sopravvissuti; e, ancora, il ricorso a team di sopravvissuti volontari (noti come LOSS team: Campbell, 2011) che si mobilitano per portare sostegno immediato a coloro che sono stati colpiti da una perdita per suicidio.

Analogamente ad una serie di evidenze presenti in letteratura (Adshead & Runacres, 2022; Groos & Shakespeare-Finch, 2013), anche il nostro lavoro di ricerca ci ha permesso di constatare una serie di vantaggi offerti dalla partecipazione ai gruppi di auto mutuo (Fraccaro & Tosini, 2023). In genere, questi gruppi rendono possibile condividere con altre persone analoghi problemi, preoccupazioni, sentimenti ed esperienze e permettono di affrontare aspetti della propria vita soggetti talvolta a stigmatizzazione. Gli incontri del gruppo costituiscono momenti di solidarietà reciproca utili al superamento dei sentimenti contrastanti e del senso di colpa che pervadono l'esperienza dei sopravvissuti (Feigelman & Feigelman, 2008; Goulah-Pabst, 2023). Il gruppo aiuta a cogliere nell'esempio degli altri modalità utili ad affrontare le proprie difficoltà quotidiane e favorisce l'apertura di nuove prospettive con cui guardare alla propria esperienza, grazie anche alla possibilità di osservarsi dal punto di vista degli altri partecipanti. Le interazioni tra i partecipanti favoriscono la capacità dei sopravvissuti di attuare una ridefinizione della propria situazione utile a fronteggiare i disagi che ostacolano l'elaborazione del lutto, tra cui il senso di isolamento correlato alla percezione dello stigma. È piuttosto evidente come questa capacità sia favorita dal reciproco riconoscimento della natura radicale della perdita e della sofferenza che ne consegue – ossia di quegli aspetti che i sopravvissuti percepiscono come generalmente estranei alla comprensione di coloro che non hanno toccato con mano il suicidio di persone care (Andriessen et al., 2019; Jordan 2011; Smith et al., 2011; Supiano, 2012).

Entrando maggiormente nel merito delle dinamiche dei gruppi di auto mutuo aiuto, riteniamo sia significativo distinguere tre processi di *framing*, intesi come schemi interpretativi che i sopravvissuti elaborano nelle loro interazioni durante i loro incontri, che orientano una comune elaborazione del lutto e che contribuiscono in modo significativo

ad un'esperienza di crescita post-traumatica (articolata secondo le dimensioni presentate nel terzo paragrafo). Il primo processo di framing concerne la comune definizione della situazione che si riferisce all'essere un sopravvissuto. In questo senso, analogamente alla caratterizzazione che ne danno Benford e Snow (2000) nel loro lavoro sull'azione collettiva, qualifichiamo questo processo come "framing diagnostico". In tal caso, il suicidio del proprio caro viene generalmente identificato come un trauma che non ha eguali e che, come tale, mette radicalmente in discussione le concezioni che i sopravvissuti hanno di se stessi, le loro aspettative e le relazioni col defunto e con le loro cerchie sociali, in linea con quanto rilevato anche da precedenti contributi (per esempio, Jordan, 2017; Sajan et al., 2022). A questa rappresentazione della propria condizione, si aggiunge la condivisione, tra i sopravvissuti, delle emozioni che si presentano più frequentemente nel loro confronto con la perdita: come si è visto, compassione e rabbia, senso di fallimento, auto-colpevolizzazione e un senso di marginalità suscitato dalla percezione di indifferenza e di pregiudizi altrui (Evans & Abrahamson, 2020).

Il secondo tipo di processi concerne il "framing prognostico" e comprende comuni rappresentazioni che i sopravvissuti elaborano in vista di modalità appropriate ad affrontare gli ostacoli che quotidianamente pervadono l'elaborazione del lutto. In tal senso, le interazioni tra i sopravvissuti durante gli incontri generano una varietà di benefici cognitivi, emotivi e relazionali (per esempio, Groos & Shakespeare-Finch, 2013). Sono in particolare i sopravvissuti "veterani" che, sulla base di un percorso già inoltrato nel confronto con la perdita, offrono agli altri partecipanti innumerevoli suggerimenti ed esortazioni (Ali & Lucock, 2020). Ed è soprattutto grazie alla condivisione della comune esperienza del disagio dovuto alla percezione dello stigma che i sopravvissuti diventano consapevoli non solo della mancanza di preparazione culturale, diffusa nella propria comunità, verso il lutto in generale e il suicidio, ma anche del rischio di auto-stigmatizzazione e di auto-marginalizzazione (e.g., Feigelman et al., 2012; Jordan, 2017).

Il terzo e ultimo tipo di processi si configura come "framing motivazionale", in quanto comprende le rappresentazioni comuni con cui i sopravvissuti, nel corso delle loro interazioni, descrivono il loro attaccamento al gruppo ed esprimono il proprio senso di appartenenza. Queste rappresentazioni ed espressioni hanno l'effetto significativo di

stimolare la partecipazione dei sopravvissuti che si avvicinano per la prima volta agli incontri del gruppo. Mediante questo genere di framing, i sopravvissuti tendono ad enfatizzare il legame coi gli altri partecipanti in termini di relazioni d'amicizia e persino "familiari", in confronto alla distanza sociale esperita in altre cerchie sociali. In questo senso, in modo simile ad altri studi (per esempio, Ali & Lucock, 2020), anche il nostro lavoro di ricerca mostra come il coinvolgimento nei gruppi di auto mutuo aiuto favorisca la creazione di un'identità collettiva condivisa dai sopravvissuti, i quali, in questo modo, definiscono e ridefiniscono se stessi mediante un aggiustamento della loro percezione dei confini che li separano da un mondo esterno dominato da quei tabù che influenzano le più ricorrenti reazioni verso il suicidio (Fraccaro & Tosini, 2023).

Astraendo rispetto alle considerazioni precedenti, intendiamo sostenere che i gruppi di auto mutuo possono essere caratterizzati come attori collettivi che fungono da creatori di senso e fonti di modelli comportamentali particolarmente utili a fronteggiare il lutto per suicidio. Da un lato, questi gruppi operano come agenti di significato e di definizione della situazione mediante processi di costruzione di senso radicati nel network di interazioni osservabili durante gli incontri tra sopravvissuti. Dall'altro, questi gruppi tendono a funzionare, per usare la terminologia della teoria dei rituali d'interazione di Randall Collins (2004), come potenziali generatori di emozioni e fonti cruciali di energia emozionale a beneficio dei partecipanti. E ciò nella misura in cui le loro interazioni convertono le emozioni tipicamente negative della perdita in una varietà di sentimenti positivi (intesi come effetti di lungo termine favoriti dalla solidarietà reciproca tra gli stessi partecipanti), che si possono per esempio osservare nel caso della riconciliazione dei sopravvissuti con la persona scomparsa e della riconquista di un senso di appartenenza (a fronte del senso di marginalità suscitato dalla percezione dello stigma diffuso nella propria comunità).

5. Conclusioni

Seguendo un approccio interpretativo ispirato all'interazionismo simbolico e alla sociologia fenomenologica, il nostro lavoro si concentra sui processi di attribuzione e ricostruzione di senso con cui i sopravvissuti

al suicidio di persone care attuano una definizione e ridefinizione della propria situazione nel passaggio dalla fase traumatica della perdita ad una potenziale crescita post-traumatica. Alla luce dei più recenti risultati della ricerca sul lutto per suicidio, è stato presentato un quadro teorico delle principali dimensioni lungo le quali si sviluppano tali processi. La prima dimensione concerne la reazione dei sopravvissuti al gesto suicidario e la loro relazione con la figura del defunto. Un elemento tipico è la tendenza ad oscillare tra espressioni di rabbia e sentimenti di comprensione e benevolenza verso il proprio caro. I sopravvissuti si misurano con lo sforzo di attenuare la propria ricerca, continua e faticosa, di spiegazioni del gesto suicidario, mentre perseguono la strada di una qualche conciliazione tra il ricordo positivo del defunto e l'orrore suscitato dalla morte volontaria. La seconda dimensione si riferisce all'identità dei sopravvissuti. Soprattutto nell'esperienza di genitori colpiti dal suicidio di un figlio, riaffiorano continuamente sensi di colpa associati alla verifica, spesso estenuante, di eventuali errori o colpe che avrebbero inciso sulla perdita. Il percorso di elaborazione del lutto consiste nell'impegno diretto ad accettare i limiti alla propria capacità di controllare e tutelare i propri cari. La terza dimensione riguarda le relazioni dei sopravvissuti con le proprie cerchie sociali (altri familiari, parenti, amici, conoscenti e colleghi). La visione peggiorativa di se stessi e del defunto correlata a sensi di colpa e vergogna trova frequentemente origine nella percezione, da parte dei sopravvissuti, di indifferenza o di pregiudizi altrui. Lo stigma che viene percepito dai sopravvissuti tende ad aggravare il loro stato psicologico e rende quindi più dolorosa l'elaborazione del lutto. Ripensare il proprio rapporto con la comunità è parte integrante dello sforzo di crescita post-traumatica, in cui svolgono un ruolo cruciale la capacità degli stessi sopravvissuti di cogliere il rischio di auto-stigmatizzazione ed auto-isolamento. Le interazioni alla base dei gruppi di auto mutuo aiuto specificamente rivolti a sopravvissuti si configurano come contesti di riconoscimento reciproco e di solidarietà tra pari utili a contrastare le ricorrenti ricadute negli stati psicologici tipici della fase traumatica e il rischio di lutto complicato che ne può conseguire.

Bibliografia

- Adshead, C. & Runacres, J. (2022). Sharing is caring: A realist evaluation of a social support group for individuals who have been bereaved by suicide. *OMEGA– Journal of Death and Dying*. Advance online publication: <https://doi.org/10.1177/00302228211070152>.
- Ali, F. & Lucock, M. (2020). It's like getting a group hug and you can cry there and be yourself and they understand': Family members' experiences of using a suicide bereavement peer support group. *Bereavement Care*, 39(2), 51-58.
- Andriessen, K., Kryszynska, K., Hill, T. M., Reifels, L., Robinson, J., Reavley, N. & Pirkis J. (2019). Effectiveness of interventions for people bereaved through suicide: A systematic review of controlled studies of grief, psychosocial and suicide-related outcomes. *BMC Psychiatry*, 19(1), 49.
- Andriessen, K. (2009). Can postvention be prevention? *Crisis: The Journal of Crisis Intervention and Suicide Prevention*, 30(1), 43-47.
- Andriessen, K. (2014). Suicide bereavement and postvention in major suicidology journals: Lessons learned for the future of postvention. *Crisis: The Journal of Crisis Intervention and Suicide Prevention*, 35(5), 338-348.
- Benford, R.D. & Snow, D.A. (2000). Framing processes and social movements: An overview and assessment. *Annual Review of Sociology*, 26, 611-639.
- Berger, P.L. & Luckmann, T. (1997 [1966]). *La realtà come costruzione sociale*. Bologna: il Mulino.

- Blumer, H. (2008 [1969]). *Interazionismo simbolico. Prospettiva e metodo*. Bologna: il Mulino.
- Calhoun, L.G. & Tedeschi, R.G. (Eds) (2006). *Handbook of Posttraumatic Growth*. New York and London: Psychological Press.
- Campbell, F.R. (2011). Baton Rouge Crisis Intervention Center's LOSS Team active postvention model approach. In J.L. McIntosh & J.R. Jordan (Eds). *Grief after Suicide: Understanding the Consequences and Caring for the Survivors* (pp. 327-332). London: Routledge.
- Castelli-Dransart, D.A. (2013). From sense-making to meaning-making: Understanding and supporting survivors of suicide. *British Journal of Social Work*, 43(2), 317-335.
- Castelli-Dransart, D.A. (2017). Reclaiming and reshaping life: Patterns of reconstruction after the suicide of a loved one. *Qualitative Health Research*, 27(7), 994-1005.
- Cerel, J., McIntosh, J.L., Neimeyer, R.A., Maple, M. & Marshall, D. (2014) The continuum of "survivorship": Definitional issues in the aftermath of suicide. *Suicide and Life-Threatening Behavior*, 44 (6), 591-600.
- Charmaz, K. & Milligan, M.J. (2006). Grief. In J.E. Stets & J.H. Turner (Eds.), *Handbook of the Sociology of Emotions* (pp. 516-543). Berlin: Springer.
- Cimitan, A. *et al.* (2015). Sopravvivere al suicidio. In M. Pompili & P. Girardi (A cura di), *Manuale di suicidologia* (pp. 663-673). Pisa: Pacini Editore.
- Collins, R. (2004). *Interaction ritual chains*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Cvinar, J.G. (2005). Do suicide survivors suffer social stigma? A review of the literature. *Perspectives in Psychiatric Care*, 41(1), 14-21.
- Dyregrov, K. (2003). Micro-sociological analysis of social support following traumatic bereavement: Unhelpful and avoidant responses from the community. *Omega: Journal of Death and Dying*, 48(1), 23-44.

- Evans, A. & Abrahamson, K. (2020). The influence of stigma on suicide bereavement: A systematic review. *Journal of Psychosocial Nursing & Mental Health Services*, 58(4), 21-27.
- Feigelman, B. & Feigelmann, W. (2008). Surviving after suicide loss: The healing potential of suicide survivor support groups. *Illness, Crisis and Loss*, 16(4), 285-304.
- Feigelman, W., Jordan, J.R., McIntosh, J.L., Feigelman, B. (2012). *Devastating Losses*. Berlin: Springer.
- Fraccaro D. & Tosini, D. (2023). The suicide support group as a signifying agent and emotion transformer: A contribution from a micro-sociological perspective. *Death Studies*. Advance online publication: <https://doi.org/10.1080/07481187.2023.2246037>.
- Gillies, J. & Neimeyer, R.A. (2006). Loss, grief, and the search for significance: Toward a model of meaning reconstruction in bereavement. *Journal of Constructivist Psychology*, 19(1), 31-65.
- Goffman, E. (1970 [1963]). *Stigma: l'identità negata*. Bari-Roma: Laterza.
- Goulah-Pabst, D.M. (2023) Suicide loss survivors: Navigating social stigma and threats to social bonds. *OMEGA-Journal of death and dying*, 87(3), 769-792.
- Grad, O. (2011). The Sequelae of suicide survivors. In R.C. O'Connor, S. Platt & J. Gordon J (Eds). *International Handbook of Suicide Prevention: Research, Policy and Practice* (pp. 561-576). Wiley-Blackwell.
- Groos, A.D. & Shakespeare-Finch, J. (2013). Positive experiences for participants in suicide bereavement groups: A Grounded Theory Model. *Death Studies*, 2013, 37(1), 1-24.
- Jakoby, R. (2015). The self and significant others: Toward a sociology of loss. *Illness, Crisis and Loss*, 23(2), 129-174.
- Jordan, J.R. & McIntosh, J.L. (2011). Is suicide bereavement different? A Framework for rethinking the question. In J.L. McIntosh & J. R. Jordan (Eds). *Grief after Suicide: Understanding*

- the Consequences and Caring for the Survivors* (pp. 19-42). London: Routledge.
- Jordan, J.R. (2011). Group work with suicide survivors. In J.L. McIntosh & J. R. Jordan (Eds). *Grief after Suicide: Understanding the Consequences and Caring for the Survivors* (pp. 283-300). London: Routledge.
 - Jordan, J.R. (2017). Postvention is prevention: the case for suicide postvention. *Death Studies*, 41(10), 614-621.
 - Levi-Belz, Y. (2017), Relationship with the deceased as facilitator of posttraumatic growth among suicide-loss survivors. *Death Studies*, 41(6), 376-384.
 - Maple, M. *et al.* (2010). Silenced voices: Hearing the stories of parents bereaved through the suicide death of a young adult child. *Health and Social Care in the Community*, 18(3), 241-248.
 - McIntosh, J.L. & Jordan, J.R. (2011a). The Impact of Suicide on Adults. In J.L. McIntosh & J.R. Jordan (Eds). *Grief after Suicide: Understanding the Consequences and Caring for the Survivors* (pp. 43-80). London: Routledge.
 - McIntosh, J.L. & Jordan, J.R. (Eds) (2011b). *Grief after Suicide: Understanding the Consequences and Caring for the Survivors*. London: Routledge.
 - Mitchell, A.M & Terhorst, L. (2017). PTSD symptoms in survivors bereaved by the suicide of a significant other. *Journal of the American Psychiatric Nurses Association*, 23(1), 61-65.
 - Moore, M.M. (2015), Fruits of Trauma? Posttraumatic Growth Among Suicide-Bereaved Parents. *Crisis: The Journal of Crisis Intervention and Suicide Prevention*, 36(4), 241-248.
 - OMS (2013 [2008]). *La prevenzione del suicidio: come dare inizio ad un gruppo per i sopravvissuti*. Università di Roma – La Sapienza: Dipartimento di Neuroscienze, Salute Mentale ed Organi di Senso. (<http://www.prevenireilsuicidio.it/images/OMSsurvivors.pdf>).
 - Pitman, A.L., Osborn, P.J.D. & King, M.B. (2014). Suicide

- bereavement and risk for suicide attempt: a national cross-sectional survey of young adults. *The Lancet Psychiatry*, 383, S82.
- Pitman, A.L., Osborn P.J.D., Rantell, K. & King, M.B. (2016). The stigma perceived by people bereaved by suicide and other sudden deaths: A cross-sectional UK study of 3432 bereaved adults. *Journal of Psychosomatic Research*, 87(1), 22-29.
 - Pompili, M. (2013). *La prevenzione del suicidio*. Bologna: il Mulino.
 - Pompili, M. (2024). *Quelli che restano: vivere dopo il suicidio di una persona cara*. Roma: Carocci.
 - Pontiggia, M., Di Pierro, R., Madeddu, F. & Calati, R. (2021). Sopravvivere al suicidio di una persona cara: impatto e interventi di supporto per i sopravvissuti. *Recenti Progressi in Medicina*, 112, 728-741.
 - Sajan, M., Kakar, K. & Umair, M. (2022). Social interactions while grieving suicide Loss: A qualitative review of 58 studies. *The Family Journal*, 30(3), 1-10.
 - Sands, D. (2009). A tripartite model of suicide grief: Meaning-making and the relationship with the deceased. *Grief Matters: The Australian Journal of Grief and Bereavement*, 12(1), 10-17.
 - Sands, D., Jordan, J.R. & Neimeyer, R.A. (2011). The meanings of suicide: A narrative approach to healing. In J.L. McIntosh & J.R. Jordan (Eds). *Grief after Suicide: Understanding the Consequences and Caring for the Survivors* (pp. 249-282). London: Routledge.
 - Sands, D. & Tennant, M. (2010). Transformative learning in the context of suicide bereavement. *Adult Education Quarterly*, 60(2), 99-121.
 - Schütz, A. & Luckmann, T. (1989). *The Structures of the Life-World* (Vol. II). Evanston (Ill.): Northwestern University Press.
 - Schütz, A. (1962). *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*. London: Martinus Nijhoff.
 - Scocco, P., Preti, A., Totaro, S., Ferrari, A. & Toffol, E. (2016).

- Stigma and psychological distress in suicide survivors. *Journal of Psychosomatic Research*, 94, 39-46.
- Smith, A., Joseph, S. & Das Nair, R. (2011). An interpretative phenomenological analysis of posttraumatic growth in adults bereaved by suicide. *Journal of Loss and Trauma: International Perspectives on Stress and Coping*, 16(5), 413-430.
 - Strassheim, J. (2016). The problem of experiencing transcendence in symbols, everyday language and other persons. *Schutzian Research*, 8, 75-101.
 - Supiano, K.P. (2012). Sense-making in suicide survivorship: A qualitative study of the effect of grief support group participation. *Journal of Loss and Trauma: International Perspectives on Stress and Coping*, 17(6), 489-507.
 - Tal, I., Mauro, C., Reynolds III, C.F., Shear, M.K., Simon, N., Lebowitz, B. ... & Zisook, S. (2017). Complicated grief after suicide bereavement and other causes of death. *Death Studies*, 41(5), 267-275.
 - Tedeschi, R.G. & Calhoun, L.G. (2004). Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence. *Psychological Inquiry*, 15(1), 1-18.
 - Tedeschi, R.G. & Calhoun, L.G. (2016), Posttraumatic Growth, In H. S. Friedman (Ed). *Encyclopedia of Mental Health (Second Edition)* (pp. 305-307). Cambridge (MA): Academic Press.
 - Testoni, I. *et al.* (2019). Forgiveness and blame among suicide survivors: A qualitative analysis on reports of 4-year self-help-group meetings. *Community Mental Health Journal*, 55(2), 360-368.
 - Tosini, D. & Fraccaro, D. (2020). 'Like climbing a glass wall': Suicide survivors in an Italian province. *Death Studies*. Advance online publication: <https://doi.org/10.1080/07481187.2020.1795746>.

Morire bene con il sostegno di Buddha: compassione, meditazione e cure palliative

di *Sabina Spada*

ricercatrice indipendente

Abstract

In Italia, come nel resto dell'Occidente, la visione buddhista della morte e del processo del morire è sempre più spesso tenuta in considerazione, nell'ambito di istituzioni e associazioni di volontariato, per accompagnare spiritualmente chi è vicino alla fine della vita. Capacità di ascolto profondo, presenza non giudicante e compassione, accanto agli strumenti offerti dalla meditazione, mutuati soprattutto dalla millenaria tradizione tibetana e riletti in chiave laica, rientrano sempre più di frequente tra le risorse messe in campo da chi si prende cura delle persone morenti, in un dialogo costante e fecondo con le strategie delle cure palliative.

Parole chiave?

Buddhismo tibetano, accompagnamento spirituale, meditazione, cure palliative

“Si deve accettare la morte, anche quella più atroce, come parte della vita. E non viviamo ogni giorno una vita intera, e ha molta importanza se viviamo qualche giorno in più o in meno? [...] Sono accanto agli affamati, ai maltrattati e ai moribondi, ogni giorno – ma sono vicina anche al gelsomino e a quel pezzo di cielo dietro la mia finestra, in una vita c'è posto per tutto”.

(Etty Hillesum, *Diario*)

Introduzione

Lacrime e serenità. Dovessi trovare due parole che, insieme, descrivono l'atteggiamento di fronte alla morte della visione buddhista, almeno per come l'ho potuta conoscere negli ultimi anni di frequentazione, sarebbero queste. Accanto al dolore e allo strazio per la perdita della

propria vita o per quella di una persona cara, la tradizione buddhista insegna che è possibile raggiungere, esercitare, trasmettere un grande senso di tranquillità rispetto a un passaggio che, per il solo fatto di essere vivi, è ineludibile. E proprio il fatto che la morte sia inevitabile e certa, per quanto non si sappia quando e come avverrà, fa sì che ci si possa preparare ad essa, augurandosi che il tempo per farlo sia lungo, ma senza dimenticare che oggi potrebbe essere il nostro ultimo giorno.

Prepararsi con consapevolezza alla propria morte e aiutare le altre persone a fare altrettanto è uno dei compiti più alti proposti dal Buddhismo, e anche chi non è buddhista può trarre beneficio e ispirazione dagli insegnamenti di questa antica tradizione, particolarmente utili nell'ambito dell'accompagnamento di chi affronta le ultime fasi della vita.

L'argomento è sterminato, anche perché la visione della morte nel Buddhismo è inevitabilmente connessa alla dottrina della rinascita, all'idea cioè che quella che viviamo non sia la nostra unica esistenza e che lo stato mentale in cui moriremo sia fondamentale per determinare la bontà del nostro successivo passaggio su questa terra. Il presente articolo, dunque, non ha la pretesa di essere esaustivo nell'illustrare una visione dell'esistenza terrena e ultraterrena che è estremamente complessa e raffinata, e molto distante dal paradigma che, per generalizzare, possiamo definire occidentale.

Piuttosto, si propone di offrire al lettore alcuni spunti di riflessione sulle convergenze che esistono tra la concezione delle cure palliative sviluppata in Occidente nel corso degli ultimi decenni e la prospettiva del pensiero buddhista, una filosofia millenaria le cui considerazioni prendono avvio proprio dalla constatazione della sofferenza e, più in generale, del malessere umano quale inevitabile corredo dell'esistenza¹. Tale constatazione, punto di partenza di un sentiero salvifico, che

¹ L'enunciazione delle quattro nobili verità o, per meglio dire, delle quattro verità che ci rendono nobili, costituisce la base del sentiero buddhista, il fondamento di tutti i successivi insegnamenti del Buddha, e segue lo schema operativo medico di diagnosi, eziologia, prognosi, cura: esiste la sofferenza, la sofferenza ha un'origine, è possibile porre fine alla sofferenza, la via per porre fine alla sofferenza è il nobile ottuplice sentiero (retta visione, retta intenzione, retta parola, retta azione, retto modo di vivere, retto sforzo, retta presenza mentale e retta concentrazione).

le praticanti e i praticanti intraprendono affidandosi all'ortoprassi raccomandata dal Buddha, fa sì che si possa sostenere che il Buddhismo sia nella sua essenza più autentica un complesso di idee ed esperienze prevalentemente orientate alla cura, e che quindi sia sostanzialmente un sistema terapeutico, che risponde a diverse questioni di natura medica (Divino, 2022).

Come testimonia il caso della mindfulness, cui faremo cenno più avanti e il cui utilizzo è sempre più diffuso e frequente nei protocolli clinici per il trattamento di svariati disturbi, sia psicologici sia fisici, il Buddhismo è protagonista di un processo di transculturazione che lo rende sempre più coinvolto nelle pratiche mediche occidentali. Ciò che interessa mostrare in questo articolo è la sovrapposizione tra alcune istanze centrali nella definizione dei trattamenti di fine vita e l'approccio teorico e pratico del Buddhismo, in particolare del Buddhismo tibetano², nei riguardi della sofferenza che si incontra al termine dell'esistenza: i principi e le azioni delineati nell'ambito di questa tradizione trovano efficace applicazione nell'accompagnamento spirituale delle persone morenti, per quanto tali principi e azioni siano, nei contesti di cura occidentali, depurati dai loro aspetti religiosi e applicati in chiave laica.

Le informazioni qui riportate derivano prevalentemente dall'esperienza che ho maturato nel partecipare a un lungo percorso di formazione nell'ambito dell'accompagnamento, ispirato al sapere della tradizione tanatologica tibetana. Pur non essendo buddhista, la meditazione mi accompagna da parecchi anni, insieme allo studio dei sistemi di pensiero dell'India, soprattutto di quelli cosiddetti non dualisti, come il Buddhismo, cioè quelle visioni della realtà secondo le quali l'universo e i suoi componenti, esseri umani compresi, non sono entità separate o divise, ma sono un tutto interconnesso e indivisibile.

La conoscenza di questi insegnamenti, insieme alla pratica costante della meditazione, conduce a comprendere come chi si dedica a prendersi cura delle persone vicine alla fine della vita non possa prescindere da un'autentica presa di coscienza della sua stessa finitezza e dal superamento della paura e delle angosce rispetto alla morte. In

² Per avere una visione panoramica sulle diverse forme di Buddhismo originate dagli insegnamenti di Buddha Sakyamuni si veda Scherer (2022).

quest'ottica, inoltre, emerge come l'accompagnamento spirituale difficilmente possa consistere nell'applicazione di un protocollo: coincide piuttosto con l'ascolto profondo dello stato e dei bisogni altrui, senza giudizio e senza sovrapporre proiezioni di alcun tipo, a partire dal riconoscimento dell'appartenenza alla comune natura di tutti gli esseri viventi. Solo in questo modo chi è alla fine della propria esistenza potrà vedere riconosciuto uno dei suoi bisogni fondamentali: stare nella vita, fino all'ultimo respiro.

1. Spiritualità alla fine della vita

L'Organizzazione mondiale della sanità (OMS) definisce le cure palliative come un «approccio che migliora la qualità della vita dei malati e delle loro famiglie che si trovano ad affrontare problematiche associate a malattie inguaribili, attraverso la prevenzione e il sollievo della sofferenza per mezzo di un'identificazione precoce e di un ottimale trattamento del dolore e di altre problematiche di natura fisica, psicologica, sociale e spirituale». Al termine della vita, questi diversi aspetti della sofferenza, una sofferenza che non riguarda dunque soltanto la dimensione corporea dell'individuo, compongono quello che Cicely Saunders³ definisce “dolore totale”: uno stato di dolore cronico e persistente, che coinvolge tutti quei fenomeni che possono accrescere il generale stato di sofferenza, come fossero una vera e propria malattia (Saunders, 2008).

La componente spirituale del dolore, durante la fase terminale dell'esistenza, si configura come un'inevitabile e spesso angosciata ricerca di senso: la persona morente si pone domande sulla vita che ha vissuto e sul suo significato, ed è assai probabile che si trovi a fare i conti con questioni lasciate in sospeso, rimpianti per cose non fatte o non dette, sensi di colpa e paura dell'ignoto.

³ Infermiera, medica e assistente sociale, nella seconda metà degli anni Sessanta fondò a Londra il primo hospice, il St. Christopher Hospice, e diede vita al movimento moderno delle cure palliative, sostenendo l'importanza di migliorare il più possibile la qualità della vita della persona malata, anche in una situazione di inguaribilità.

Si tratta della sofferenza di cui si parla nel romanzo breve *La morte di Ivan Il'ic* di Lev Tolstoj, quando, poco prima di morire, il protagonista si rende conto dell'insensatezza della propria esistenza: «Gli era venuto in mente d'un tratto: ma guarda, forse davvero tutta la mia vita, la mia vita cosciente, è stata una vita sbagliata. Gli era venuto in mente che quello che prima gli sembrava impossibile, l'idea di non aver vissuto la propria vita come avrebbe dovuto, poteva essere la verità. [...]e vedeva chiaramente che era tutto sbagliato, era un orribile enorme inganno che nascondeva la vita e la morte. Questa consapevolezza accresceva, decuplicava le sue sofferenze fisiche» (Tolstoj, 2024, pp. 90-91).

Vicino alla fine della vita, dunque, accanto alla necessità di gestire il dolore fisico, la sofferenza psichica e le difficoltà relazionali di una persona, diventa urgente prendersi cura dei suoi bisogni spirituali. D'altra parte, la visione che sta alla base delle cure palliative, le quali in Italia sono garantite a chiunque per legge⁴, prende avvio dal presupposto che la persona gravemente malata, seppur inguaribile, sia però curabile. Palliativo, infatti, non si riferisce a una pratica inadeguata che allontana momentaneamente le conseguenze di una malattia senza risolverne le cause, come si potrebbe intendere nell'accezione comune del termine (“è solo un palliativo”, si dice per esempio). Le cure palliative, in quanto interventi terapeutici, diagnostici e assistenziali attivi e completi, sono invece espressione di una concezione olistica della medicina, che libera il termine curare dalla prospettiva totalizzante del guarire, e abbraccia il concetto ben più articolato e complesso del prendersi cura.

La persona malata viene quindi considerata nella sua interezza, comprendendo nelle cure anche il suo nucleo familiare e le sue relazioni più strette, tenendo conto di tutti i suoi bisogni, in un'ottica multidimensionale. Oltre all'apporto di medici, psicologi e assistenti sociali, una buona assistenza alla fine della vita dovrebbe quindi prevedere l'intervento di qualcuno che si occupi anche dei bisogni spirituali di chi sta per morire. Ma quali sono questi bisogni? Hanno a che fare con la religione? Con Dio? Con l'aldilà?

⁴ Legge 15 marzo 2010, n. 38, “Disposizioni per garantire l'accesso alle cure palliative e alla terapia del dolore” (Gazzetta Ufficiale Serie Generale n. 65 del 19 marzo 2010).

Per non addentrarci in sterili e improbabili tentativi di spiegare in poche righe che cosa si intenda per spiritualità, argomento che richiederebbe una trattazione ben più ampia e articolata⁵, ci atterremo alla definizione che ne ha dato l'Associazione Europea per le Cure Palliative (EAPC, European Association for Palliative Care), quando, nel 2010, ha costituito una task force internazionale allo scopo di incoraggiare e sviluppare metodi e standard di assistenza per affrontare adeguatamente i bisogni spirituali di pazienti e caregiver: «La spiritualità è quella dimensione dinamica della vita umana che concerne il modo in cui le persone (individui e comunità) fanno esperienza, esprimono e/o ricercano significato, scopo e trascendenza, e al modo in cui entrano in connessione con il presente, con se stessi, con gli altri, con la natura e con ciò che è portatore di senso e/o sacro»⁶.

Come spiegato in un libro bianco (Best et al., 2019) redatto dalla stessa task force dell'EAPC, la spiritualità è un concetto multidimensionale e concerne sfide esistenziali (per esempio questioni che riguardano l'identità e temi quali sofferenza e morte, colpa e vergogna, riconciliazione e perdono, libertà e responsabilità, speranza e disperazione, amore e gioia); considerazioni e comportamenti basati sui valori (ciò che è più importante per ogni persona, come la relazione con se stessi, la famiglia, le amicizie, il lavoro, la natura, l'arte, la cultura, l'etica, la morale e la vita stessa); credenze e principi religiosi (la fede, le pratiche, il rapporto con Dio o con il trascendente).

È evidente come l'aspetto religioso non coincide necessariamente con la dimensione spirituale, ma ne rappresenta solo una possibile manifestazione. Come è ben spiegato nel *Core curriculum per l'assistenza spirituale in cure palliative* (2019) proposto da SICP (Società Italiana di Cure Palliative), «La spiritualità è una risposta alla vita, indica il personale coinvolgimento col reale. In questo senso si nasce spirituali e si diventa, o non lo si diventa affatto, religiosi secondo una delle religioni storicamente determinate che danno alla spiritualità una particolare forma» (SICP, 2019, p. 7).

⁵ Per uno studio più approfondito sulla spiritualità contemporanea in Italia, rimandiamo alle ricerche di Stefania Palmisano (2010; 2018).

⁶ <https://eapcnet.eu/eapc-groups/reference/spiritual-care/>

Quando parliamo di assistenza spirituale in preparazione alla morte ci riferiamo a questa “risposta alla vita”, che è propria di ciascun individuo e che per ogni individuo, indipendentemente dal fatto che abbia o meno una credenza religiosa specifica, è diversa e irriducibile, pur essendo sempre caratterizzata da un riferimento alla trascendenza, intesa come uno sguardo che vada oltre il proprio senso di sé limitato e autocentrato.

Vale la pena citare per esteso i bisogni e gli elementi di crisi che la SICP, nel documento appena citato, individua come inerenti la dimensione spirituale, per dare maggiore concretezza a un’idea, quella di spiritualità, che diversamente rischia di rimanere un concetto vago e lontano dall’esperienza. I bisogni spirituali di cui spesso la persona è consapevole sono: desiderio di riconciliazione (con i familiari, con se stessi, con Dio); desiderio di lasciare un ricordo, indicazioni, un testamento spirituale rivolto alla famiglia, dire addio; necessità di riti religiosi specifici. Le criticità, invece, riguardano: la perdita di senso della propria vita; il significato della sofferenza; la perdita di speranza sul futuro e sul valore della propria vita; il senso di perdita/mancanza (della salute, di relazioni, di una persona); il senso di colpa e la vergogna; l’isolamento.

Prendersi cura di simili necessità e difficoltà significa confrontarsi con le domande fondamentali che universalmente sorgono nella malattia: perché questa sofferenza? La mia vita ha ancora valore? Esiste qualcosa dopo la morte? Se in molti casi le risposte vengono trovate nella propria visione religiosa, è anche vero che le domande stesse accomunano credenti e non credenti. La malattia, e in particolar modo l’avvicinarsi della morte, portano a interrogarsi sui valori fondamentali dell’esistenza, modificano la costruzione di senso, certamente generano intimità con la finitezza della vita, con quel limite con il quale è inevitabile confrontarsi.

Da questo punto di vista, vivere la malattia non è un’esperienza esclusivamente biologica, così come «morire è molto più di un evento clinico. Riguarda in primo luogo la relazione. La relazione che abbiamo con noi stessi, con le persone che amiamo, con Dio, lo Spirito, la Vera Natura» (Ostaseski, 2005, p. 8).

L’esigenza di giovare di un sostegno spirituale alla fine della propria vita non riguarda dunque soltanto chi ha fede, il che in Italia significa

perlopiù essere cristiani (stando ai dati Ipsos, nel 2023 il 68% di chi risiede in Italia si diceva cristiano, anche se le persone battezzate sono circa l'84% della popolazione)⁷. Ma non è neanche prerogativa esclusiva di chi, non avendo il conforto della fede, cerca altrove la risposta a domande fondamentali e, contrapponendo l'idea di "spirituale" a quella di "Dio", descrive la propria spiritualità come qualcosa che ha a che fare principalmente con una ricerca intima e personale, con il sé interiore (Palmisano e Pannofino, 2018).

Nell'ambito delle cure palliative e, in generale, dell'assistenza a chi è alla fine della vita, si fa dunque strada l'idea di un'assistenza spirituale che sia essenzialmente laica, che possa sostenere la persona morente attraverso strumenti non necessariamente mutuati da una qualche visione religiosa, ma piuttosto improntati a valori universali quali la compassione e la capacità di ascolto.

Compassione e capacità di ascolto sono due delle attitudini che la Società Italiana di Cure Palliative indica come fondamentali nel core curriculum dell'assistente spirituale, suggerendo che potrebbero rappresentare l'essenza di un training sul tema della spiritualità alla fine della vita, sebbene un percorso formativo di questo genere in Italia non esista, almeno non nell'ambito di un'educazione formale (esistono invece diversi percorsi formativi nell'ambito della cosiddetta educazione informale, cui accenneremo più avanti).

La definizione di compassione e le riflessioni intorno a questo concetto contenute nel documento della SICP ci introducono al tema del presente articolo, evocando il cardine dell'attitudine buddhista quando si tratta di accompagnare. «Il termine compassione in italiano suscita facilmente una certa diffidenza, – si legge nel documento. – Essa viene scambiata per l'essere pietosi, dove il sentimento di chi soccorre si fonda sul vedere l'altro come inferiore, bisognoso, in una asimmetria relazionale che vede il curante come colui che sta un po' più in alto della persona curata. Ma il termine compassione deriva da latino "cum" "pati", che significa "soffrire con". Questa stessa radice indica una vicinanza senza gerarchie, ove ciò che si manifesta è fondato

⁷ © Ipsos. Global Religion 2023. Religious Beliefs Across the World. May 2023. Public.

sul riconoscere la propria comune natura umana. Il lavoro della compassione non è sul piano delle emozioni, ma su quello della spiritualità di ciascuno. È il riconoscere la sofferenza dell'altro con l'intenzione di sollevare dalla sofferenza, ma anche vedere le cause della sofferenza in ogni persona, nella vicinanza. La compassione include un senso di impegno, responsabilità e desiderio di rispondere all'altro. [...] La compassione è una pratica spirituale, un modo di essere, un modo di essere al servizio. Servire indica il vedere l'altro come integro, mentre servo l'altro servo me stesso, perché rispondo alla profondità della natura umana compassionevole. [...] Non vi può essere "cura spirituale" senza fondamento nella compassione. Non è una abilità da apprendere, ma una qualità fondamentale da scoprire, lasciar emergere, e lasciar vivere nella cura» (SICP, 2019, pp. 27-28).

2. Il Buddhismo e la morte

Questa lunga premessa ci permette di considerare la visione filosofica e le pratiche del Buddhismo, in particolare le meditazioni del Buddhismo tibetano, in relazione alle riflessioni più recenti sul ruolo, sulla funzione e sulle metodiche delle cure palliative, tanto più che l'utilizzo laico di tale visione e di tali pratiche comincia a essere diffuso nel nostro Paese, nelle istituzioni e nelle associazioni di volontariato che si dedicano all'accompagnamento di fine vita.

Il Buddhismo, infatti, e in particolare la sua versione tibetana, da oltre duemila anni pone la morte e il morire al centro della sua riflessione, dei suoi insegnamenti e delle pratiche meditative.

Fulcro del sentiero spirituale è la consapevolezza dell'impermanenza, la comprensione profonda del fatto che la vita è continuo cambiamento, costante trasformazione istante per istante, e comporta un susseguirsi di passaggi da uno stato all'altro, tra i quali rientra in modo naturale e ineludibile anche il passaggio dalla vita alla morte. L'impermanenza (*anicca* in lingua pali) è una delle caratteristiche fondamentali dell'esistenza, accanto alla sofferenza (*dukkha*), di cui si è già detto, e all'inesistenza di un sé individuale, di un io solido e separato (*anatta*).

Nella visione buddhista l'intero universo e tutti gli esseri che in esso vivono dipendono da una fitta interrelazione di fattori, che portano

al manifestarsi dei fenomeni di cui facciamo esperienza, sia a livello esteriore sia interiormente. Ogni fenomeno si produce secondo una logica di causa ed effetto lungo una catena che il Buddhismo chiama dell'origine dipendente o coproduzione condizionata (*paticca samupadda*), all'interno della quale ogni evento è al tempo stesso condizionato e condizionante.

Secondo tale visione, nell'ambito della nostra mente, pensieri, emozioni, sensazioni, stati mentali sono per loro natura transitori, poiché la loro origine risiede nell'incontro di una serie di cause e, una volta che la modalità di relazione tra queste cause si modifica, quella specifica manifestazione non può che cessare. Ugualmente, a livello del mondo fisico, l'incontro di una serie estremamente complessa di fattori fa sì che si manifestino i fenomeni di cui facciamo esperienza con i nostri sensi. Una concomitanza altrettanto complessa di concause ha portato al nostro concepimento, alla nascita, alla nostra vita, alle nostre costanti trasformazioni, tra le quali rientra la morte. Quest'ultima non è dunque né giusta, né sbagliata. Non è un fallimento, ma un fatto naturale che, pur nell'incertezza del momento e del modo in cui avverrà, di sicuro chiunque sperimenterà.

«La morte è un processo di cambiamento. La fine di per sé non è né positiva né negativa, è semplicemente la realtà. La morte faceva parte dell'accordo al momento in cui abbiamo accettato l'idea della nascita. Il nostro ingresso nel mondo prevedeva la clausola di lasciarlo», scrive Dzogchen Ponlop Rinpoche (2009, p. 17), studioso e maestro tibetano, tra i più importanti lama reincarnati del lignaggio Nyingma⁸. Imparare nel corso della vita ad accogliere questa realtà è una risorsa molto preziosa per arrivare con consapevolezza alla fine della propria esistenza e per affrontarla con minore paura, oltre che, per quanto riguarda chi pratica il Buddhismo, per riuscire ad approfittare del momento della morte come grande occasione di crescita spirituale verso l'illuminazione. Non solo: imparare a confrontarsi con la propria morte, prepararsi a viverla in pienezza, liberandosi il più possibile dalle paure, è il primo passo per poter accompagnare qualcun altro nelle fasi terminali della sua vita.

⁸ Il più antico dei quattro principali lignaggi tibetani attualmente esistenti. Gli altri sono Kagyüpa, Sakyapa e Gelugpa.

La strada principale per familiarizzare con la realtà ultima della morte è la meditazione, a partire dalle sue versioni più semplici che addestrano a mantenere l'attenzione focalizzata sulla forma di costante cambiamento a noi più familiare: il respiro. Seguendo le parole di Caterina Giavotto, tanatologa, assistente spirituale presso l'Associazione Vidas di Milano e responsabile dei progetti di formazione dell'Agenda Cura dell'Unione Buddhista Italiana, «il flusso dell'aria che entra ed esce dal corpo rispecchia il continuo cambiamento di ogni cosa e l'impossibilità di controllarlo e di trattenerlo, ma offre d'altra parte la possibilità di osservarlo e accoglierlo, in un atteggiamento di apertura e accettazione che porta a una maggiore conoscenza di sé» (Giavotto, 2023, p. 23).

La meditazione è lo strumento principale per allenare la mente, il cui funzionamento il Buddhismo ha studiato nel corso dei secoli, elaborando una vera e propria "scienza della mente", la cui esattezza è oggi riconosciuta dalle neuroscienze (Fabbro, 2014; Ricard e Singer, 2022). In tibetano la meditazione è indicata con il termine *gom*, che significa familiarizzarsi, «in un percorso di approfondimento della conoscenza di sé e della propria natura più profonda, che utilizza una capacità cognitiva diretta, cioè non concettuale» (Giavotto, 2023, pp. 18-19).

Se l'antica tradizione buddhista contempla una serie assai numerosa e varia di meditazioni sulla morte⁹, la riflessione su di essa e gli esercizi spirituali per imparare ad accettarla erano praticati anche nell'ambito della cultura greca antica e nella tradizione cristiana, nelle meditazioni di Platone, degli stoici, dei padri del deserto, allo scopo di relativizzare paure e presunzioni di onnipotenza e restituire quiete e imperturbabilità all'essere interiore (Bormolini, 2020).

Ma nel Buddhismo questo tipo di meditazione sulla nostra finitezza è ancora più importante, considerata dal Buddha stesso la meditazione

⁹ Tra le più note meditazioni sulla morte, la "Meditazione in nove punti" deriva direttamente dagli insegnamenti di Lama Tzong Khapa, uno dei più importanti studiosi, maestri e yogi buddhisti tibetani, che tra il XIV e il XV secolo fondò la scuola e il sistema dottrinale Gelugpa. Contenuta nel *Lam Rim, Grande trattato sugli stadi del sentiero per l'Illuminazione*, uno dei testi base del Buddhismo tibetano, addestra gradualmente la mente a familiarizzare con la realtà dell'impermanenza e della morte.

suprema, indispensabile e preliminare a ogni altra pratica spirituale. D'altra parte, scampare alla morte è impossibile, mentre è certamente possibile modificare il nostro atteggiamento nei suoi confronti, cambiare cioè la nostra mente, smettendo di lottare contro l'inevitabile e imparando ad accettarlo come parte della vita.

Come già si diceva, la comprensione profonda dell'impermanenza di tutto ciò che vive e la capacità di fare i conti senza paura eccessiva con la propria morte sono requisiti fondamentali per poter aiutare le altre persone a morire bene. Il tema dell'accompagnamento di chi è vicino alla morte è centrale negli insegnamenti buddhisti. Nella sua introduzione a *Il libro tibetano del vivere e del morire* di Sogyal Rinpoche, il XIV Dalai Lama scrive: «Tutti siamo stati un tempo dei neonati indifesi e, se non avessimo ricevuto cure e attenzioni, non saremmo sopravvissuti. I morenti sono altrettanto incapaci di provvedere a se stessi, sicché dovremmo alleviare il loro sconforto e la loro ansia e, nei limiti del possibile, aiutarli a morire con mente serena» (Sogyal Rinpoche, 2014, p. 8).

Il libro appena citato, il cui autore è stato a lungo impegnato nella diffusione negli Stati Uniti e in Europa del sentiero buddhista, ha contribuito largamente a far conoscere in Occidente gli insegnamenti sulla morte e a spiegare i diversi passaggi cui si va incontro quando si muore, descritti negli antichi testi come una progressiva dissoluzione di sensi ed elementi (dissoluzione esterna, che culmina con quella che in Occidente è definita morte clinica) e successivamente di emozioni e stati di pensiero grossolani e sottili (dissoluzione interna, che avverrebbe nei successivi venti minuti circa). Diversamente dalla visione della biomedicina occidentale, secondo la quale la morte coincide con l'esatto momento in cui il corpo fisico smette di funzionare, la tanatologia tibetana considera la morte un processo lungo e complesso, i cui segni visibili dall'esterno sono descritti minuziosamente nei testi antichi (Sogyal Rinpoche, 2014; Boni, 2008; Muggia, 2022), affinché chi fornisce assistenza in quei momenti possa riconoscerli e contribuire ad alleviare paure e angosce di chi sta attraversando il *bardo*¹⁰ del morire.

¹⁰ *Bardo* è un termine tibetano che significa "transizione", uno stato intermedio tra la fine di una situazione e l'inizio di un'altra. In particolare, secondo il

Tra l'altro, gli studi scientifici sulle esperienze di premorte, o NDE (Near Death Experience), condotti in Occidente negli ultimi decenni a partire dalle prime indagini di Raymond Moody (Moody, 1977; Van Lommel, 2017; Greyson, 2021; Parnia, 2024) disegnano un interessante parallelismo con le descrizioni del processo della morte contenute negli antichi testi tibetani. I racconti delle persone che sono state molto vicine al decesso o che sono sopravvissute alla loro morte clinica, infatti, riguardano spesso l'esperienza di uscire dal proprio corpo, la percezione di una grande luce, la possibilità di osservare i propri cari impotenti e disperati, incontrare altri esseri di luce, rivedere in retrospettiva tutta la propria vita, godere di uno stato di benessere assoluto e provare un amore incommensurabile. «Il messaggio principale che queste persone riportano dal loro incontro con la morte, – scrive Sogyal Rinpoche – è esattamente lo stesso messaggio del Buddha e degli insegnamenti del *bardo*: le qualità essenziali e più importanti della vita sono l'amore e la conoscenza, la compassione e la saggezza» (2014, pp. 336-337).

Lo stesso autore, per evitare che l'accostamento tra la visione buddhista e i racconti di NDE sfoci in una lettura che ridurrebbe queste esperienze a pure fantasie o a reazioni psicologiche, invoca l'intervento della ricerca scientifica, in vista dell'auspicabile risanamento tra scienza e religione. Se le esperienze di premorte si sono sempre verificate, oggi sono più facili da studiare, grazie alle sofisticate tecnologie di rianimazione: «La tecnologia e la spiritualità possono e devono coesistere, se vogliamo sviluppare appieno il nostro potenziale umano. Una scienza dell'uomo completa, e completamente utile, non dovrebbe forse avere il coraggio di accogliere ed esplorare le esperienze mistiche?» (Sogyal Rinpoche, 2014, p. 339).

Nell'ambito, dunque, di questa “scienza dell'uomo completa”, che non perde mai di vista la nostra natura mortale, quale approccio delinea

Buddhismo tibetano, la nostra esistenza attraversa quattro *bardo* principali: il *bardo* naturale di questa vita (dalla nascita alla morte); il *bardo* doloroso del morire (da quando si configurano le condizioni che ci porteranno alla morte fino al momento della morte); il *bardo* luminoso della *dharmata* (tra la morte e il sorgere della luminosità fondamentale della nostra vera natura); il *bardo* karmico del divenire (fino al momento di una nuova rinascita).

il Buddhismo per accostarsi a chi è al termine della propria vita, quali strumenti mette in campo per poter accompagnare?

3. *Gli strumenti per accompagnare*

Tradizionalmente, soprattutto in passato, nel Buddhismo tibetano il passaggio della morte era accompagnato dalla lettura del cosiddetto *Libro tibetano dei morti*. Vale la pena citare questo testo perché ha avuto una discreta fortuna in Occidente a partire dai primi decenni del secolo scorso e ha generato grande curiosità, pur essendo stato protagonista di una serie di fraintendimenti e letture errate.

Per cominciare, il titolo è una forzatura voluta dal suo primo traduttore occidentale, Walter Evans-Wentz, antropologo statunitense, che nel 1927 scelse di imitare in qualche modo *Il libro dei morti* degli antichi egizi, tradendo il significato originale del testo tibetano, intitolato *Bardo thodol*, ovvero *La liberazione nello stato intermedio attraverso l'udito*. Inoltre, il testo che fu diffuso inizialmente in Occidente era soltanto una minima parte – quella, appunto, che veniva letta all'orecchio del morente per favorire un buon passaggio attraverso il *bardo* e una rinascita favorevole¹¹ – estrapolata da un contesto ben più ricco e articolato, seppur di difficile comprensione per chi non conosca da vicino la complessa simbologia tibetana.

Particolarmente interessante, dal nostro punto di vista, è il messaggio sovrareligioso evidenziato dai curatori della prima edizione integrale dell'opera (uscita in inglese nel 2005), che sottolineano l'importanza di liberarsi degli stati mentali negativi e disarmonici, per poter morire nella pace, ma anche per affrontare un'esistenza priva di inutile conflittualità: «Riconoscere che l'attrazione e l'avversione compulsive sono aspetti del regno percettivo, osservare le dinamiche causali della nostra attuale condizione e comprendere che siamo il prodotto dei

¹¹ Il ciclo di rinascite è un concetto chiave della visione buddhista dell'esistenza, e il momento della morte è cruciale per cercare di uscirne, o comunque per garantirsi condizioni propizie nella vita successiva. A questo scopo gli insegnamenti sottolineano che, al momento della morte, contano soprattutto il modo in cui abbiamo vissuto e lo stato in cui si trova la mente in quel passaggio.

nostri stessi costrutti mentali, e che pertanto abbiamo la possibilità di guardare le nostre esperienze in maniera più profonda; tutto ciò è un potente metodo per liberarci dagli stati mentali dissonanti e forse anche dalle paure del panorama percettivo da noi stessi creato» (Coleman e Jinpa, 2007, p. XXIV).

Aiutare chi sta per morire a liberarsi da stati mentali disturbanti e angoscianti è uno dei compiti più importanti dell'accompagnatrice o dell'accompagnatore, in considerazione del fatto che tali stati mentali sono responsabili di una grossa parte della sofferenza che segna la fine dell'esistenza. Accanto al dolore fisico, che può essere auspicabilmente gestito in maniera farmacologica dai palliativisti, moltissima sofferenza deriva infatti dal dover affrontare senza strumenti efficaci il processo emotivo dell'abbandonare l'attaccamento alla vita. Si tratta di un dolore di una profondità difficile da immaginare, un abisso di sofferenza di fronte all'imminente, inesorabile perdita di ogni cosa e di ogni affetto, contemporaneamente.

Accanto a un dolore che è inevitabile, tuttavia, esiste la possibilità di intervenire a limitare la sofferenza dovuta a "stati mentali dissonanti", e cioè a senso di impotenza, rabbia, frustrazione, proiezioni, sensi di colpa, ansia, rimorsi, paura. Su questi stati, dice il Buddhismo, abbiamo sempre il potere di agire; c'è sempre uno spazio di alternative nel decidere come vivere il dolore.

«Il dolore è inevitabile, soffrire è facoltativo, – scrive Christine Longaker, tra le allieve di Sogyal Rinpoche che hanno integrato in Occidente la pratica del Buddhismo tibetano nell'accompagnamento dei morenti in hospice. – La sofferenza viene dalla nostra avversione e dalla resistenza che opponiamo alle circostanze dolorose della vita, non è il frutto del dolore» (Longaker, 2020, p. 80). A farci soffrire, cioè, è la disperazione che proviamo davanti al crollo delle nostre aspettative, quando è inevitabile dover rinunciare al controllo ed è necessario far fronte a una sensazione di totale vulnerabilità e impotenza di fronte a cambiamenti e perdite che non abbiamo voluto.

Accostarsi a chi sta morendo con compassione, una capacità che le pratiche buddhiste addestrano tramite specifiche meditazioni¹²,

¹² Tra queste, la pratica di *metta* (amorevolezza), il cui scopo è familiarizzare

significa poter comprendere gli stati mentali dissonanti altrui in maniera non concettuale, ma diretta, in modo da poter essere d'aiuto senza fornire risposte dall'esterno, senza proiettare soluzioni che potrebbero non essere adatte a rispondere a bisogni reali. L'incontro avviene cioè sulla base della comune natura umana, grazie al riconoscimento di un'appartenenza, e anche di una sofferenza, condivisa.

Sotto questo aspetto, l'accompagnamento spirituale di matrice buddhista si differenzia dalla relazione d'aiuto, che caratterizza il paradigma occidentale. La relazione d'aiuto implica infatti uno squilibrio: c'è qualcuno che aiuta e qualcuno che ha bisogno di ricevere quell'aiuto. Al contrario, la chiave dell'accompagnamento è la condivisione, che parte dal riconoscimento della propria sofferenza, della propria mortalità, il che ci mette sullo stesso piano dell'altra persona, alla quale ci accostiamo con compassione autentica. In quest'ottica, accompagnare significa prima di tutto ascoltare, stare accanto all'altra persona «nel suo viaggio attraverso la perdita, la confusione e un pauroso disorientamento, rispettando le sue opinioni» (Longaker, 2020, 294).

Il rispetto delle opinioni, delle credenze, della fede altrui, e la postura di apertura compassionevole e di ascolto, che facilita l'emergere di risorse e resilienza nel morente stesso, fa sì che l'accompagnamento spirituale ispirato alla visione buddhista si presti a sostenere le persone morenti indipendentemente dalla tradizione religiosa a cui appartengono, con un approccio laico e sovrareligioso.

«Il sostegno spirituale, – scrive Frank Ostaseski, fondatore del primo hospice buddhista negli Stati Uniti, lo Zen Hospice Project, – non consiste nel filosofeggiare sull'esistenza o proporre pratiche esoteriche. È qualcosa di pragmatico, è entrare in rapporto con la vita senza mediazioni. Significa aiutare l'altro a scoprire la propria verità, anche se potremmo non dividerla. A volte si tratterà di convocare un sacerdote perché amministri i sacramenti, o di poggiare uno scialle di preghiera sulle spalle del morente. A volte, semplicemente, di preparare

con un'attitudine di gentilezza verso se stessi e verso gli altri, e quella di *tonglen* (prendere e dare), finalizzata ad accogliere ciò che è doloroso, nostro e degli altri, e a restituire ciò che potrebbe alleviare la sofferenza e portare serenità.

un brodo con affetto, o di aiutare il malato a scrivere una lettera di riconciliazione. Principalmente, significa non voltare le spalle nei momenti più duri, restare presenti nel territorio del mistero e delle domande senza risposta» (2005, pp. 8-9).

4. Esperienze in Occidente

Nel considerare come le pratiche e la sensibilità buddhiste siano arrivate nei contesti di cura in Occidente, e in particolare in Italia, una premessa è necessaria. Innanzitutto, non si può certo sostenere che il Buddhismo, che lo si voglia considerare una religione, una filosofia o una psicologia¹³, sia oggi a tutti gli effetti entrato negli ospedali occidentali nella sua completezza e organicità. Casomai, ha ispirato in certi contesti la possibilità di mettere in pratica alcuni suoi strumenti nell'ambito delle cure palliative, in particolare nel sostegno spirituale, grazie alla versatilità di alcune sue intuizioni che si prestano a essere applicate in chiave laica.

Buddhismo e cure palliative hanno infatti in comune l'approccio integrale alla persona e alla sua sofferenza, e cioè una visione che non considera separati o separabili l'aspetto fisico da quello mentale, psichico, emotivo, spirituale.

Se il Buddhismo è in qualche modo entrato nei luoghi di cura in Occidente, lo ha fatto, già da decenni, attraverso uno dei suoi strumenti privilegiati, e cioè la meditazione o, meglio, attraverso un particolare tipo di meditazione, la *mindfulness*, nata negli Stati Uniti e ispirata alla meditazione *vipassana* di tradizione buddhista, depurata dalle componenti spirituali e religiose.

La pratica della *mindfulness*, che consiste nel mantenere un'attenzione intenzionale e non giudicante al momento presente, è frutto degli studi

¹³ Il dibattito su come possa essere definito il Buddhismo è sempre in corso, tuttavia, seguendo Bee Scherer (2022), si potrebbe sostenere che il Buddhismo non è una religione, se si intende tale concetto in senso letterale, e cioè come qualcosa che collega la sfera umana a quella divina. Se invece si considera la religione come un sistema di scienze, credenze e pratiche culturali capaci di generare un profondo e duraturo senso di significato e appartenenza, come rilevato dall'antropologo Clifford Geertz (2019), allora il Buddhismo è una religione.

del biologo statunitense Jon Kabat-Zinn che, nel 1979, diede forma al protocollo MBSR (Mindfulness-Based Stress Reduction) per introdurre la meditazione in contesti clinici, essendone stata dimostrata dalle allora nascenti neuroscienze la validità in termini di riduzione della percezione del dolore.

Oggi i protocolli mindfulness sono spesso applicati negli ospedali del nostro Paese, soprattutto nei reparti di oncologia, ma ciò non significa che medici, operatori o pazienti abbraccino necessariamente il Buddhismo. Questa precisazione è utile per sottolineare come i grandi insegnamenti spirituali del Buddha restino in qualche modo sempre sullo sfondo, e non si tratti di abbracciare in toto una specifica visione dell'universo e dell'esistenza.

Se oggi, a quasi quarant'anni dalla sua "invenzione", la mindfulness è diventata di moda, e ovunque fioccano corsi per applicarla a qualsiasi contesto e farla propria in poche ore, tanto che è necessario vigilare per distinguere la bontà delle proposte rispetto a tutta una serie di offerte sul mercato globale delle nuove forme di esotismo della mente, altrettanto non si può dire del Buddhismo in relazione all'accompagnamento della fine della vita. L'interesse crescente rispetto a questi temi rispecchia certamente una maggiore disponibilità della collettività a parlare della morte, tendenza rilevabile nel periodo post-pandemico¹⁴, ma non si può sostenere che le pratiche buddhiste intorno al morire siano oggetto di un interesse su vasta scala, al pari di altre forme di nuove spiritualità oggi in gran voga, che promettono, spesso in maniera discutibile, di garantire "cura dell'anima", "crescita personale", "cammino di guarigione interiore" (De Matteis, 2023, 69).

Per tornare a quale sia stata la strada percorsa in Occidente dai principi del Buddhismo tibetano nell'ambito dell'accompagnamento spirituale, essi si diffusero soprattutto dopo la seconda traduzione in inglese de *Il libro tibetano dei morti*, nel 1975, ad opera di Chögyam Trungpa e Francesca Fremantle. Trasferitosi dal Tibet alla Gran Bretagna negli anni '60, il maestro buddhista e filosofo Chögyam Trungpa ebbe il merito di

¹⁴ Si veda a questo proposito la riflessione di Cristina Vargas "Il ritorno della morte nello spazio pubblico?": <https://www.sipuodiremorte.it/il-ritorno-della-morte-nello-spazio-pubblico-di-cristina-vargas/>

mettere in dialogo il pensiero buddhista con la psicologia occidentale, rendendo il discorso sulla morte vicino all'esperienza di tutti i giorni e familiare anche a chi non crede nella rinascita e ha una concezione del tempo non sovrapponibile a quella buddhista, secondo la quale nascita e morte avvengono in ciascuno di noi in ogni istante, siamo in perenne mutamento, facciamo costantemente esperienza di *bardo*. Nascita e morte non sono stati che si susseguono nel tempo, ma sono esperienze contenute nello stesso spazio (Chögyam Trungpa & Fremantle, 1977).

Una spiegazione accurata e puntuale de *Il libro tibetano dei morti* è fornita da Sogyal Rinpoche nel suo *Il libro tibetano del vivere e del morire*, opera già citata, che contribuì ulteriormente a diffondere la conoscenza della visione del Buddhismo tibetano sulla morte e sul morire. Il maestro, specializzatosi prima in India e poi a Cambridge, si impegnò anche attivamente nell'attività di formazione nell'ambito dell'accompagnamento.

Nei decenni successivi, in un costante dialogo con il modello palliativo, e sempre declinata in chiave laica, la spiritualità buddhista ha cominciato a ispirare modelli di accompagnamento basati sulla capacità empatica e sulla compassione, efficaci nel ridurre la paura della morte e nel sostenere l'unicità dell'esperienza di vita fino all'ultimo respiro, trasmettendo quella tranquillità mentale che rende possibile morire serenamente.

Tra le prime esperienze di applicazione in Occidente di questo modello, il già citato Zen Hospice Project (oggi Zen Caregiving Project) è stato fondato nel 1987, a San Francisco, da Frank Ostaseski. Come spiega lui stesso nel suo libro *Saper accompagnare*, la premessa del progetto è semplice, ma significativa: «Credevamo che ci fosse una naturale corrispondenza fra chi, impegnandosi nella pratica meditativa, coltivava la “mente che ascolta”, e chi, prossimo a morire, di quell'ascolto profondo aveva particolare bisogno. Eravamo convinti che la presenza di una persona serena nella stanza poteva bastare a cambiare le cose. Eravamo anche convinti che in un'offerta di assistenza il beneficio è reciproco. Prendendoci cura degli altri ci prendiamo anche cura di noi stessi. È un punto di vista che trasforma radicalmente la qualità del servizio offerto» (2005, p. 84).

Sempre negli Stati Uniti, anche Christine Longaker, specializzatasi nelle cure di fine vita dopo la morte del giovane marito Lyttle e direttrice del Santa Cruz County Hospice, ha dedicato la sua esistenza

a diffondere gli insegnamenti buddhisti nell'ambito delle cure terminali, identificando quattro compiti fondamentali cui dedicarsi alla fine della vita: comprendere e trasformare la sofferenza, guarire le relazioni, prepararsi spiritualmente alla morte, trovare un senso alla vita (Longaker, 2020).

In Europa attualmente non esistono veri e propri hospice buddhisti, ma alcuni centri di accompagnamento spirituale in seno a comunità buddhiste si dedicano a sostenere in particolare le persone malate terminali e chi sta loro accanto. È il caso del centro di assistenza spirituale di Dzogchen Beara, primo tempio buddhista in Irlanda, nei pressi di Cork; del centro Sukhavati a Bad Saarow, non lontano da Berlino; di Hospizdienst Horizont a Berlino. L'Unione Buddhista Europea (EBU, European Buddhist Union), inoltre, ha creato una rete di cappellani che operano secondo i principi della tradizione buddhista in hospice, ospedali e carceri, il cui coordinatore è Dario Doshin Girolami, abate del Centro Zen L'Arco di Roma e insegnante di meditazione al carcere di Rebibbia.

Quanto all'Italia, anche qui non esistono hospice buddhisti, tuttavia oggi esistono diverse realtà in cui la visione della morte ispirata al Buddhismo e le pratiche meditative sostengono l'attività di persone che si prendono cura di chi è alla fine della vita. Non solo: alcuni corsi, i cui iscritti aumentano di anno in anno, si propongono di far crescere la consapevolezza intorno al morire e di contribuire alla formazione di accompagnatrici e accompagnatori spirituali, per quanto ovviamente non siano sufficienti alcune ore di lezione per acquisire esperienza e addestrarsi alla compassione.

Daniela Muggia ha iniziato l'attività di volontariato in questo campo nel 1991. L'approccio di accompagnamento che propone è derivato dalla tradizione tibetana, ma non ha alcuna connotazione religiosa. Si fonda su uno stato di coscienza profondamente empatico, acquisito dall'accompagnatore tramite un addestramento meditativo, e sul presupposto, derivato dalla tanatologia tibetana, che chi è in fin di vita passi attraverso trasformazioni fisiche e mentali che favoriscono uno stato ugualmente empatico. L'associazione Tonglen, da lei fondata nel 2001, è un'organizzazione di volontariato con sede a Torino, il cui scopo principale è quello di affiancare le persone malate e chi le circonda, per accompagnarle lungo il cammino della malattia, della morte e del lutto.

Muggia ha anche messo a punto il metodo ECEL (Empathic Care at

the End of Life), che unisce la tanatologia tibetana alle più recenti scoperte della fisica quantistica, delle neuroscienze e della neurocardiologia, e il corso secondo questo metodo si ripromette di formare accompagnatrici e accompagnatori che agiscano da uno stato di grande empatia eticamente orientata alla compassione. Questo metodo, tra le altre cose, si è rivelato efficace nel ridurre il rischio di burnout di chi quotidianamente lavora negli ospedali, a contatto con la malattia terminale, come evidenziato da due studi condotti all'interno dell'Azienda Ospedaliero-Universitaria di Parma, dove Daniela Muggia ha lavorato, tra il 2005 e il 2006, con il personale sanitario. Al termine del progetto, che nel 2008 avrebbe vinto il premio Tiziano Terzani per l'Umanizzazione della medicina¹⁵, il 79% degli operatori ha mostrato di avere tratto significativi benefici dalle pratiche meditative, in termini di riduzione dello stress.

L'Unione Buddhista Italiana propone il corso di formazione "La consapevolezza del vivere e del morire", rivolto a chi opera sia nelle professioni sanitarie sia nell'ambito dell'assistenza spirituale o a chi voglia approfondire la propria conoscenza ed esperienza sulle tematiche della fine della vita. Tra gli obiettivi, offrire una visione della cura integrata, rivolta a ogni fase dell'esistenza, con particolare riguardo all'esperienza della malattia e della fine della vita, che metta al centro l'essere umano nella sua complessità; acquisire gli strumenti per una più approfondita conoscenza di sé come requisito fondamentale per stare accanto a chi soffre, anche attraverso la pratica meditativa; comprendere gli elementi che caratterizzano il dolore totale nel fine vita; imparare a confrontarsi con il limite con maggiore resilienza ed equilibrio emotivo; acquisire strumenti utili per l'accompagnamento e l'elaborazione del lutto.

Organizzatrice del corso, insieme alla psicologa Emanuela Pluchinotta, è Caterina Giavotto, assistente spirituale di Vidas, associazione che offre assistenza sociosanitaria completa e gratuita a malate e malati inguaribili, attiva a Milano, Monza e oltre cento comuni dell'hinterland. La figura

¹⁵ Il premio Tiziano Terzani per l'Umanizzazione della medicina è un riconoscimento promosso dalla Scuola di Umanizzazione della medicina di Bra (ente formativo nato per iniziativa di alcune aziende sanitarie del Piemonte e dalla Regione Piemonte), attribuito a persone o enti che abbiano contribuito all'individualizzazione della cura, all'umanizzazione della medicina e all'integrazione di pratiche mediche provenienti da culture diverse.

dell'assistente spirituale è stata inserita nelle équipe di Vidas soltanto nel 2022 e, per quanto Giavotto abbia incontrato il Buddhismo già negli anni '70 e abbia un'esperienza meditativa di oltre quarant'anni, tiene a sottolineare che il sostegno che offre a chi ne sente il bisogno è totalmente laico. Certo, se la persona richiede l'intervento di un prete, un imam o un rabbino, l'assistente spirituale collabora con loro. Oppure se c'è desiderio e volontà da parte del paziente di giovare di qualche pratica meditativa, questa viene offerta volentieri. Di sicuro, la radice di questo genere di accompagnamento è profondamente buddhista, nel valorizzare un approccio di apertura e ascolto compassionevole e amorevole, che mette al centro la possibilità di una crescita spirituale anche nei momenti più drammatici e dolorosi, ma resta sostanzialmente laico l'utilizzo che se ne fa nei contesti di cura.

L'Associazione Dare Protezione, in collaborazione con l'Istituto Lama Tzong Khapa di Pomaia (PI), uno dei maggiori centri buddhisti in Europa, propone il corso "Intimità e coraggio compassionevole con il processo del morire", un percorso in sette moduli residenziali per entrare in confidenza con la propria e l'altrui morte, per comprendere e superare paure, pregiudizi, sensazioni di solitudine ed esclusione. «Vogliamo vivere intensamente per farci trovare vivi dalla morte, – si legge nella presentazione del corso. – Il modo migliore che abbiamo per farlo è quello di prendere la morte come maestra di vita», una maestra che insegna a stare nel presente e a cogliere la ricchezza di ogni singolo momento, a comprendere ciò che è davvero importante e a lasciare andare ciò che non possiamo trattenere.

Comuni a questi percorsi sono gli strumenti per imparare a familiarizzare con i vissuti di chi è giunto alla fine della vita, ma anche con le difficoltà e le esperienze di chi sta loro accanto, nella consapevolezza che è necessario accompagnare non solo il malato ma anche tutti coloro che a vario titolo se ne prendono cura: medici, infermieri, fisioterapisti, oltre ai suoi affetti. Il processo di separazione, infatti, va gestito e sostenuto anche in chi resta, così come anche per chi resta è indispensabile saper guarire la relazione e affrontare eventuali sospesi, prima che sia troppo tardi.

- Best, M., Leget, C., Goodhead, A., Paal, P. (2019). *Multi-disciplinary education for spiritual care in palliative care: a European Association of Palliative Care (EAPC) White Paper*.
- Boni, C. (2008). *Dove va l'anima dopo la morte*. Torino: Edizioni Amrita.
- Bormolini, G. (2020). *Ricordati che devi morire!* Padova: Edizioni Messaggero.
- Chögyam, Trungpa & Fremantle, F. (A cura di). (1977). *Il libro tibetano dei morti*. Roma: Astrolabio-Ubaldini Editore.
- Coleman, G. & Jinpa, T. (A cura di). (2007). *Il libro tibetano dei morti*. Milano: Mondadori.
- De Matteis, S. (2023). *Gli sciamani non ci salveranno*. Milano: Elèuthera.
- Divino, F. (2022). *Alcune note sulla concezione di corpo e di malattia nella medicina buddhista*. AM Rivista della società italiana di antropologia medica, n. 54.
- Dzogchen Ponlop Rinpoche. (2009). *La mente oltre la morte*. Roma: Astrolabio-Ubaldini Editore.
- Fabbro, F. (2014). *Neuroscienze e spiritualità*. Roma: Astrolabio-Ubaldini Editore.
- Geertz, C. (2019). *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino.

- Giavotto, C. (2023). *Cura e compassione per chi soffre*. Padova: Edizioni Messaggero.
- Greyson, B. (2021). *After*. Stoccarda: St. Martin's Essentials.
- Hillesum, E. (1985). *Diario. 1941-1943*. Milano: Adelphi.
- Longaker, C. (2020). *Ogni tramonto è un'alba*. Torino: Edizioni Amrita.
- Moody, R. (1977). *La vita oltre la vita*. Milano: Mondadori.
- Muggia, D. (2022). *Di morte non si muore*. Torino: Edizioni Amrita.
- Ostaseski, F. (2005). *Saper accompagnare*. Milano: Mondadori.
- Palmisano, S. (2010). *Spirituality and Catholicism: the Italian Experience*. Journal of Contemporary Religion, vol. 25, n. 2.
- Palmisano, S. & Pannofino, N. (2018). Spiritualità. Note su una categoria controversa. *Quaderni di Sociologia* (online), n. 77. <http://journals.openedition.org/qds/2027>; <https://doi.org/10.4000/qds.2027>
- Parnia, S. (2024). *Lucid Dying*. New York: Hachette Books.
- Ricard, M. & Singer, W. (2022). *Cervello e meditazione. Dialogo tra buddhismo e neuroscienze*. Milano: Mondadori.
- Sogyal Rinpoche. (2014). *Il libro tibetano del vivere e del morire*. Roma: Astrolabio-Ubaldini Editore.
- Società Italiana Cure Palliative. (2019). *Core Curriculum per l'assistenza spirituale in cure palliative*. <https://www.sicp.it/aggiornamento/core-curriculum/2019/12/core-curriculum-per-lassistenza-spirituale-in-cure-palliative/>
- Saunders, C. (2008). *Vegliate con me*. Bologna: EDB.
- Scherer, B. (2022). *Una storia del buddhismo*. Roma: Ubuliber.
- Tolstoj, L. (2024). *La morte di Ivan Il'ic*. Milano: Feltrinelli.
- Van Lommel, P. (2017). *Coscienza oltre la vita*. Torino: Edizioni Amrita.

The Good Death of Paula of Miyako (c.1552-1570). The Religious and Emotional Practices of Dying in Christian Japan¹

Linda Zampol D'Ortia

Ca' Foscari Università di Venezia

Abstract

Questo contributo esamina le pratiche della buona morte nella missione Cattolica giapponese del sedicesimo e diciassettesimo secolo, usando come caso di studio la morte di una giovane donna di Miyako (Kyoto), Paula. In competizione per i proseliti con le scuole buddhiste giapponesi, soprattutto con quelle della Terra Pura, i missionari gesuiti fecero del loro meglio per rendere i rituali per la morte dei convertiti il più attraenti ed efficienti possibile. Questo articolo si concentra sulle pratiche emotive e religiose che caratterizzarono la morte di Paula, con l'obiettivo di analizzare come le tradizioni europee vennero adattate al contesto giapponese, l'influenza su di esse del Buddhismo, e come i missionari si adoperarono per creare nuovi modelli di martiri prima dell'inizio delle persecuzioni del regime Tokugawa.

Parole chiave

pratiche della buona morte, relazioni buddhismo-cattolicesimo, cristianesimo in giappone, pratiche emotive

Founded in 1549 by Jesuit missionary Francis Xavier in a country divided by civil war, the Japanese Catholic mission started growing in the decade of the 1570s, thanks to the conversion of southern warlords (*sengoku daimyō* 戦国大名) who then imposed Christianity on their fiefdoms. As the unification of the country proceeded under Toyotomi Hideyoshi (豊臣秀吉, 1537-1598) the missionaries were identified as a peril to the new emerging government and were hit by a decree that banned evangelisation in 1587. New restrictions and major persecutions

¹ The research for this paper has received funding from the European Union's Horizon 2020 Research and Innovation Programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 101028277.

followed in the seventeenth century, leading to numerous martyrdoms among the missionaries and the Japanese Christians, until only some hidden communities remained in the country (Üçerler, 2017).

Differently from other Asian missions, where European colonising powers were more influent, in Japan the Jesuit missionaries were keen to adapt aspects of local culture to gain more converts, although they still depicted Buddhism as a devilish creation to lead Japanese people astray. Indeed, the Jesuits identified Buddhist religious specialists as their main competitors (Zampol D'Ortia, Dolce, & Pinto, 2022). This was especially the case when it came to interpretations and depictions of the afterlife, which Japanese Buddhism traditionally controlled. If the Zen school attracted the missionaries' attention for refuting the afterlife, heated debates on the nature of the latter and how to obtain it characterised the Jesuits' relation with those schools that believed in being reborn in a Buddha or Bodhisattva's pure land (Baskind 2018; Amstutz & Blum 2006). As a result, considerable effort was made by the Christian communities to carry out rituals that surrounded the passing of one of its members: funerals, for instance, were both public ceremonies that represented the new religion to the wider Japanese society and key rituals to reconfirm Christian tenets against those of Buddhism. At the same time, the Christian communities adopted some specific local traditions and practices, too; examples included celebrating in correspondence of Obon, the Japanese festival of the dead; observing the third day after death, just like Buddhism did; or simply shaving one's head in sign of sadness and grief (Lopez-Gay 1970, 232-234).

This article adopts as a case study the death narrative of Paula of Miyako (c.1552-1570), to analyse the art of dying well in sixteenth-century Japanese Christianity. Paula was the daughter of one of the Christians of highest status of the city of Miyako (都, modern-day Kyoto), Antão, and of his wife Madalena. Baptised as a child by the founder of the mission of Japanese capital, Jesuit Father Gaspar Vilela (1526-1572), she led a virtuous life until, at the age of eighteenth, she suddenly died after a short illness. These are the most salient points of the narrative found in a letter written by Father Luís Fróis (1532-1597), famous interpreter and historian of the Japanese Jesuit mission, who had taken care of the community of Miyako after his confrere Vilela had been recalled to India. While Fróis filled his short missive of edifying details (1571), many

aspects of what it meant to die female, young, and Christian in sixteenth-century Japan went unmentioned. Some were implicitly understood, others instead piously hidden, by the cultural vocabulary shared by the writer and his European readership. This article sets out to make both these categories of elements explicit. Thanks to a comparison of her death to Christian and Buddhist *ars moriendi* traditions (Robbe, 2021; Ferois Ruys, 2014), it becomes possible to approach Fróis' narrative through the lens of history of emotions (McNamara & MacIlvenna, 2014), to consider the (mostly undeclared) expectations of European missionaries and Japanese Christians alike that surrounded death, conversion, and community.

At the same time, by analysing the snapshot offered by Fróis' letter, this article contributes to tracing the origins of the tenets of Christian good death in Japan. Paula's death is indeed an early example, in the history of the Japanese mission, of a practice that had not been yet set in stone, and was being created in dialogue with the different traditions that were relevant in the context. Another set of literary conventions, that Paula's narrative anticipates, is that of the notorious Japanese martyrdoms. Fróis specified: "They told me, after [her death], that she pleaded each day Our Lord to grant her the mercy that, if her parents ever accepted to have her married, He would call her to Him so not to contaminate her purity" (1571, 13r). Her request to die to preserve her virginity made Paula a figure that was adjacent to those of the female martyrs, both of early Christianity and of seventeenth-century Japan, that faced death for similar reasons. Paula, with her virtuous life and ever more virtuous death, offered therefore a model for the young and imperilled Miyako Christian community, especially for girls, at a stage in which they were sorely lacking.

Paula of Miyako, "Virgin and Martyr"

Fróis' narrative of the death of Paula, certainly circulating in the Christian community of the capital, aimed to find a solution to the interpretative anxiety surrounding its main event, the sudden demise of the sole, devout daughter of the rich, pious, elite Christian of the city, in a moment when her family had high hopes for her future and her marriage. Indeed, the

framing of Paula's death as the consequence of her own plea to God to preserve her religious and bodily purity fulfils different functions. It explains the reason of the tragic event in a consoling manner, but it moves the responsibility of it away from divine will, which might be held responsible by the bereaved parents and could cost the mission an important, loyal patron such as Antão. Importantly, it also counters possible antagonist interpretations of it as a punishment by the Buddha for converting. This was a very common Japanese interpretation of any misfortune afflicting the Christians in the country, which could have major consequences on a small, shunned church such as the one of Miyako, as Fróis described it in the first half of his letter (1571, 11r-12v). Finally, the assurances of Paula's salvation offered by the narrative would corroborate the beliefs of the community in the possibility of a happy afterlife, assuaging especially her father who, after all, is depicted as unwittingly responsible for the tragedy when he decided to give her daughter away in marriage against her wishes. Overall, the death event reinforced the community of Japanese Christians, thanks to their correct embodiment of the emotions that were held to be proper for the occasion, especially consolation.² At the same time, it confirmed them as faithful Christians to their missionary, Fróis, to the latter's superiors in India, and to the letter's vast readership in Europe, consoling them all in turn.

In a moment when Japan had not become yet a land of martyrs,³ Fróis presented this young woman as an example ("mirror") for all Japanese Christians. He attached the recounting of Paula's death to the rather gloomy report of the very low numbers of conversions in the area of Miyako, with the stated aim to demonstrate the high potential of the Japanese people to become virtuous Christians still (Fróis, 1571, 11r). This death narrative was then arguably part of the unsuccessful attempts of the missionaries of Japan to gain more support from their brethren in Portuguese India at a stage in which both missions were facing difficulties (Zampol D'Ortia, 2024). But already in 1586, when Fróis had finished the first part of his *magnus opus*, *Historia de Japam* (Historia, 1:12*,

² For considerations on consolation as an emotion, see Weber-Guskar (2014).

³ See Omata Rappō (2016) on the use of this term in reference to the Japanese context.

24*), the mission probably had more sensational examples than a young woman who died of sickness in her home. Paula's story, indeed, is completely absent from Fróis' famed recounting of the history of the Jesuit mission of Japan. When, in 1598, his letter was printed for the first time in the notorious collection of Asian Jesuit missives of Evora, *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos Reynos de Iapão & China* (Evora), the writer's most pious comments on the virtuosity of the Japanese and on the divine intervention in the Japanese mission were censored. It follows that now they appear only in the three manuscript copies of the letter that are still extant: one in the *Archivum Romanum Societati Iesu* in Rome (Arsi), one in the archives of the *Torre do Tombo* in Lisbon, and one in the library of the *Real Academia de la Historia* in Madrid.⁴

Fróis frames Paula's death within the Catholic calendar, creating thus a strong connection between her and the figures of other holy virgins: she fell ill on the eve of the Presentation of the Virgin Mary in the Temple (so on 20 November) and died in the early hours of the feast day of St Catherine of Alexandria, virgin and martyr (25 November). While the officiality of the first feast was in a state of flux in those years, tradition made it an important celebration for the missionaries, if not for the Japanese Christians.⁵ The second instead was a major feast of the Roman

⁴ I believe that, as it happened to other correspondence written in Japan in the first half of the 1570s, the original of this missive might have never reached Rome. The Arsi copy (titled "De huma do p^e Luis frois do miaquo & Japão de 15 de mayo de 1571 pera ho padre joão bravo Reytor do colegio de goa na india") was made and sent from Kochi according to the note above its title (Fróis, 1571, 11r). The copies found in Lisbon and Madrid belong to the manuscript volumes of missionary letters read for edification during meals in the colleges (following Jerónimo Nadal's 1561 instructions, in DJ (2:335)). The volumes in question are, respectively, from the college of Coimbra (*Livro em que se escrevem as coisas notáveis que nas cartas da Índia, Japão e China...*, Codex Conimbricensis IV, now in the collection "Armário Jesuítico e Cartório dos Jesuítas," AJ028, National Archive of the Torre do Tombo) and from that of Alcalá de Henares (*Del Collegio de la Compañia de Jesus de Alcalá. Contiene varias cartas de las Indias de Japón, China, y otras partes, y anuas*, Tomus 4^{us}, now in the collection *Cortes*, 9/2663).

⁵ Mary's Presentation was considered apocryphal and suppressed in 1568 by Pope Pius V, just to be reinstated by Sixtus V in 1585 (Kishpaugh, 1941, 130-

missal, as St Catherine was arguably the most important female saint of Medieval Europe after the Virgin (Walsh, 2003). She was well-known in Japan, too. She appears in the manuscript tome that collects texts for evangelisation in Japanese, compiled by Jesuit Manuel Barreto (1591):⁶ the missal includes her feast day, while her hagiography is present in the section of the lives of saints.⁷ These holy connections could only underscore Paula's own sanctity and how she, like Catherine, had died rather than imperil her virginity. This whole composition makes her figure a martyr-adjacent one and, more specifically, a female one. Indeed, elements of the story of Paula's death anticipate some that would later recur in Japanese martyrdom narratives of the seventeenth century. In addition to tropes coming from the broader Christian tradition, such as the use of relics and images as spiritual aides, or the support of the community's prayers, the presence of certain details suggests that these were recurring issues due to the specific Japanese context. An example in this sense, analysed below, are the debates on the propriety of certain religious and emotional practices (Scheer, 2012) in the moments leading up to death.⁸ If, on the one hand, this confirms the liberal appropriation and adaptation of the Christian model of the good death by the Japanese communities (Zampol D'Ortia, 2023), on the other, it seems that retellings such as this of Paula anticipated elements of the basic scheme of the Japanese martyrdom narratives that would emerge during the period of the persecutions.

132). Considering the time that it took for information from Europe to reach Japan, it is unlikely that the missionaries there were even aware of the change, when this letter was written.

⁶ Barreto was the copyist of this manuscript of 1591, that collects earlier materials composed collectively by the Japanese mission (Schütte, 1940).

⁷ Her feast day and its reading from the bible in Japanese are in Barreto (1591, 96v-97r). Her hagiography (Barreto, 1591, 276-288) is also found in other Japanese collections of lives of saints, including the booklet *Maruchiriyo no Kagami* (Mirror of martyrdom), comprised of three hagiographies of female virgin saints and used during the Tokugawa persecutions (see Joliffe and Bianchi, 2021; Nawata Ward, 2010).

⁸ Examples of this trope in later Japanese martyrdom narratives can be found in Zampol D'Ortia (2023).

A Good Life for a Good Death

According to the writer, Paula had already showed her virtuous character before her death. The portrayal made of her by Fróis was careful to show, in a nearly systematic manner, how she evaded the seven deadly sins: she never made show of being upset or irate; she was very modest, wearing rich garments only for Christmas and Easter, and rather giving them to orphans and the needy. She could not be as poor as Jesus, but she wished to be and her holy desires, the text seemed to suggest, made up for it. She also was zealous and worked to convert others. Overall, she was honest and meek, and spoke little. More than anything, she wished to preserve her virginity (Fróis, 1571, 13r), a newly introduced concept from Christianity that was presented as being of the utmost importance by the missionaries (Nawata Ward 2009). After establishing her good life, Fróis' letter swiftly led Paula to her good death, not doubting the divine intervention behind it:⁹ “her father was dealing with these matters [of her marriage] on the eve of the Presentation of Our Lady, on account of [him] being old, [when] suddenly she contracted mortal pleurisy, not long after doing her confession...” (1571, 13r). The following three days of Paula's life were described as marked by suffering, but also by faith and hope, which she kept by praying continuously.

In a common pre-modern understanding, then, life and death were treated as porous, the first blending its good attributes in the latter, and then into the afterlife (Classen, 2016, 23). On the one hand, the Jesuits strove to introduce in the mission this interpretation of the life-death cycle in Catholic terms, as show some Japanese prints by the mission. Luís de Granada's *Guia de Pecadores*, for example, preserves this concept from its Spanish original to its Japanese translation: “good life is followed by good death, and bad life by a bad death” (Orii, 2006, 124-5). Handbooks composed for the specific use of the Christians include such recommendations as well: “Whether one will be saved or not lies in the preparation [for death] at this time... The death of a good kirishitan

⁹ “It seems without a doubt that her prayer was heard and accepted...” (Fróis, 1571, 13r).

[Christian] is not to be called death, but simply the beginning of life.”¹⁰ On the other hand, though, far from being a Christian exclusive, this perception of life and death as irremediably connected was one of the many interpretative tools provided by Buddhism of this period as well (Stone, 2016, 12-13).¹¹ In Japanese Buddhism, good death could be achieved through thoughts and acts that were believed to allow rebirth in a pure land, the most popular and influent of which was that of the Buddha Amida (Amitābha) (Amstutz and Blum, 2006, 219). Good death was a preoccupation that had marked Japanese followers across various Buddhist schools; by the end of the Heian period (平安時代, 794-1185), it had been codified in various texts mostly inspired by the treatise *Ōjō yōshū* (往生要集, 985), written by Tendai monk Genshin (源信, 942-1017). The specificities of its practices could vary greatly, but they aimed at purifying the mind and focusing it on the Buddha’s salvific power. They generally included visualisations of the descending Buddha that welcomed the dying in their pure land; visualisations of Amida and chanting of the *nenbutsu* 念仏 (invocation of the Buddha’s name); recitations of *sūtra*; worship of sacred images (Stone, 2016). The conceptualisation of death that surrounded these practices certainly favoured the understanding and adoption of the imported model of good death by the Japanese Christians. Significantly, instead of using a Portuguese or Latin expression, as they did with other concepts that heavily depended on the Christian worldview (Triplett, 2024), Jesuit literature used the Buddhist term *rinjū shōnen* (臨終正念, “correct thoughts at the last moment”) to refer to the mental practices that allowed a good death. This suggests that the missionaries were aware that Buddhist practices of death included holding in similar importance

¹⁰ This passage is from the anonymous text *Bauchizumo no sazukeyō to byōja ni penitenshiya wo susumuru kyōke no koto*, printed in 1593 in Amakusa (Laures Kirishitan Bunko database, “On Baptism and Preparation for Death,” https://digital-archives.sophia.ac.jp/laures-kirishitan-bunko/view/kirishitan_bunko/JL-1593-KB12-12-8); translation by Tronu Montané (2021, 39).

¹¹ Here, I am following Jacqueline Stone in her approach to premodern Japanese Buddhism as a set of tools and resources that people drew upon when useful in practice (at the moment of death, in this instance), rather than trying to trace their orthodoxy (Stone, 2016, 5-6; 12-13).

the last moments of life to obtain a good afterlife; still, the emotional practices they strove to embody in this time were not necessarily the same, as will be considered below (Hazama, 2015; Tsutsui, 2009).

The descriptions of the life of Paula made extensive use of Christian topoi to present a virtuous young woman who was not well known by the writer, as the latter implied with the intent to prove divine guidance as the reason of her pious behaviour.¹² On the contrary, the emotional and religious practices of Paula's death emerge as individualised, if still not particularly unique, in the description of her last four days. This might be simply because Fróis had the opportunity to follow closely the latter events, while he had to rely on witnesses of Paula's character when she was alive. He listed these other characters carefully (her father, her mother, her Christian female friends), embedding them in the narrative as if they were the witnesses of a martyrdom. At the same time, though, the aim of the author is to detail Paula's death, rather than her life, and the emotional reaction of the Christian community of Miyako to it, which is what demonstrates that she was a real "mirror" for them.

Fear and Dying Well

Some elements recounted by Fróis are particularly worthy of analysis in light of the texts on the good death, printed by the mission years later, especially to unveil what were implicit references to emotions, but the difference in contexts is to be acknowledged. Formal texts containing instructions for priests, such as the *Manuale ad Sacramenta Ecclesiae Ministranda* composed in 1605 by the third bishop of Japan, Luís

¹² "In these two years that I resided in Miyako, she came to church only to hear Mass with her mother, and on Sundays and on the days of the Saints, to hear Mass and preaching. She did not receive any more exhortations to grow in virtue than the preachings she heard and the counsel she received during confession, which she did on the feasts of Our Lady... so that her only teacher was the Holy Spirit" (Fróis, 1571, 13). The reference to the Holy Spirit is unsurprisingly excised in Evora (I, 307v), but it was a common understanding of the workings of conversion in Japan, especially in those initial years (Zampol D'Ortia, 2024).

Cerqueira, are hardly applicable to the small, understaffed mission of Miyako of the 1570s. The *Manuale* stated, for instance, that the oils for the sacrament of the extreme unction were to be blessed by the bishop (Manuale, 170), but this had been difficult in previous years due to the lack of this figure in Japan, so that this sacrament had been basically unknown among ordinary Christians until the end of the sixteenth century (López-Gay, 1970, 145-146). Still, the readings contained in the *Manuale* might have been similar to those recited by Fróis as Paula was dying: the Psalms in particular focused on obtaining God's mercy and protection, and avoiding divine ire for past transgressions.¹³ Similar themes characterise the examples of prayers and exhortations that follow the litanies, together with repentance of sins; this section is translated into Japanese in an appendix (Manuale, 192-235).¹⁴ As for those practices that could be carried out without a priest present, a booklet describing them was circulating in Japan already in 1561; the text might be the same as the 1593 printed volume discussing baptism and funerary rituals already cited above (López-Gay, 1970, 222-223). The emotional beats of the latter text, "On Baptism and Preparation for Death," are similar to those of the *Manuale*:

Konchirisan [i.e. contrition] is to feel great sadness about having disobeyed Deus through the [sins] you have committed, and to determine that from now on you will not commit any more sins. [...] Therefore, it is essential that all people who have committed sins understand that His judgment and punishment are severe, that they fear it profoundly, beg humbly, and repent. (Tronu Montané, 2021, 40-41)

As can be seen in this passage, the text foregrounds the anxiety surrounding the possibility of having offended God, the importance

¹³ The *Manuale* presents the texts of Psalms 6, 31, 37, 50, 129, and 142 of the Vulgate (183-189). Still, had they been read out loud in Latin, they would not have made any sense to the Christians of Miyako.

¹⁴ The Japanese translations are in reality "extremely free adaptations" (Laures Kirishitan Bunko database, "Manuale ad sacramenta ecclesiae ministranda," https://digital-archives.sophia.ac.jp/laures-kirishitan-bunko/view/kirishitan_bunko/JL-1605-KB30-29-24). See also Laures (1941).

of feeling “a great sadness” for sinning and to be afraid of divine judgement, as correct emotional reactions.¹⁵

Fear was not an emotion commonly attributed to saintly people: Paula's virtuous lack of sinning would be somewhat incoherent with it. At the same time, as illustrated by the Japanese *ars moriendi* handbook, fear was believed to be the correct emotion to embody before the might of God, and lack of it suggested over-confidence, which was “an obstacle for contrition” (Tronu Montané, 2021, 42). Fear at the moment of death could be, however, paralysing rather than consolatory (Feros Ruys, 2014), for both the dying person and the readership of their saintly *vitae*. In the narratives from Japan, the solution to this conundrum, to maintain a consolatory aim, was to focus on the scruples arising from a (generally physical) impossibility to carry out correct religious practices. These often materialised as debates, between the dying person(s) and the Christians around them, on the propriety of certain acts before death. They could discuss, for instance, the extent to which a martyr-to-be had to embody the Passion of Christ and whether it would be offensive to God for them to receive a better treatment. Generally, the spiritual advisor then consoled them in ways appropriate to the context. This type of discussions appeared very frequently in Japanese martyrdom retellings. For example, Takeda Agnese, who was crucified on 9 December 1608 near Kumamoto, wondered how appropriated it was for her to ride a litter to her execution, when Jesus had gone barefoot to his. She was reassured by a member of the Brotherhood of Mercy, who acted as her spiritual advisor during her martyrdom.¹⁶ Fróis' description of Paula's death presents a scene that closely anticipated this trope:

As long as she was fully conscious, which was just for three days because she was much tormented by a high fever, she said part of her prayers. She spent most of the time invoking the name[s] of Jesus [and] Mary, asking her mother and her Christian female friends if God would forgive her this fault

¹⁵ Fear has received extensive attention from scholars well before Jean Delumeau's seminal texts *La peur en Occident. XIVe-XVIIIe siècle* (1978) and *Le péché et la peur. XIIIe-XVIIIe siècles* (1983); for an overview of Christian fear in this period see, for instance, Rosenwein (2016, 248-287).

¹⁶ For this and similar examples see Zampol D'Ortia (2023).

of not being able to say all her prayers and the irreverence of not praying on her knees. When the Christians surrounding her reassured her about God's great mercy, with many tears she offered Him many thanks. (1571, 13)

Once compared with the manuals considered above, it becomes evident that these doubts are one of the few practices that were acceptable for the virtuous deceased to embody their fears of God and for their salvation. The model that Paula is supposed to embody for all her community would not be complete without this essential emotion. Paula's tears then embody, through a common emotional practice, the emotional sequence of consolation, that led her from fear to gratitude towards God. As it befits an efficient model, this emotional practice would be imitated by many in the story later, as will be detailed below.

Good Death Attendants

Another element of the good death, that is implied in the Christian manuals, is that it is easier to achieve if the ailing person is surrounded by people who support them through it. The existence itself of these texts points to how pervasive this idea was, since they were compiled for those who held this role. Indeed, the main task of the Church in Europe was often understood as assisting the dying and praying for the souls in purgatory (Taylor 2016). While some tensions could arise in the missionary fields due to different interpretations of the duties of the missionaries,¹⁷ the Jesuits understood very soon that the Japanese were much preoccupied with death and expected religious specialists to attend to this need with the appropriate solemnities.¹⁸ Funerals, for example, were ceremonies that could attract thousands of curious onlookers, and become great opportunities for evangelisation; rules for Christian death rites and for admonishing dying people were recorded since 1555

¹⁷ Franciscan missionaries for instance were accused of denying the last rites to the Spaniards in American colonies in 1558, because they understood it as being one of the duties of the parish priests instead (Turley, 2014, 96).

¹⁸ Already Francis Xavier was aware of this Japanese interest (López-Gay, 1970, 197-198).

(López-Gay, 1970, 220; 233-234). As mentioned above, often the role of facilitating a good death fell on members of the laity, even if, when they were available, members of the Brotherhoods of Mercy (Irmãos, da Misericórdia, or *jihiyakusha* 慈悲役者) volunteered for it (Costa, 2002). As other elements of Japanese good death, facilitators were present during Buddhist passings too. Generally indicated with the term of “good friends” (*zenchishiki* 善知識),¹⁹ these helpers took care of much more than their Christian counterparts, making extensive arrangements for the death room, nursing the dying, exorcising spirits that could be harmful to them, interpreting their visions, etc. (Stone, 2016, 266-267). However, there was a significant Buddhist reticence around the presence of close relatives during these rituals, as they were believed to distract the dying, reminding them of earthly attachments (Stone, 2016, 270-271). Still, Tokugawa biographical accounts of people reputed to have attained a pure land depicted their death as accompanied by chanting relatives, indicating that this Buddhist sensibility changed over time (Stone, 2016, 362). Although a similar belief was found in some European medieval manuals as well, such as Jean Gerson’s *De arte bene moriendi* (c. 1403) (Robbe, 2021, 220-21), Jesuit handbooks in Japan do not seem to be engaged with this matter. Still, this same attitude was held by some Japanese Christians as well, such as warlord Dom Bartolomeu Ōmura Sumitada (大村純忠, 1533-1587), who requested his wife and children to leave the room before his death (Tsutsui, 2009).

In the case of Paula, this supporting role of “good friends” was carried out by Fróis, her parents, her female friends, and “some eight or ten Christians” who accompanied the priest on her last day. Indeed, Fróis was called to attend the dying woman at eight in the evening of the eve of the day of St Catherine. As she entered “her last agony,” Paula was provided with a beloved icon to look at, since she did not have the strength for worshipping it anymore (Fróis, 1571, 13v). In this first phase, her parents took the most active role:

[they] kept waking her up continuously, so that she would not forget of

¹⁹ The term appears, in the context of good death practices, in the charter of the Twenty-Five Samādhi Society of the Tendai school, founded in 986, to which Genshin was connected (Stone, 2016, 55; 266).

the most holy names of Jesus [and] Mary, pronouncing them in a very loud voice in her ears, and always throwing holy water in her face. It was certainly [a scene that] moved [everyone] to many tears. (Fróis, 1571, 13v)

As recommended by the text “On Baptism,” Paula’s parents made great efforts to keep her mind on holy matters, helped by the image put in front of her eyes. Holy water was commonly sprinkled on sick and possessed people, to heal and free them. Such practice was suggested for the dying to keep demons at bay in fifteenth-century Europe (Robbe, 2021, 222-223) and, even if it was not explicitly mentioned, the handbook “On Baptism” too expected the intervention of the Devil to tempt the moribund to despair. Although no manual described the specific act of repeating the names of Jesus and Mary either, this was an emotional and religious practice with the same function of the “exhortation to rekindle hope in the dying” present in the *Manuale* (210-215).²⁰ It could be said that, at the same time, this kind of practice was meant to rekindle hope in the other Christians present as well; in this case, hope that their beloved fellow believer will be saved, as will be discussed below.

The role of Fróis in this last scene is very limited, to the point that one wonders exactly what he contributed. Even before this stage, by the time he first visited her, Paula was too far gone to be able to take communion and, the text reassured the reader at the start, she had recently done her confession, so it was not required. He therefore seemed at most to be leading the group prayer on her last night:

Together with the other Christians who were present, we spent the night in prayer. When they saw her reaching the first stage of death, they took all the reliquaries they wore around their necks and put them above her head; kneeling, with their blessed beads in their hands, they helped her until three hours after the midnight, when she surrendered her soul to the Lord, being of eighteen years of age. (Fróis, 1571, 13v)

The Miyako community was used to carry out funerals by themselves, as already in 1561 one of their members owned a reference booklet on the matter (López-Gay, 1970, 222) and, in this letter too, it appears that

²⁰ “Alia exhortatio ad excitandam spem in moriente, praesertim cum desperatione tentatur.”

the Japanese Christians basically operated autonomously. This might have been the intent of the writer, after all: demonstrate to his readers that the Christian community of Miyako, who in the future would be considered the best in Japan, was guided by the Holy Spirit, so that they independently knew what to do to help their fellow believers reach heaven.

Holy Items for a Holy Death

An element that furthered the community's independence from the missionaries during the ceremony, granting it direct access to the divine, was the sacred paraphernalia that they used to aid the dying. Most of the acts carried out with these items seem to be repurposed from practices for protection, exorcism, and healing the sick (Higashibaba 2001, 31-35). On the third day of her illness, for instance, Fróis and the Christians of Miyako presented Paula with a "monstrance full of relics to worship and put above her head." This did not have the desired result of curing her as, when she saw it, she "wanted to sit up on her bed, but she could not and, since she did not even have the strength to make the sign of the Cross, she beat her breast and, shedding tears, she recited part of the Credo and of the General Confession" (Fróis, 1571, 13v). Putting objects above the head as a show of respect was a Japanese custom,²¹ that had been adopted into Christianity to let sick people enjoy the purported benefits of the relics' power, as can be seen in the two passages quoted above. In addition to relics, images, crosses, blessed beads, and rosaries could be used as well. Paula herself owned an icon to which she was "very devout" and that was offered to her to help her thoughts not to stray from sacred matters. As was suggested in the handbook "On Baptism" (Tronu Montané, 2021, 41), this practice aimed at strengthening her faith. To offer the dying an icon that they were particularly fond of seemed to be rather common; see for instance a similar practice in the anonymous fifteenth-century manual *Speculum artis bene moriendi* (Robbe, 2021, 222).

²¹ See for instance the reaction of the first Buddhist monks who saw Christian icons: "These [Japanese monks] desire much to know what we worship; they appreciate our images and put them on their heads." Letter from Jorge Álvarez to Francis Xavier, from Malacca, 1546/47 (DJ, 1:21).

In the crucial final hours of her life, the community shared with Paula their own, private relics and blessed beads, too. Differently from those in the monstrance, these relics were placed in small sachets that were worn, as the text stated, around the neck, mostly for thaumaturgical and protective reasons. It is probable that this Christian practice had initially been introduced in the country by Francis Xavier who, in 1550, had gifted the Christians of Ichiku a similar sachet containing litanies on a piece of paper, that was used to heal the sick (*Epistolae*, 2:598-599).²² The community therefore pooled their spiritual resources to support her safe passage to heaven, a practice of Christian love that, again, furthered their depiction as converts strong in the faith. Paula's own reported words confirm the intent and correct interpretation of the act of reuniting representatives of the community, when she thanked Fróis for coming to visit her: "May God Our Lord repay you [...] of such great charity" (Fróis, 1571, 13v).²³

Paula's Salvation, Her Community's Salvation

After her death, Paula's body made her salvation visible by expressing the correct emotional state, as it had happened through her sickness:

Paula was left wearing an expression that was so serene and devout that it certainly provoked many tears in everyone, and so the weeping that the Christians did for her was full of compassion.

Paula's peacefulness was a perceptible, and therefore corroborating, sign of her reaching heaven. This was true to both Christian and Pure Land traditions; in the latter, the moribund was welcomed by a descending

²² Albeit arguably similar in appearance, composition, and use to modern-day *omamori* (御守, Buddhist or Shintō protective talismans held in a silk sachet that are often kept on, or close to, one's person), this kind of amulets started being popular only much later in Japan (Swanger & Takayama, 1981, 239-40).

²³ Paula however was not able to recognise Fróis and believed to be speaking to Brother Lourenço instead, a Japanese missionary who had been previously working in Miyako.

Buddha Amida, and experienced the joy of the mercy of a certain salvation, which was expressed by their calm countenance (Raveri, 2017, 242-243; Stone, 2016, 1). In Christianity, this discernible peace was one of the foremost “signs of salvation,” which the faithful looked for, that confirmed that the sick would attain redemption, or that the deceased was saved. Among the many examples, Ōmura Sumitada was thus described during his last days by his confessor, Afonso de Lucena:

Until now he has shown many signs of patience and according to what I saw I think he is predestined [...] I enjoy very much [...] to see this man now, at the end, finishing so well and showing so many signs of salvation. (Lucena, 1587, 242)

Peace and patience in dying were signs of acceptance of the will of God (Robbe, 2021, 224-225) and, as such, encouraging evidence about the salvation of the moribund. When successful, dying could be compared to an emotional practice of peace, as the case of Paula illustrated; just like a martyr, the narrative shows her struggling through pain and fear to emerge victorious over death at the end.

In addition to being a trial for the dying person, the death of a member of the community functioned as an evaluation of the faith of the whole group, too. For the assistants, who were present through the various stages of the end of life, it also represented a way to practice their own, looming death (Filocamo, 2021, 235). The practices of support for the dying therefore were similar to an embodied *memento mori*. At the end of the spiritual test faced by the Christian community of Miyako, the success of all the religious strategies that they enacted to save the virtuous young woman was, once again, confirmed by the emotions they could read on her body. Moreover, the communal weeping, that concluded the narration, signalled their consolation. At the beginning of her sickness, it was Paula who had reached this ideal emotional state, by accepting God's mercy and putting her fears at rest at the encouragement of her friends. Her community too, at the end, was able to embody the same emotion because of Paula's show of fortitude, and was thus able to feel closer to God and be edified. In the words of Ignatius of Loyola,

It is [...] consolation when one sheds tears that move to the love of God, whether it be because of sorrow for sins, or because of the sufferings of Christ our Lord, or for any other reason that is immediately directed to the praise and service of God. Finally, I call consolation every increase of faith, hope, and love, and all interior joy that invites and attracts to what is heavenly and to the salvation of one's soul by filling it with peace and quiet in its Creator and Lord. (Puhl, 1951)

Moreover, thanks to Fróis' retelling, Paula's wider emotional community (Rosenwein, 2006), the imagined community of global Catholic Christendom, could join her in consolation in the same way as her closer, Miyako one. The many, often pitiful, details that the author had added to his story worked to this end, letting the readers imagine and enter the spaces of the scene, identify with the characters, and share their emotions, in true Ignatian fashion. A common vocabulary of emotional practices allowed Fróis' audience to understand (or to believe that they were understanding) the internal, true lives and feelings of the Christians of Miyako. This shared emotional worldview could make stronger the bonds of community that European Christians felt for their Japanese co-religionaries and, if Fróis reached his aim, urge the first to support the mission and its evangelisation project.

Conclusions

Albeit condemned as Devil worshipping since the nearly beginning of the mission, Buddhism had a deep influence in the practices of Japanese Christians. This analysis of Paula of Miyako's good death has shown how, in addition to aesthetically similar elements in funerary rites, the emotional models of the Japanese Christian *ars moriendi* appeared in patterns similar to those expected by Buddhists, especially by those wishing to be reborn in a pure land. At the same time, if the emotions were similar, the respective practices could vary, as the converts adapted the way they embodied emotions to the aims of their new Christians understanding of the world. New, powerful relics and sacred items required new, specific religious formulae to be efficient.

Christian laity needed to originally organise itself to serve as attendants to a good death.

Most importantly, new models were created for this young communities by adapting their actions to concepts and examples from ancient Christianity. The model of the virgin, meaningless before the arrival of the missionaries, was elevated above all other women through the example of the “virgin and martyr” girl. Paula’s story as told by Fróis empowered this new concept enough to support a plea for death when in danger of its loss. Her model death was enshrined by Fróis’ writing to make it a mirror for all the Christians of Miyako, and her emotions were made compelling instruments for the salvation of her whole community.

Bibliography

Primary Sources

- Barreto, M. (1591). *Barreto Manuscript*. Reg. Lat. 459, Vatican Library, Rome, Italy.
- DJ: Ruiz de Medina, J. (edited by) (1995). *Documentos del Japón*. Rome: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús. 2 vols.
- Epistolae: Schurhammer, G. & Wicki, J. (edited by) (1944-1945) *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*. Rome: Monumenta Historica Soc. Iesu.
- Evora: *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreuerão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India & Europa des do anno de 1549. até o de 1580 [...] Impressas por mandado do Reuerendissimo em Christo Padre dom Theotonio de Bragança, Arcebispo d' Euora*. (1598) Evora: Manoel de Lyra. 2 vols.
- Fróis, L. (1571, 25 February). [Letter to João Bravo, rector of the Jesuit college of Goa, India]. *Archivum Romanum Societatis Iesu* (Japonica-Sinica 7, II, 11-15), Rome, Italy.
- Historia: Fróis, L. (1976). *Historia de Japam*, edited by Joseph Wicki. Lisbon: Biblioteca Nacional de Lisboa. 5 vols.
- Lucena, A. (1587, 12 March). [Letter to Alessandro Valignano, Jesuit Visitor of the East Indies]. *Archivum Romanum Societatis Iesu* (Japonica-Sinica 10, II, 240-243), Rome, Italy.
- Manuale: Cerqueira, L. (2006). *Manuale ad Sacramenta Ecclesiae Ministranda, Nagasaki, 1605, facsimile edition*. Tokyo: Yoshodo Press.

Secondary sources

- Amstutz, G. & Blum, M.L. (2006). Pure Lands in Japanese Religion. *Japanese Journal of Religious Studies*, 33(2), 217-221.
- Baskind, J.M. (2018). The Pure Land Is No Heaven: Habian's *Myōtei Dialogues*, Valignano's *Japanese Catechism*, and Discourse on the Afterlife during Japan's Christian Century. *History of Religions*, 57(3), 229-269.
- Classen, A. (2016). Death and the Culture of Death. In A. Classen (edited by), *Death in the Middle Ages and Early Modern Times: The Material and Spiritual Conditions of the Culture of Death* (pp. 1-57). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Costa Oliveira, J.P. (2002). The Misericórdias Among Japanese Christian Communities in the 16th and 17th centuries. *Bulletin of Portuguese – Japanese Studies* 5, pp. 67-79.
- Delumeau, J. (1978). *La peur en Occident. XIVE-XVIIIe siècle*. Paris: Fayard.
- Delumeau, J. (1983). *Le péché et la peur. XIIIe-XVIIIe siècles*. Paris: Fayard.
- Feros Ruys, J. (2014). Dying 101: Emotion, Experience, and Learning How to Die in the Late Medieval *artes moriendi*. *Parergon*, 31(2), 55-79.
- Filocamo, G. (2021) Sins, Emotions, and Sounds: Dealing with Death in the Laudario of the Bolognese Confraternity of Santa Maria della Morte. In P. Howard et. al. (edited by), *Renaissance Religions: Modes and Meanings in History* (pp. 231-254). Turnhout: Brepols.
- Hazama, Y. (2015). A. Valignano's project for the use of Buddhist terminology – According to his "History of Japan" (1601) (A. Valignano ni yoru bukkyō-go shiyō no kito — "Nihon-shi" (1601) o tegakari ni. A・ヴァリニャーノによる仏教語使用の企図 — 『日本史』(1601)を手がかりに—). *Ajia – Kirisutokyō – Tagensei* 13, 35-52.

- Higashibaba, I. (2001) *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice* Leiden: Brill.
- Jenkins, J. & Lewis, K. (edited by). (2003). *St Katherine of Alexandria: Texts and Contexts in Western Medieval Europe*. Turnhout: Brepols.
- Jolliffe, P. & Bianchi, A. (2021) Jesuit Translation Practices in Sixteenth-Century Japan. *Sanctos no gosagueo no uchi nuqigaqi* and Luis de Granada. In J. Kiaer et al (edited by), *Missionary Translators. Translations of Christian Texts in East Asia* (pp. 29-51). London: Routledge.
- Kishpaugh, M.J. (1941). *The Feast of the Presentation of the Virgin Mary in the Temple: an Historical and Literary Study*. Washington, D.C.: The Catholic University of America.
- Laures, J. (1941). *Japanische Ansprachen und Gebete aus einem alten Rituale, gedruckt zu Nagasaki 1605*. Tokyo: Sophia University.
- López-Gay, J. (1970). *La Liturgia en la misión del Japón del siglo XVI*. Rome: Libreria dell'Università Gregoriana.
- Nawata Ward, H. (2009). *Women Religious Leaders in Japan's Christian Century, 1549-1650*. Farnham, Burlington: Ashgate.
- Nawata Ward, H. (2010). Women Martyrs in Passion and Paradise. *The Journal of World Christianity* 3(1), 47-66.
- McNamara, R.F. & McIlvenna, U. (2014) Medieval and Early Modern Emotional Responses to Death and Dying. *Parergon* 31(2), 1-20.
- Omata Rappō, H. (2016). De l'universalité du 'martyre' à l'histoire 'globale': repenser l'écriture de l'histoire du christianisme au Japon. *Diogène*, 4(256), 67-86.
- Orii, Y. (2006). The dogmatic intersection between Catholicism and True Pure Land Buddhism in sixteenth- and seventeenth-century Japan. A bilingual analysis of the works by Fray Luis de Granada” (Kirishitan bungaku to Jōdo shinshū to no kyoūgiteki kōsa ni tsuite – Luis de Granada-cho “Tsumibito no michibiki” no seiyaku bunseki kara – キリシタン文学と浄土真宗との教義的交差につ

いてー ルイス・デ・グラナダ著『罪人の導き』の対訳分析から).
Hispanica 50, 115-134.

- Puhl, L.J. (trans.) (1951) *The Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola*. Chicago: Loyola University Press.
- Raveri, M. (2017) Contemplare il Buddha / Pronunciare il suo nome: I sensi dell'Assoluto. In M. Raveri & L. Vero Tarca (edited by), *I linguaggi dell'Assoluto* (pp. 227-254). Milan: Mimesis.
- Robbe, J. (2021). 'The Kingdom of Heaven cannot be denied to you justly because you have fought correctly.' Tracing the Evolution of Ars moriendi Literature in the Fifteenth Century. In I. Johnson and A.M.S.A. Rodrigues (edited by), *Religious Practices and Everyday Life in the Long Fifteenth Century (1350-1570): Interpreting Changes and Changes of Interpretation* (pp. 217-239). Turnhout: Brepols.
- Rosenwein, B.H. (2006). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Rosenwein, B.H. (2016). *Generations of Feeling. A History of Emotions, 600-1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scheer, M. (2012). Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion. *History and Theory* 51, 193-220
- Schütte, J. (1940). Christliche japanische Literatur, Bilder und Druckblätter in einem unbekanntem Vatikanischen Codex aus dem Jahre 1591. *Archivum historicum Societatis Iesu* 9, 226-280.
- Stone, J.I. (2016). *Right Thoughts at the Last Moment. Buddhism and Deathbed Practices in Early Medieval Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Swanger, E.R. & Takayama, K.P. (1981). A Preliminary Examination of the "Omamori" Phenomenon. *Asian Folklore Studies* 40(2), 237-252.
- Taylor, S.L. (2016). Pro Defunctis Exorare: The Community of the Living and the Dead in Jean Gerson's Sermones de Omnibus Sanctis and de Mortuis," In A. Classen (edited by), *Death in the Middle Ages*

and Early Modern Times: The Material and Spiritual Conditions of the Culture of Death (pp. 297-309). Berlin/Boston: De Gruyter.

- Triplett, K. (2024). Translation Policies, Material Book Culture and the Contempt for the World in the Early Jesuit Mission in Japan. In A. Flüchter et al., (edited by), *Übersetzungspolitiken in der Frühen Neuzeit / Translation Policy and the Politics of Translation in the Early Modern Period* (pp. 173-201). Berlin: J. B. Metzler.
- Tronu Montané, C. (2021). Baptism and Preparation for Death in a Japanese Kirishitan Catechism (1593). In N. Terpstra (edited by), *Global Reformations Sourcebook* (pp. 37-43). Oxford, New York: Routledge, 2021,
- Tsutsui, S. (2009). The Manner of Death in Christianity – Focusing on the question of the end-of-life care by family members. (Kirishitan ni okeru shi no sahō – Kazoku ni yoru mitori no mondai wo chūshin ni. キリシタンにおける死の作法 | 家族による看取りの問題を中心に). *Kinjō gakuin daigaku Kirisuto kyō bunka kenkyū-sho kiyō* 13, 104-85.
- Turley, S.E. (2014) *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524-1599: Conflict Beneath the Sycamore Tree (Luke 19:1-10)*. Burlington: Ashgate.
- Üçerler, M.A.J. (2017). The Christian Missions in Japan in the Early Modern Period. In R. P. Hsia (edited by), *A Companion to the Early Modern Catholic Global Missions* (pp. 303-343). Leiden: Brill.
- Walsh, C. (2007) *The Cult of St Katherine of Alexandria in Early Medieval Europe*. Aldershot, Burlington: Ashgate.
- Weber-Guskar, E. (2014). Consolation – An Unrecognized Emotion. *European Journal for Philosophy of Religion* 3(6), 171-191.
- Zampol D’Ortia, L. (2024). *A Failing Mission? Salvation in the Jesuit Mission in Japan Under Francisco Cabral*. Venice: Ca’ Foscari University Press.
- Zampol D’Ortia, L. (2023). Emotional Practices of Catholic Martyrdom in Early Modern Japan. In E. Frei & E. Rai (edited by),

Profiling Saints. Images of Modern Sanctity in a Global World (pp. 271-90). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Zampol D'Ortia, L., Dolce, L., Pinto, A.F. (2022). Saint, Sects, and (Holy) Sites: The Jesuit Mapping of Japanese Buddhism (Sixteenth Century). In A. Curvelo & A. Cattaneo (edited by), *Interactions between rivals: the Christian Mission and Buddhist Sects in Japan (c.1549-c.1647)*. (pp. 67-106). Berlin, Bern: Peter Lang.

Corpi vetrificati: l'immortalità laica dei cadaveri e la letteratura sui cimiteri del Settecento in Pierre Giraud

di *Simona Pedicini*

ricercatrice indipendente

Abstract

Della storia della morte, attraverso un'indagine d'archivio, si è analizzato il periodo che procede dall'eterno cristiano all'immortalità laica. Si è scelto un'epoca, il Settecento francese; un accadimento, il concorso bandito dall'Institut de France; una teoria, la vetrificazione dei cadaveri, e il suo ideatore, Pierre Giraud che trasforma la morte in una nuova forma di vita; rende il luogo della morte come Spazio assoluto; rende il corpo immateriale come l'anima.

Parole chiave

vetrificazione, letteratura cimiteriale, immortalità laica, Francia

1. L'arte funeraria come espressione dell'immaginazione legata alla morte

«Fra tutti i monumenti, le tombe sono quelle che offrono il campo di ricerca forse più vasto per l'archeologo, l'etnologo, lo storico, l'artista e persino il filosofo. Le civiltà, a qualsiasi livello, manifestano la loro credenza in un'altra vita attraverso la maniera in cui trattano i morti» (Canella, 2003, p. 669). Così scriveva a metà Ottocento l'architetto francese Viollet-le-Duc (1870, p. 7), riassumendo in queste poche parole il carattere significativo che egli attribuiva all'arte funeraria di essere rivelazione dell'essenza di un'epoca, in virtù della sua capacità di dare espressione alle diverse risposte che ogni cultura associa alla questione della morte.

Analogo concetto veniva sviluppato, all'incirca cento anni dopo, da Erwin Panofsky, storico dell'arte tedesco, massimo teorico dell'iconologia, il quale nel testo *Tomb sculpture. Its changing aspects from ancient Egypt to Bernini*, epica narrazione che traccia lo sviluppo della scultura funeraria dall'antichità al barocco, sperimentava, proprio sull'arte funeraria, la sua filosofia delle forme simboliche. Panofsky, infatti, sosteneva che le opere d'arte assumono status di forma simbolica

quando in esse si oggettivizzano l'immaginazione, le speranze che le varie culture ed epoche hanno legato alla vita e allo sviluppo dell'uomo. Allo stesso modo le sculture funebri acquistano capacità simbolica quando in esse si concretizzano l'immaginazione, le speranze che le varie culture ed epoche hanno legato alla morte (Panofsky, 1992).

Oltre al fatto di penetrare nelle motivazioni profonde e nelle ragioni spirituali dell'arte funeraria, le pagine dello scritto di Viollet-le-Duc risultano particolarmente significative poiché in esse risuonano gli echi del dibattito che si era sviluppato in Europa tra settecento e ottocento sulla questione dell'importanza della nascita dei moderni cimiteri extramoenia e dell'analisi della natura della loro conformazione.

Essa conformazione, che fu il risultato di complessi processi culturali, normativi, urbanistici e architettonici, trovò una prima, moderna definizione alla fine del XVIII secolo, quando il cimitero fu identificato nel «recinto isolato, murato e monumentale» (Canella, 2003, p. 770), nello spazio che giungeva a modificare le rappresentazioni e le pratiche delle sepolture quali si erano configurate nei decenni precedenti il XVIII secolo¹, luogo in cui si fondava un nuovo culto dei morti.

Nel moderno modello di cimitero, difatti, recinto che concretamente chiudeva la morte dentro un perimetro artisticamente disegnato², si attuava la separazione definitiva tra città dei vivi e città dei morti, morti che un'invalsa pratica cristiana aveva tenuto legati ai vivi seppellendoli nei territori da loro abitati³.

¹ «una vera e propria invenzione tipologica, che rivoluzionava radicalmente le risposte funzionali che erano state date fino ad allora alla questione delle sepolture nelle città di antico regime». Così Maria Canella scrive a proposito della nuova conformazione dei cimiteri (Canella, 2003, p. 770).

² «spazio strutturato, delimitato e destinato all'uso esclusivo della sepoltura». Questa la definizione che Maria Canella usa per descrivere la natura del moderno cimitero extraurbano (*ibidem*).

³ Il presupposto della suddetta separazione tra vivi e morti «fu la messa tra parentesi del cristianesimo storico, quello che dal V secolo aveva negato la morte e introdotto i morti nel cuore della città», così afferma Prospero (2003, p. 781). Circa la pratica cristiana di sepoltura intramoenia, nelle chiese o nei cimiteri antistanti, si leggano le pagine di: Stefano Levati (2024, pp. 15-18); Philippe Ariès (1998, pp. 33-105 e 2013, pp. 26-31); Jacqueline Thibaut-Payen (2004); Ercole Sori (1999, specialmente p. 130).

A stabilire sul piano giuridico i termini di essa separazione, a sancire dunque l'espulsione dei morti dalle aree urbane e a legittimarla sul piano istituzionale, fu l'azione legislativa napoleonica che con il celebre editto di Saint-Cloud offrì un preciso quadro normativo su cui furono modellate le linee guida dell'organizzazione dei nuovi cimiteri, linee seguite per tutto l'ottocento e per buona parte del novecento e a cui si ispirarono gli altri governi europei⁴.

2. La separazione tra vivi e morti

Il decreto di Saint-Cloud, che l'imperatore Napoleone Bonaparte emanò il 12 giugno del 1804⁵, conteneva le disposizioni che regolavano le questioni fondamentali in materia cimiteriale: imponeva, dunque, come detto poco sopra, la costruzione di cimiteri ubicati fuori dalle mura cittadine risolvendo così il problema delle sepolture intramoenia⁶, stabiliva altresì quale distanza le mura dei cimiteri dovessero avere dalle abitazioni⁷, decretava che venisse abbandonata definitivamente la

⁴ Renato Pasta afferma che l'editto di Saint-Cloud, con la dislocazione extraurbana dei cimiteri e l'imposizione della tomba individuale e quindi con la legittimazione di una gestione amministrativa del corpo, concretamente «cambiò il volto delle città europee» (2003, p. 777).

⁵ «[...] in Francia il neo imperatore Napoleone Bonaparte il 23 pratile dell'anno XII (12 giugno 1804) dal palazzo di Saint-Cloud emanò un decreto "sur les sépultures" che avrebbe riformato profondamente e irreversibilmente in tutta l'Europa continentale il modo di concepire i cimiteri» (Levati, 2024, p. 6).

⁶ «ribadiva il divieto di inumare nelle chiese, nei luoghi di culto e di riunione e più in generale all'interno delle mura cittadine (art. 1)» (ivi, p. 69).

⁷ «la costruzione di cimiteri extraurbani da collocarsi ad almeno 35/40 metri, [...] dalla cinta muraria della città» (ivi, pp. 69-70). Fondamentale per la comprensione dell'editto napoleonico è lo studio del *Décret Impérial sur les sépultures au Palais de Saint-Cloud* (*Bulletin des Lois de l'Empire française* 1804, pp. 75-80). A un'attenta e minuziosa disamina dei ventisette punti, raccolti sotto cinque titoli, che costituiscono il testo del decreto napoleonico, procede Levati (2024, pp. 70-73). Nella vasta bibliografia relativa al decreto napoleonico, tanto ricca che sarebbe stato impossibile tenerne conto in questa sede, si è scelto di consultare quei testi funzionali allo studio dell'argomento oggetto della presente trattazione: *La città dei morti. Breve storia del cimitero* (2000, pp. 57-62) e Levati (2024, pp. 69-75).

pratica di inumare nelle fosse comuni a favore di fosse individuali⁸. L'editto di Saint-Cloud, inoltre, stabiliva che lo spazio cimiteriale venisse piantumato e che tale piantumazione fosse eseguita secondo norme precise che non impedissero all'aria di circolare nel cimitero-giardino⁹. Altrettanto importanti di quelli visti sono gli altri articoli contenuti nel decreto napoleonico, quale, ad esempio, quello che regolamentava a livello statale i funerali¹⁰.

Occorre tuttavia tener presente che il testo dell'editto era costituito da un insieme di provvedimenti decisamente molto meno innovativi di quanto Napoleone Bonaparte volle far credere. Il decreto infatti, benché fondativo di una separazione istituzionale tra città dei vivi e città dei morti, accoglieva istanze già espresse in passato in materia di questione cimiteriale. Arrivava a disciplinare e a regolamentare giuridicamente una serie di proposte maturate nel corso del XVIII secolo; concludeva un complesso processo di transizione funeraria avviatosi nel Settecento, quando, proprio in Francia, ebbe inizio la lenta ma inarrestabile trasformazione del senso della morte e conseguentemente del senso dello spazio da essa abitato.

⁸ «Del tutto innovativa è quindi la decisione di abbandonare la pratica di inumare nelle fosse comuni: ciascun cadavere sarebbe infatti stato sepolto in una fossa individuale di 80 centimetri di larghezza e a una profondità di 1,5/2 metri; ogni fossa doveva trovarsi distanziata di circa 30/40 centimetri dalla successiva sul fianco e di 30/50 centimetri sulla testa e sui piedi» (Levati, 2024 p. 70)

⁹ «Altra novità di una certa rilevanza per gli sviluppi ottocenteschi del cimitero è la scelta di piantumare l'area, prendendo però le opportune precauzioni affinché le piante non impedissero la libera circolazione dell'aria. L'attenzione alla circolazione dell'aria veniva ribadita anche per la scelta dei terreni da destinare a camposanto: questi dovevano essere "elevati" e possibilmente "esposti a nord", proprio per beneficiare maggiormente dei venti purificatori» (*ibidem*).

¹⁰ «Gli ultimi dieci articoli, infatti, disciplinavano [...] le pratiche funerarie che, affidate agli ecclesiastici, riacquistavano chiaramente carattere confessionale, seppure sotto la stretta sorveglianza dei poteri pubblici. Infatti, se i funerali tornavano, dopo la parentesi rivoluzionaria, nelle mani della Chiesa, i cimiteri divenivano di esclusiva competenza delle amministrazioni civili [...]» (ivi, p. 72).

3. Il Settecento francese: il nuovo senso della morte

Il motivo, poi, per cui un altro discorso sulla morte si sia strutturato precisamente nel settecento francese, lo spiega Michel Vovelle che individua le ragioni dell'integrarsi della morte in una letteratura nuova, nel profondo mutamento della sensibilità collettiva conseguente al fatto che la Francia «è un'eccezione in un'Europa che [...] non ha vissuto la fiammata rivoluzionaria scristianizzante, che l'ha solo immaginata da lontano» (Vovelle, 2009, p. 439).

La rivoluzione, infatti, demolisce le antiche strutture di pensiero politico-sociali, religiose, inclusa la secolare organizzazione clericale della morte (Buccini, 2000, pp. 172-173). E benché quest'ultima ancora rispetti le forme cristiane, è tuttavia evidente come una delle caratteristiche principali del settecento francese sia proprio la fine del ruolo egemonico che la religione cristiana ha sempre avuto nel controllo di ciò che concerne l'ultimo passaggio.

Con la messa in discussione dell'apparato dogmatico ereditato dalla chiesa, la letteratura religiosa cristiana del trapasso, dell'aldilà assume carattere di una mitologia ingombrante che il settecento francese ripudia. La pesante eredità delle rappresentazioni cristiane tramandate non permette tuttavia di eliminare la morte e il pensiero di essa, ma impone di comprenderla come unica via per riuscire a combatterla¹¹.

La morte viene dunque demistificata, desacralizzata, con il fine di fare di essa una legge e non più un castigo, un fenomeno naturale e non più una punizione¹².

A determinare tale moderna lettura laica della morte sono le argomentazioni dei protagonisti del settecento francese, ossia i filosofi e gli uomini di scienza che prendono il posto degli ecclesiastici nei dibattiti e nell'elaborazione di nuovi sistemi concettuali. Tanto i primi quanto i secondi muovono nella direzione di liberare l'immaginario

¹¹ «[...] la messa in questione della letteratura religiosa del trapasso e dell'aldilà, il consapevole tentativo se non di eliminare la morte perlomeno di comprenderla, contenerla, combatterla» (Vovelle, 2009, p. 361)

¹² «[...] la morte viene demistificata in nome di un'argomentazione rinnovata. Cessa di essere una punizione per divenire un fenomeno naturale». Su tale argomento si leggano le pagine di Stefania Buccini (2000, pp. 111-132).

collettivo dal terrore della morte che il cristianesimo ha creato con le sue rappresentazioni superstiziose dell'aldilà. Essi parlano quindi di sorte e non più di provvidenza, di forze della ragione e non più di pensiero magico, di Natura da scoprire e non più di divinità. Filosofi e uomini di scienza trattano di una nuova idea di storia naturale, della catena di esseri viventi e del posto dell'uomo nella natura; concordano nel riconoscimento del principio vitale, che mette in questione il concetto di rivelazione e il sistema di rappresentazioni escatologiche ma che non annulla il principio di anima immortale e di supremo architetto, concepiti entrambi in forme diversissime. Tutto ciò determina una nuova immagine della morte, non più macabra, non più tragica: essa non è più il momento cruciale della vita bensì, al limite, un suo accidente. È la vita che ora prevale sulle forze della morte e che bisogna difendere.

E la si difende lottando contro la morte che, se non può essere evitata in quanto ineluttabile, può tuttavia essere rinviata in quanto legge naturale.

E così alla figura del filosofo e dell'uomo di scienza, si affianca un altro grande protagonista del settecento francese, ossia il medico. È ai medici che si deve la nuova letteratura del senso della vita: le epidemie, le malattie, non sono più punizioni divine, ma fenomeni scientifici rigorosamente studiati con lo scopo di prolungare essa vita. Sono i medici che irrompono in maniera prepotente nel discorso sulla morte e sulle sepolture; è a loro che si deve la proposta di spostare le sepolture dei cadaveri dalle mura urbane ai cimiteri extramoenia¹³, in nome di un principio scientifico tutto nuovo quale è quello dell'igiene pubblica (Vovelle, 2009, p. 413).

Al centro delle argomentazioni che la medicina igienista avanza in nome della depurazione delle città dai cadaveri vi è dunque il problema della contagiosità dei fenomeni di putrefazione che rende insalubre l'aria e l'ambiente.

I morti, sepolti ovunque all'interno delle mura urbane, nelle chiese, nei luoghi di culto come parrocchie e oratori, nei luoghi di assistenza sanitaria, come lazzaretti e ospedali, diventano ora pericolosi per i vivi,

¹³ Renato Pasta, parlando del principio dell'igiene pubblica come ciò a cui i medici fanno appello per motivare la necessità delle sepolture extraurbane, sottolinea e ribadisce «la radicalità della proposta che prevedeva l'espulsione dei cadaveri da chiese e città» (2003, p. 778).

costretti, data la compenetrazione tra i loro spazi e quelli dei morti, a respirare i miasmi dei cadaveri in decomposizione¹⁴.

L'approccio alla morte e, conseguentemente, la questione cimiteriale vivono, in questo settecento francese, un'ulteriore, sostanziale rivoluzione: si spostano infatti dalla sfera prettamente religiosa, ossia dalla sfera del culto dovuto ai morti, a quella laica della medicalizzazione e della difesa della salute¹⁵.

La natura sanitaria della questione dei cimiteri trova ampio spazio nell'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert, non tanto nelle diverse voci *Sépulture*, *Air*, *Exhalaison*, *Embaumement*, *Cimetière*, che trattano della necessità di allontanare i morti dalle chiese in conseguenza dell'ormai

¹⁴ «[...] non si può dimenticare che dagli inizi dell'età moderna la pratica della sepoltura umana si svolgeva del tutto incontrastata coinvolgendo non solo le sedi della vita religiosa (cattedrali, parrocchiali, conventi, oratori) ma anche i luoghi dell'assistenza sanitari (ospedali, lazzaretti, enti assistenziali, ricoveri). [...] tale compenetrazione tra città dei morti e città dei vivi [...], giunge a metà Settecento [...] a provocare un insostenibile situazione di crisi dell'igiene pubblica» (Canella, 2003 p. 772).

¹⁵ Come sottolinea Levati «nel 1737 il Parlamento di Parigi dà incarico a due medici di avviare un'inchiesta sulla pericolosità dei cimiteri in città» (2024, p. 19). Tuttavia, continua sempre Levati, «paradossalmente fu proprio un ecclesiastico, l'abate Charles-Gabriel Porée, maestro di Voltaire, a dare avvio a un'accesa disputa che avrebbe portato le autorità a intervenire con nuove leggi in maniera di sepoltura». All'abate, difatti, si devono le *Lettres sur la sépulture dans les églises* (1749) che, scrive Levati, contengono una «veemente denuncia della nocività dei corpi in decomposizione i cui miasmi, impregnando l'aria circostante, mettevano a repentaglio la vita di chi fosse stato costretto a respirarli». L'abate Porée, pertanto, sollecitava l'allontanamento dei morti «sia come unica soluzione a tutela della salute pubblica sia come modalità migliore per onorare i defunti», conclude Levati. Relativamente a tale discorso, risulta utile la lettura di *Inhumer les morts hors des églises et des villes?* (Bertrand e Mandressi, 2016, pp. 45-47). «Fu però solo con l'intervento dei medici» – sostiene quindi Levati – «che la discussione assunse maggiore ampiezza e una fisionomia orientata verso un principio nuovo e sempre più condiviso: quello dell'igiene pubblica». Levati conclude quindi il discorso citando i nomi dei diversi altri medici che in nome di tale igiene pubblica sostenevano le ragioni della pericolosità delle sepolture in città. Su questo punto si vedano: Richard A. Ertin (1984, pp. 22-34) e Luciano Frasson (2022, pp. 23-39).

diffuso spirito di laicizzazione della morte (Tomasi, 2001, citato in Levati, 2024)¹⁶, quanto nel *Supplément* del 1776.

In questo breve trattato sulla putrefazione, composto dal medico Hugues Maret, si afferma la necessità igienico-sanitaria di collocare i cimiteri lontani dalle abitazioni, in spazi esposti ai venti, senza alberi, per favorire la circolazione dell'aria ed evitare i rischi provenienti dalla putrefazione dei cadaveri (Tomasi, 2001).

Nel *Supplément*, dunque, i morti sono considerati, con una cultura medica che li vede esclusivamente come corpi in putrefazione, veicolo di infezione da seppellire in profondità in luoghi lontani dalle abitazioni.

La realizzazione dei moderni cimiteri extraurbani, pertanto, costituisce terreno di convergenza tra i principali movimenti che hanno caratterizzato il Settecento francese ed europeo: quello medico, filosofico, scientifico, quello riformatore, fondato su un'idea del potere volto ad agire in funzione del bene pubblico, quello religioso, intendendo con quest'espressione un certo cattolicesimo rigorista quale è quello giansenista (Levati, 2024).

Essi movimenti concordano oltre che sul proposito di sottrarre i morti e dunque le sepolture al controllo della Chiesa, anche sulla «concezione dei nuovi cimiteri come spazi pubblici chiusi alla frequentazione dei vivi, destinati alla distruzione rapida dei corpi e al loro definitivo ritorno, materiale e simbolico, alla terra» (Pasta, 2003, p. 778).

4. *Il concorso dell'Institut de France contro la vertigine dell'abbandono dei rituali funebri*

All'orizzonte dell'anno 1800, il campo della morte e, con esso, quello dei cimiteri e dei funerali, appare sconvolto dal ciclo di avvenimenti di fine secolo.

¹⁶ L'autore sottolinea come il discorso sulla necessità dei cimiteri extraurbani «entrò prepotentemente nella disputa politica [...] stimolato dall'attenzione manifestata dall'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert che, a partire dagli anni Cinquanta del XVIII secolo dedicò all'argomento diverse voci (*Sépulture, Air, Exhalaison, Embaumement, Cimetière*), tutte caratterizzate da un'idea di laicizzazione della morte e da un atteggiamento d'indifferenza verso la speranza cristiana della resurrezione, posizioni divenute «elemento sostanziale della visione del mondo delle Lumieres» (Levati, 2024, p. 20).

Le fiamme ideologiche rivoluzionarie si dissolvono lasciando un grande vuoto. Il proposito di sottrarre alla Chiesa l'organizzazione del cerimoniale della morte si risolve nell'assenza di qualunque rito dell'ultimo passaggio; si dissolvono le ragioni ideologiche che erano state alla base della politica dei nuovi cimiteri extramoenia, ridotti ormai a fosse comuni in terreni abbandonati, «mal tenue et davantage, encombrés d'ossements» (Bertrand, 2016, p. 96), spesso incustoditi, in balia degli animali.

Il cammino di scristianizzazione della morte conduce alla laicizzazione dei funerali e conseguentemente all'abbandono di quell'insieme di pratiche legate ai rituali funebri: le sepolture sono ridotte al solo trasporto del cadavere al cimitero; l'inumazione avviene senza cerimonie¹⁷.

Gli uomini si ritrovano travolti da una serie di accadimenti che li privano di certezze lasciandoli in balia di opposti sentimenti: il rifiuto della morte cristianamente intesa da una parte, la scomparsa delle secolari pratiche funerarie dall'altra (Vovelle, 2009, p. 440)¹⁸.

La più chiara testimonianza di tutto ciò, del ripensamento circa la questione delle sepolture e nello stesso tempo del mutamento nel modo di concepire il rapporto tra i vivi e i morti, è il concorso bandito nel 1800 dall'Institut de France per volontà di Luciano Bonaparte, ministro degli Interni del Consolato, sul tema: Quali sono le cerimonie da fare in occasione dei funerali e le regole da adottare per i luoghi di sepoltura¹⁹.

L'Institut de France ricevette quaranta risposte (Mémoires) scritte²⁰,

¹⁷ «Nel clima esacerbato e confuso [...] si assiste a una laicizzazione dei funerali che spesso portò con sé l'abbandono dei rituali funebri. La sepoltura venne di fatto ridotta al mero trasporto delle salme al cimitero e alla loro inumazione» (Levati, 2024, p. 67)

¹⁸ Vovelle sottolinea come gli uomini tentino di riprendere il controllo delle pratiche funerarie che erano state messe in questione, «di lottare contro la vertigine in cui si sentivano trascinati» (2009, p. 440).

¹⁹ Relativamente al concorso, il cui titolo originale suona “*Quelles sont les cérémonies à faire pour le funérailles et les règlement à adopter pour le lieu de sépultures*”, si leggano le pagine di Levati (2024, p. 68); Tomasi (2001, pp. 190-193); Vovelle (2009, pp. 439-441); Ariès (2013, pp. 174-177).

²⁰ Relativamente al contenuto delle risposte, senza dubbio utile risulta la lettura di *Rapport fait par les citoyens Hallé, Desessartz, Toulangeon, Reveillère-Lepaux,*

in molte delle quali risulta evidente la necessità di recuperare l'antica ritualità delle pratiche che appartengono al cerimoniale della morte, maturata però e ripensata sulla base del discorso dei Lumi.

In esse si conciliano le anime del settecento francese: da una parte l'anelito alla restaurazione, al ritorno cioè al sentire religioso e all'insieme di pratiche che ne è parte integrante (Vovelle, 2009, pp. 440-442), dall'altra le forme della nuova sensibilità. In tali pratiche la moderna concezione di immortalità laica, che diviene una cosa sola con il ricordo del defunto (Tomasi, 2001, p. 21) e che consente che i cimiteri extraurbani si trasformino da luoghi di conservazione dei cadaveri a luoghi in cui vive la memoria del defunto²¹, in cui essa è pubblicamente glorificata²², tale concezione di immortalità laica si affianca a un sentire individuale, privato, della morte, un sentire inteso nei termini di dolore e lacrime, che si manifesta in uno spazio cimiteriale vissuto come familiare, come luogo della relazione affettuosa con i propri defunti.

Dalle risposte date al concorso emerge che la rivoluzione in fatto di pratiche funerarie è avvenuta: tutti i progettisti adottano il principio delle sepolture extramoenia per questione di igiene; ventuno mémoires su quaranta si dichiarano favorevoli alle sepolture individuali, ritenendo

Leblond et Camus, Commissaires, Chargés par l'Institut National des sciences et des arts de l'examen des mémoires envoyés au concours proposé par le gouvernement, sur les questions relatives aux cérémonies funéraires et aux lieux de sépultures, jugement porté par l'Institut et proclamation du prix (1800). Si tratta del rapporto sintetico redatto dai commissari nominati dall'Institut per la distribuzione dei premi. Per quanto concerne il numero delle risposte pervenute all'Institut, «Sozzi segnala che i testi presentati per tempo al concorso fossero sì, quaranta, ma che uno sia andato perduto e quindi quelli rimasti siano in realtà solo trentanove», così scrive Levati (2024, p. 68) riportando le parole del testo di Marina Sozzi, e Charles Porset (1999, p. 4).

²¹ Così scrive Tomasi circa la funzione dei cimiteri extraurbani di spazi dell'immortalità laica: «trasformazione dei cimiteri extraurbani da luoghi di semplice conservazione dei cadaveri (con conseguente oblio dei defunti) a spazi dedicati alla loro memoria» (*ibidem*).

²² Levati si sofferma a lungo sul fatto che i nuovi cimiteri extraurbani vengano vissuti nei termini di spazi intesi come dimensione pubblica «della glorificazione dei meriti del defunto» (2024, p. 68).

una vergogna per il genere umano (Tomasi, 2001, p. 191)²³ le fosse comuni, soltanto nove dei partecipanti propongono ancora queste ultime.

Non poche, inoltre, sono le proposte innovative, come quella di un cimitero-giardino che anticipa la normativa napoleonica dell’editto di Saint-Cloud relativa alla piantumazione delle aree dei cimiteri extra-urbani²⁴.

Un moderno sentimento di sacralità laica si è radicato nella mentalità francese, come è chiaramente espresso dal testo presentato da uno dei due vincitori del concorso bandito dall’Institut de France, l’abate Françoise-Valentin Mulot.

5. *L’innovativo Spazio della morte e il cadavere immateriale come l’anima in Pierre Giraud*

L’abate Mulot, cui il primo premio viene assegnato ex aequo con Claude-Alexandre Amaury-Duval (an. IX), fonda il suo progetto sulla teoria della metempsicosi vegetale (Ragon, 1986, p. 243)²⁵ che ben si colloca fra gli studi portati avanti dai contemporanei sui cimiteri-giardino. Personaggio dalle idee sicuramente innovative, l’abate Mulot²⁶ propone

²³ I progettisti, sottolinea l’autrice, reputano le fosse comuni «lesive della dignità degli esseri umani»

²⁴ Delle proposte innovative contenute nei progetti, tratta diffusamente Levati (2024, p. 69), che così scrive: «Infine [...] emergono anche altre proposte innovative e anticipatrici, come quella romantica di un cimitero-giardino aperto al pubblico – sulla falsariga di quello inglese [...] – che fosse luogo di ricordo per parenti e amici e più in generale per la comunità tutta con fini di esemplarità familiare e sociale, un luogo insomma di edificazione per la posterità da ricondurre entro i confini di una nuova sacralità laica».

²⁵ Per quanto riguarda il testo del progetto di Mulot, si legga: Abbé Françoise-Valentin Mulot, *Discours qui a porté le prix proposé par l’Institut national de France...sur cette question: Quelle son le cérémonies à faire pour les funérailles, et le règlement à adpter pour le lieu de la sépulture?* (1800).

²⁶ Dell’abate Mulot, del progetto presentato al concorso bandito dall’Institut de France, della sua «originalità di proporre», parla diffusamente Ragon (1986, p. 243).

nuovi riti da seguire durante le cerimonie funebri, in modo particolare riguardanti il corteo. Difatti, era già stato promulgato un decreto «del 21 ventoso, anno X» (*ibidem*) che aveva proibito il trasporto del cadavere a braccio, e che aveva stabilito che fosse portato al cimitero con carri funebri. A tale decreto l'abate aggiunge che in testa al corteo deve esserci un banditore vestito di nero, seguito da musicisti che intonano motivi lugubri. Dietro di loro devono trovar posto i partecipanti che hanno l'obbligo di recare rami e fiori. Al corteo, inoltre, deve prendere parte un poeta che abbia il compito di comporre inni funebri²⁷. Mulot quindi si sofferma nel descrivere l'abito dell'officiante di colore nero, decorato di piume nere, come nero deve essere il mantello (Ragon, 1986, p. 243)²⁸.

Senza dubbio ancora più originale l'abate si mostra laddove tratta diffusamente di una questione certo particolare, quale è la vetrificazione dei cadaveri: «Poiché le ossa danno una gran quantità di vetro, sarà possibile distribuire a coloro che restano dei medaglioni assai più carichi di una fragile pittura»²⁹.

Il motivo della vetrificazione delle ossa umane per farne medaglioni a immagine del defunto, costituisce l'argomento principale di un altro progetto presentato al concorso bandito dall'Institut de France.

Ne è autore Pierre Giraud, Architetto del Palazzo di Giustizia, delle

²⁷ Ragon descrive con dovizia di particolari i nuovi riti proposti da Mulot: «il corteo deve essere aperto da un banditore vestito di nero, che deve suonare un campanello e gridare: «Rispetto per il morto!». Dietro di lui dei musicisti che suonano dei motivi lugubri [...]. I partecipanti al corteo devono portare fiori e rami; dopo aver richiesto che un poeta venga incaricato di comporre un Canto dei funerali» (*ibidem*).

²⁸ «Il cappello decorato di piume nere, una medaglia appesa al collo in modo visibile, circondata da un serpente che si morde la coda, simbolo dell'immortalità; il bastone lungo due metri, con l'iscrizione: *I nostri giorni sono contati*; infine il *papillon*, simbolo dell'anima che sopravvive; il vestito nero e l'ampio mantello dello stesso colore» (*ibidem*). L'opera di Mulot da cui Ragon attinge è *Discours sur les funérailles et le respect dû aux morts lu le 15 Thermidor an 4, au Lycée des Arts, Notice sur la vie et les travaux de Lavoisier précédée d'un discours sur les funérailles et suivie d'une ode sur l'immortalité de l'âme (an IV)*.

²⁹ Il titolo dell'opera da cui Ragon trae la citazione è *Vue d'un citoyen sur les sépultures* (Mulot, 1797).

Prigioni e delle Carceri giudiziarie del Dipartimento della Senna, formula questa con cui si presenta in principio del suo scritto: *Les Tombeaux ou Essai sur les sépultures, ouvrage dans lequel l'Auteur rappelle les Coutumes des Anciens Peuples, cite sommairement celles observées par les Modernes, donne les procédés pour dissoudre les chairs, calciner les ossemens humains, les convertir en une substance indestructible, et en composer le médaillon de chaque individu*, Paris, 1801³⁰.

Scopo dell'opera e motivo per il quale essa viene presentata al concorso dell'Institut è l'aver progettato un monumento, ossia un cimitero, che al posto dei cadaveri accolga morti vetrificati.

Quasi a voler tranquillizzare i membri della commissione giudicatrice e in generale i contemporanei circa la solidità e la fattibilità del suo progetto, Giraud invita loro a considerare come la pratica del far dissolvere i corpi in natura appartenga alle diverse culture sin dagli albori della storia dell'umanità. «[...] cérémonies funèbres, usitées chez les différens peuples de notre globe», scrive infatti Giraud (1801, p. III).

Tutto ciò costituisce, continua l'autore, un preambolo alla trattazione principale del suo scritto, che è sì di illustrare le caratteristiche del monumento progettato, ma che soprattutto è di spiegare in cosa consista il processo di vetrificazione, in che modo si compia all'interno del cimitero, quali siano le fasi successive per sciogliere e liquefare la carne, quindi per vetrificare e modellare le ossa (ivi, p. 4)³¹.

Nell'affrontare la questione relativa al modo in cui si possa ottenere vetro dalle ossa di uomini, Giraud sottolinea di non esser il primo ad aver elaborato una simile teoria. Alla metà del XVII secolo, infatti, un medico tedesco, tale Johan Joachim Becker, aveva dimostrato che dalla terra in cui il cadavere si era decomposto era possibile trarre del vetro di ottima qualità (*La città dei morti*, 2000 p. 56) e ne aveva ampiamente parlato nella sua fondamentale opera *Physica Subterranea* (1768).

Becker, scrive Giraud nelle pagine di *Les Tombeaux* dedicate all'analisi dello studio del medico tedesco, si augura che le sue ossa possano essere convertite in vetro, in questa sostanza diafana, di colore

³⁰ Nel presente lavoro è stata consultata la riproduzione facsimile dell'originale: *Les tombeaux, ou Essai sur les sépultures* (éd. 1801), Vanves, Hachette Livre, BNF, 2016

³¹ «pour dissoudre et liquefier les chairs, vitrifier et modeler les ossemens».

particolare, «nullis saeculis corrutibilem substantiam» (1801, p. 27). Detto ciò, il medico tedesco, continua Giraud, passa a descrivere le diverse fasi del processo volto a sciogliere la carne umana dalle ossa (ivi, p. 28), indicando le materie necessarie, quali la soda e la calce viva (*ibidem*)³², la quantità indispensabile di ciascun materiale³³, i tempi e i modi della loro lavorazione³⁴, e soprattutto la finalità della vetrificazione delle ossa, la quale vetrificazione il medico tedesco così descrive: «questa operazione che è realizzabile in poche ore, è la prova di ciò che l'onnipotenza divina ha operato nel giorno della nostra brillante resurrezione» (ivi, p. 27)³⁵.

Dalla *Physica Subterranea* di Becker, che in breve tempo divenne un testo base in materia di vetrificazione delle ossa umane e alla quale si ispirarono coloro che vollero trattare lo stesso argomento, come il clinico Michel Augustin Thouret³⁶, da essa opera, dunque, Giraud attinge abbondantemente.

Ne *Les Tombeaux*, infatti, ampio spazio viene dato all'analisi dell'arte di vetrificare le ossa umane (Giraud 1801, p. 31), nella discussione sulla natura della quale arte l'architetto francese si avvale del prezioso contributo di tale Dartigues, ex direttore della vetreria di Muntzthal (ivi, p. 42).

È Dartigues a dettare le linee guida della metodologia adottata

³² «Il fant avoir de la soude, de la première qualité, et de la meilleure chaux vive» (Giraud 1801, p. 27).

³³ *Ibidem*: «Sur cent parties de sode, on prende 30 à 40 parties de chaux-vive» (*ibidem*).

³⁴ «On laissera s'imbiber le tout, pendant vingt-quatre heures»; e inoltre «Quand on veut affaiblir une lessive forte, on la mêle avec une faible, ou avec de l'eau pure, dans un rapport facile à calculer» (ivi, pp. 29-30).

³⁵ «Cette operation, qui pent s'exécuter en peu d'heures, es tune prevue de ce que la toute-puissance divine fera le jour de notre brillante resurrection».

³⁶ Michel Augustin Thouret (1749-1810), fu medico, primo direttore dell'École de Santé di Parigi. Ebbe un ruolo importante nella chiusura del cimitero dei Saints-Innocentes e nell'attività di riesumazione dei cadaveri. Il suo nome è legato alla storia della fecondazione artificiale: nel 1803 il medico dà alle stampe un testo in cui racconta in dettaglio come nel 1780 fosse riuscito a far nascere un bambino in perfetta salute facendo iniettare il seme con una siringa dal marito. A tal proposito si legga Emmanuel Betta (2012, p. 267).

da Giraud nel parlare di vetrificazione delle ossa. «Risponderò alle domande che mi farai su come calcinare le ossa umane» – scrive Dartigues in risposta agli interrogativi postigli da Giraud a proposito della tecnica di “lavorazione” delle ossa – «vetrificarle, fabbricare urne e persino utilizzare il vetro che otterrai. [...] Non parlerò dei mezzi da usare per separare la carne dalle ossa. Queste operazioni non sono di mia competenza. Mi limiterò strettamente a ciò che dipende dall’arte vetraia. Presumo che le ossa siano completamente scoperte. È di loro che mi occuperò» (ivi, p. 51).

Nessun riferimento in queste parole all’anima, al motivo cristiano dell’integrità del cadavere in vista della resurrezione, allo spazio dell’esistere ultraterreno dell’anima, ossia all’aldilà.

Il pensiero scientifico settecentesco è entrato prepotentemente nella letteratura sulla morte e ha trasformato il senso di quest’ultima: non più evento “magico” o “religioso”, bensì accadimento naturale.

Il cadavere non incute più paura né ribrezzo, ma è materia di indagine scientifica al pari di qualunque altro elemento naturale, quale il vetro, e, come il vetro, può essere ridotto in pezzi, lavorato, colorato e, soprattutto, riutilizzato.

Questo lo sa bene Giraud che lo scrive nel progetto presentato al concorso bandito dall’Institut de France, progetto con cui realizza una della più importanti rivoluzioni nella letteratura cimiteriale settecentesca, e non solo di epoca settecentesca.

Perché Giraud porta la scienza con le sue diverse specializzazioni, e quindi porta la chimica, la medicina, l’architettura, la fisica, all’interno dello spazio cimiteriale.

Nel cimitero da lui progettato, crea gli spazi per collocarvi quelle strutture che abbiano una funzione analoga a quella degli strumenti che l’ex direttore della vetreria Durval, cui si è fatto cenno poco sopra, gli ha indicato come indispensabili per lavorare il vetro. In esse strutture il vetro risultante dalle ossa umane sarà lavorato come una qualunque altra tipologia di vetro: sarà fuso, modellato, soffiato, scappellato. Nel cimitero da lui progettato, colloca i moderni forni crematori che non servono più a incenerire i defunti bensì a ricavare vetro dalle loro ossa.

Giraud cambia il concetto di spazio cimiteriale e conseguentemente ne muta la fisionomia architettonica. Il cimitero, difatti, non è più soltanto il luogo inteso come deposito dei morti, ma diventa spazio

in cui la morte viene trasformata, scientificamente ricondotta e non alchemicamente trasmutata, in una nuova forma. Una forma incorruttibile del corpo umano, quella “nullius saeculi corruptibilem substantiam” di cui, come visto poco sopra, aveva parlato il medico tedesco Becker.

Il cimitero progettato da Giraud era pensato con delle mura aperte da un portico (*La città dei morti*, 2000, pp. 56-57) «intorno ad una piramide centrale, nel basamento della piramide trovava posto il forno crematorio [...]. Le colonne del portico e tutti i monumenti ospitati sotto la galleria erano fatti con il vetro ricavato dalle ossa umane. Il forno crematorio racchiudeva quattro caldaie che potevano contenere fino a quattro cadaveri, immersi in una liscivia caustica che trasformava le sostanze umane in vetro» (Ragon, 1986, p. 244).

Con tale vetro, conclude Giraud nel suo progetto, potevano essere creati delle targhe commemorative da esporre, con degli epitaffi, nelle gallerie, oppure dei medaglioni che i parenti del defunto avrebbero potuto portare con sé ovunque, per poter ovunque sempre ricordare e onorare la memoria del proprio caro. Il concetto di immortalità laica settecentesca trova pieno compimento nello spazio dei medaglioni pensati da Giraud.

Purtroppo il suo progetto non fu attuato per quelle stesse ragioni per cui non furono realizzati disegni innovativi analoghi a quello dell'architetto francese: perché troppo stravaganti, perché troppo costosi, o molto più semplicemente perché si opponevano alla mentalità della maggior parte della gente (*La città dei morti*, 2000, p. 57)³⁷.

Nonostante ciò, a Giraud bisogna riconoscere il merito di aver realizzato un cambiamento radicale nel modo di concepire il senso della morte e lo spazio da essa abitato.

Pochi anni dopo il concorso bandito dall'Institut de France, viene promulgato il noto editto napoleonico di Saint-Cloud di cui si è parlato volutamente all'inizio del presente lavoro, avendo infatti deciso di porlo come punto di partenza e di ritorno di un lungo percorso in materia

³⁷ Queste sono le ragioni che impedirono la realizzazione del progetto di Giraud come di altri progetti ugualmente innovativi e rivoluzionari, ma nello stesso modo mai approvati «per la loro stravaganza, per il loro costo, per il loro opporsi ai costumi di buona parte della popolazione».

di letteratura cimiteriale la cui tappa più significativa è rappresentata dal progetto dell'architetto francese. Tale progetto, difatti, si sostanzia di quelle proposte e di quelle radicali rivoluzioni di pensiero che la legislazione napoleonica relativa alle sepolture fece proprie, limitandosi al solo regolamentare un settore in cui i cambiamenti significativi erano già accaduti. Con la formula "radicali rivoluzioni di pensiero" si intende riferirsi al concetto di immortalità laica, al senso della morte scristianizzata, all'irruzione del pensiero medico-scientifico nella letteratura sulla morte e sull'aldilà, alla moderna modalità di intendere il corpo e dunque il cadavere.

Tutto ciò lo si ritrova nel progetto di Pierre Giraud che è un architetto, che di architettura cimiteriale si occupa nella sua opera³⁸ e che la concepisce ispirata da quelle stesse "radicali rivoluzioni di pensiero" cui si è fatto riferimento poco sopra. E così nel progetto presentato all'Institut anche l'architettura diventa innovativa al punto di rompere con il passato.

Giraud, difatti, «arriva alla negazione dell'architettura funeraria: lo spazio della morte non è più racchiuso in uno spazio strutturato, esso è lo Spazio, tutto lo Spazio. Il corpo, volatile, diventa altrettanto immateriale dell'anima» (Ragon, 1986, p. 293).

³⁸ Diversi gli scritti di architettura funeraria che sono stati consultati durante la scrittura del presente lavoro: Paolo Zermani (2012, pp. 25-34 e 2015); James Steven Curl (1980); Richard A. Etlin (1984); *All'ombra de' cipressi e dentro l'urne...: I cimiteri urbani in Europa a duecento anni dall'editto di Saint Cloud* (2007); *L'Architettura della memoria in Italia: cimiteri, monumenti e città 1750-1939*, a cura di Maria Giuffrè (2007); Laura Bertolaccini (2004)

Bibliografia

- *All'ombra de' cipressi e dentro l'urne...: I cimiteri urbani in Europa a duecento anni dall'editto di Saint Cloud.* (2007). Bologna: Bononia University Press.
- Amaury, D., *Des Sépultures.* Paris: Vve Panckoucke. an. IX.
- Ariès, P. (1998). *L'uomo e la morte. Dal medioevo a oggi.* Milano: Mondadori.
- Ariès, P. (2013). *Storia della morte in Occidente.* Milano: BUR.
- Becker, J.J. (1768). *Physica Subterranea profundam subterraneorum genesin, e principiis hucusque ignotis, ostendens. Opus sine pari, primum hactenus et princeps, editio novissima...* Lipsiae: ex Officina Weidmanniana.
- Bertolaccini, L. (2004). *Città e cimiteri. Dall'eredità medievale alla codificazione ottocentesca.* Roma: Edizioni Kappa.
- Bertrand, R. (2016), *Révolution et Consulat*, in *Aux origines des cimetières contemporains. Les réformes funéraires de l'Europe occidentale XVII^e-XIX^e siècle*, a cura di Bertrand, R., Carol, A. Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence.
- Bertrand, R. & Mandressi, R. (2016). *Inhumer les morts hors des églises et des villes?*, in *Aux origines des cimetières contemporains. Les réformes funéraires de l'Europe occidentale XVII^e-XIX^e siècle*, a cura di Bertrand, R., Carol, A. Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence.

- Betta, E. (2012) *L'altra genesi. Storia della fecondazione artificiale*. Roma: Carocci.
- Buccini, S. (2000). *Sentimento della morte dal Barocco al declino dei Lumi*. Ravenna: Longo Editore.
- *Bullettin des Lois de l'Empire française*, n. 5, s. IV, t. I, n.25: *Décret Impérial sur les sépultures au Palais de Saint-Cloud*, le 23 prairial a.XII, Paris: Impr. Impériale, Brumaire an XIII (1804).
- Canella, M. (2003). Lo spazio della morte. Alle origini del cimitero urbano. *Società e storia* 98, 2002.
- Carnevale, D. (2013). Dalla morte pensata alla morte vissuta. La storiografia sulla morte dall' "età dei classici" all' "esplosione" odierna. *Il Palindromo. Storie al rovescio e di frontiera* III/9.
- Carpanetto, D. & Ricuperati G. (1986). *L'Italia del settecento. Crisi, trasformazione, lumi*. Roma-Bari: Laterza.
- Chaunu, P. (1978). *La mort à Paris. XVI, XVII et XVIII siècles*. Paris: Fayard.
- Choron, J. (1971). *La morte nel pensiero occidentale*, Bari: De Donato Editore.
- Curl, J.S. (1980). Death and Architecture: An Introduction to Funerary and Commemorative Buildings. In *the Western European Traditions, with some Consideration on Their Settings*. Phonix Mill: Suttun Publishing.
- Etlin, R.A. (1984). *The Architecture of Death: The Transforming of the Cemetery in the Eighteenth-century Paris*. Cambridge: MIT Press.
- Frasson, L. (2022). *Sanità e pietà. I Luoghi dell'eterno riposo in Piemonte tra XVIII e XIX secolo*. Torino: Deputazione di storia patria - Celid.
- Giraud, P. (1801). *Les Tombeaux ou Essai sur les sépultures, ouvrage dans lequel l'Auteur rappelle les Coutumes des Anciens Peuples, cite sommairement celles observées par les Modernes, donne les procédés pour dissoudre les chairs, calciner les ossements humains, les convertir*

en une substance indestructible, et eu composer le médaillon de chaque individu. Paris.

- Giraud, P. (2016). *Les tombeaux, ou Essai sur les sépultures* (éd. 1801). Vanves: Hachette Livre, BNF.
- *L'Architettura della memoria in Italia: cimiteri, monumenti e città 1750-1939.* (2007). A cura di Giuffrè, M. Milano: Skira.
- *La città dei morti. Breve storia del cimitero.* (2000). Milano: M&B Publishing.
- Levati, S. (2024). *Fuori le mura. La genesi dei cimiteri extraurbani nell'Italia napoleonica (1806-1814).* Roma: Viella.
- McManners, J. (1984). *Morte e illuminismo. Il senso della morte in Francia nel XVIII secolo.* Bologna, il Mulino.
- Mulot, F.V. (1797). *Vue d'un citoyen sur les sépultures.* Paris: Imprimerie de la rue des Droits de l'Homme.
- Mulot, F.V. (1800). *Discours qui a porté le prix proposé par l'Institut national de France... sur cette question: Quelle son le cérémonies à faire pour les funérailles, et le règlement à adpter pour le lieu de la sépulture?* Paris: 44, rue des Pretres Saint-Germain - l'Auxerrois, an IX.
- Mulot, F.V. *Discours sur les funérailles et le respect dû aux morts lu le 15 Thermidor an 4, au Lycée des Arts, Notice sur la vie et les travaux de Lavoisier précédée d'un discours sur les funérailles et suivie d'une ode sur l'immortalité de l'âme.* Paris: Impr. de la Feuille du cultiateur, an IV.
- Panofsky, E. (1992). *Tomb sculpture. Its changing aspects from ancient Egypt to Bernini.* New York: Harry N. Abrams.
- Pasta, R. (2003). *Politica, medicina, religione e società nel dibattito settecentesco sulle sepolture.* *Società e storia* 98, 2002.
- Porée, C.G. *Lettres sur la sépulture dans les églises à Monsieur de C.* Chez Jacques Manoury Libraire: grande-rue Saint Etienne, M. DCC. XLIX.
- Prosperi, A. (2003). *I vivi e i morti nel settecento europeo.* *Società e storia* 98, 2002.

- Ragon, M. (1986). *Lo spazio della morte. Saggio sull'architettura, la decorazione e l'urbanistica funeraria*. Napoli: Guida editori.
- *Rapport fait par les citoyens Hallé, Desessartz, Toulangeon, Reveillère-Lepaux, Leblond et Camus, Commissaires, Chargés par l'Institut National des sciences et des arts de l'examen des mémoires envoyés au concours proposé par le gouvernement, sur les questions relatives aux cérémonies funéraires et aux lieux de sépultures, jugement porté par l'Istitut et proclamation du prix*. Paris: Impr. D'Ant. Bailleul, s.d. [Vendémiaire an IX/octobre 1800].
- Sori, E. (1999). *Il rovescio della produzione. I rifiuti in età pre-industriale e paleotecnica*. Bologna: Il Mulino.
- Sozzi, M. & Porset, C. (1999). *Il sonno e la memoria. Idee della morte e politiche funerarie nella rivoluzione francese*. Torino: Paravia.
- Tenenti, A. (1957). *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*. Torino: Einaudi.
- Thibaut-Payen, J. (2004). *Les morts, l'Èglise et l'État. Recherches d'histoire administrative sur la sépulture et les cimetières dans le ressort du Parlement de Paris aux XVIIe et XVIIIe siècle*. Paris: Economica.
- Thomas, L.V. (1980). *Le cadavre, de la biologie à l'anthropologie*. Bruxelles: éd. Complexe
- Tomasi, G. (2001). *Per salvare i viventi. Le origini settecentesche del cimitero extraurbano*. Bologna: Il Mulino.
- Treffort, C. (2015). *Le cimetière au village dans l'Europe médiévale et moderne*. Toulouse: Presses Universitaires du Midi.
- *Un viaggio infinito... salute, malattia e morte. Percorsi di letteratura tra Belgio, Francia e Italia*. In ricordo di Paola Vecchi (2001). A cura di Imbroscio C. Bologna: Clueb.
- Vecchi, P. (1990). *Salute, morte e compensazione nel Settecento francese*. Pisa: Editrice libreria Goliardica.
- Viollet-le-Duc, E.E. (1870). *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XI au XVI siècle, 1854-1868, Tombeau*, tomo IX, Parigi, A. Morel e C.

- Vovelle, M. (1974). *Mourir autrefois: attitudes collectives devant la mort aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris: Gallimard-Julliard.
- Vovelle, M. (2009). *La morte e l'Occidente. Dal 1300 ai giorni nostri*. Bari: Editori Laterza.
- Zaghi, C. (1986). *L'Italia di Napoleone dalla cisalpina al Regno*. Torino: Utet.
- Zermani, P. (2012). La materia e il cielo. *Ricerche e progetti per il territorio, la città e l'architettura*. 4, 2012. Tratto da http://in_bo.cib.unibo.it
- Zermani, P. (2015). *Architettura: luogo, tempo, terra, luce, silenzio*. A cura di Eugenio Tesson. Milano: Electa.

Riflessioni

“Neanche i morti saranno al sicuro”. Vampiri, zombi e coscienza di classe

di *Carlo Capello*

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione, Università di Torino

Abstract

In questo saggio intendo riflettere sul significato socio-culturale delle figure del vampiro e dello zombi nell'immaginario horror contemporaneo. La lettura antropologica di alcune significative opere letterarie e cinematografiche recenti e meno recenti mostra che mentre la figura del vampiro è, sostanzialmente, una maschera del capitale, gli zombi incarnano la paura collettiva nei confronti del povero e dei marginali. Che i morti viventi abbiamo detronizzato il vecchio principe delle tenebre al vertice dell'immaginario horrorifica rispecchia dunque il declino storico della coscienza di classe di fronte alla xenofobia e alla aporofobia che contrassegnano il nostro presente.

Parole chiave

vampiri, zombi, coscienza di classe, immaginario horrorifica

Non sono, lo confesso subito, un appassionato di letteratura e film di genere, di fantascienza e horror. L'anno scorso, però, ho letto uno dei capolavori di Michele Mari (2009), *Tu, sanguinosa infanzia* e colpito e influenzato dalle geniali pagine del racconto di “Le copertine di Urania” lì contenuto, nel giro di pochi giorni ho comprato e letto due classici di questa storica collana: *L'uomo che cadde sulla terra* di Walter Tevis (2023) e *Io sono leggenda* di Richard Matheson (2023). Sebbene anche il romanzo di Tevis abbia molto da dire da un punto di vista antropologico, è il libro di Matheson, uscito originariamente nel 1954, ad aver stimolato la mia “immaginazione antropologica” (Schuller, 2021). Ha sicuramente ragione Fabio Dei (2023) nel metterci in guardia dal cercare di riscattare testi di largo consumo – come spesso sono i romanzi di genere – andando alla ricerca di significati politici profondi, in modo da tacitare la nostra coscienza di lettori seri e impegnati. Ma, come nota lui stesso, è vero che opere come *Io sono leggenda* sono evidentemente “allegoriche”, prestandosi quasi naturalmente a letture

di taglio socio-antropologico, come dimostrano tanto il classico saggio di Susan Sontag (2022) sui film di fantascienza come “immaginazione del disastro” e la più recente interpretazione di questo genere letterario, proposta da Fredric Jameson (2005), come correlata dialetticamente al nostro “desiderio di utopia”.

Io sono leggenda, soprattutto, mi ha spinto a ritornare su un tema, quello dei non-morti, degli zombi e dei vampiri come allegorie della modernità capitalistica, sui cui rifletto da tempo, influenzato dalla lettura dell’ottimo – ma trascurato – romanzo di Colson Whitehead¹, *Zona uno*, che racconta con uno stile raffinato e post-moderno di un’invasione di non morti negli Stati Uniti e dalla visione in anteprima del film di Mattia Temponi (2021), *El Nido*, nel quale un’epidemia di zombi costringe i due protagonisti a rinchiuersi dentro un rifugio blindato, senza vie di fuga. Del resto, romanzi, film, serie, fumetti e videogiochi su queste due potenti figure orrifiche, vampiri e zombie, sono innumerevoli. In questo saggio, ne presenterò e discuterò solo alcuni, scelti in maniera non sistematica, mettendoli in relazione con alcuni lavori antropologici, come il libro di Vito Teti (2007), *La melanconia del vampiro* e “Alie-nazione” di Jean e John Comaroff (2019). Alla luce di questi spunti antropologici, mi soffermerò sulle opere qui discusse per farne emergere il significato simbolico, i loro nessi con il più ampio immaginario collettivo e, in particolare, con le tortuose vicende della coscienza di classe.

La lettura del libro di Matheson mi ha spinto a riprendere e sviluppare alcune note prese tempo fa, perché è un’opera di transizione, che segna il passaggio di testimone all’interno dell’immaginario orrifico, dal vampiro quale incarnazione del male e principe del terrore agli zombi – corrotta incarnazione simbolica delle paure contemporanee. *Io sono leggenda*, del 1954, può essere letto come un’allegoria delle contraddizioni e dell’alienazione della società di massa – la domanda su cui ruota tutto il romanzo è infatti se non è forse meglio arrendersi ai vampiri ormai dominanti – in linea per esempio con le quasi

¹ Ben più noto per *La ferrovia sotterranea*, una rilettura virata sul fantastico dell’epopea degli schiavi in fuga dal sud degli Stati Uniti, bestseller molto apprezzato anche dalla critica.

contemporanee riflessioni di un sociologo militante come Charles Wright Mills (1959). Mentre da una prospettiva di classe, rappresenta un passaggio: i nemici, il male che assedia il protagonista sono vampiri, con tutti i loro classici stilemi (la fame di sangue, la paura del sole, della croce e dell’aglio), ma ben più che a Dracula assomigliano agli zombi così come si presentano nell’immaginario filmico occidentale – non tanto perché sono morti tornati in vita, ma perché si presentano come orda, come massa (Ronchi, 2015).

In questo saggio, oltre a soffermarmi sul significato allegorico delle due incarnazioni della non-morte, su cui peraltro si è già scritto molto, indagherò soprattutto, concentrandomi su un aspetto spesso sottovalutato quale il contagio, il passaggio dal predominio del vampiro a quello degli zombi. Una transizione graduale ma tutt’altro che casuale, perché sintomaticamente connessa al declino della coscienza di classe e del concetto stesso di classe sociale. Un declino che si lega al predominio dell’ideologia neoliberista (Cruz, 2023; Kalb, 2015) così come al timore della povertà squalificante e all’aporofobia che si incarna, come vedremo, nei corpi terrificanti dei morti viventi.

Vampiri e metafore

Per ricollegarci alle riflessioni di Franco Moretti (2019) che alla figura del vampiro ha dedicato pagine importanti, i non-morti sono chiaramente delle “forme simboliche”, delle allegorie (non) viventi, metafore che agiscono evocativamente sull’immaginazione e il pensiero collettivo. Il che significa che possono, e debbono, essere interpretati anche in una prospettiva antropologica, attenta alle dimensioni culturali e politiche, oltre che letterarie. Del resto, se è pur vero che *Dracula*, il capolavoro di Bram Stoker (1897/2014) ha molti pregi anche dal punto di vista stilistico, presentandosi come un romanzo quasi sperimentale, come un montaggio di frammenti di lettere, diari, articoli di giornale, con una forma spezzata che contribuisce ad accentuare lo spaesamento prodotto dal vampiro, non è però per le sue qualità artistiche che viene ricordato, ma per aver (ri)dato vita a un archetipo, al vampiro per eccellenza.

Ma Dracula e il suo diretto antecedente, *il Vampiro* – Lord Ruthven – di Polidori (1819), sono solo i discendenti moderni – simboli

delle contraddizioni della modernità – di una stirpe sanguinaria molto più antica. Dalla pubblicazione di questi due notevoli testi, il vampiro ha assunto sembianze e qualità peculiari, che ne fanno un antieroe romantico, aristocratico e affascinante, oltre che un mostro sanguinario. Questi antieroi moderni – ai quali si unisce la figura altrettanto inquietante e conturbante della Carmilla di Le Fanu – rappresentano una decisa rielaborazione della tradizione popolare sorta nei secoli intorno ai non-morti, *nosferatu*, vampiri, lamie ecc. Una continuazione e una cesura allo stesso tempo, di modo che, come hanno giustamente ribadito Vito Teti (2007) e Monica Petronio (1999), una certa distanza non solo cronologica separa i vampiri tradizionali da Dracula e Lord Ruthven. I vampiri del folklore sono ben diversi dai pallidi aristocratici dei romanzi e dei film: sono innanzitutto *nosferatu*, non-morti, cadaveri che risorgono, assetati di forza vitale, prima ancora che di sangue. Nell’immaginario tradizionale le diverse figure della classificazione horror – vampiri, zombi, revenants, ghoul, spettri – si fondono e si confondono all’insegna della fuga dalla tomba e della non-vita. Mentre in riferimento alla vasta panoplia dei possibili significati, a imporsi è il rapporto con la morte e insieme il senso di colpa che attanaglia i sopravvissuti, accanto alla diffusa e reale paura per le epidemie (i vampiri diffondono peste e colera...). Significati che, come ha mostrato Paul Barber (1994) – autore di una delle più complete letture materialiste della paura dei vampiri – si intrecciano alle difficoltà del sapere vernacolare nello spiegare i fenomeni di tanatomorfosi e, ancor più, i sempre possibili casi in cui il decadimento corporeo non segue le linee normali. Al riguardo, Monica Petronio ha evidenziato la natura “liminare” dei vampiri, la loro sfida alle categorie culturali consolidate: “Nell’ambito delle concezioni tradizionali [] questa figura si trova quindi in una posizione intermedia tra i due status definiti di vivo e morto. Il vampiro è un defunto che torna tra i vivi con intenzioni malevole, in maniera incontrollabile per la comunità” (1999, p. 45). Nel solco di una lettura simbolico-strutturalista, è questa stessa condizione liminare a rendere il non morto inquietante (e insieme “buono da pensare”) così come inquietante – ci insegna Mary Douglas (1993) – è tutto ciò che eccede le classificazioni culturali. In ogni caso, il vampirismo, prima della “grande epidemia” di fine Settecento e del

vampiro romanzesco, sembra essere innanzitutto una meditazione sulla morte, segnata dal senso di colpa dei vivi.

Con il tempo, tuttavia, con la modernità capitalista e la conseguente crisi delle società rurali, sulla figura del vampiro venne a depositarsi un ulteriore strato di senso, sociale e politico. Sempre più, come ha mostrato Petronio (1999), il ritorno dei morti – vampiri, *ghoul*, spettri – sembra trasformarsi in un “sintomo della disgregazione delle società tradizionali”. Con la lunga crisi del mondo contadino, alimentata dai nuovi rapporti di produzione, e dei legami tradizionali si inceppano anche i riti e le pratiche storicamente date per gestire il trapasso. La non-vita liminare del vampiro diviene metafora delle contraddizioni e delle tensioni del passaggio verso la modernità capitalista e il vampiro inizia a essere associato alla perdita, alle rovine, alla melanconia (Teti, 2007). È con la “epidemia vampirica” di fine Settecento, che vide la diffusione, in particolare nell’Europa orientale, di numerose segnalazioni di revenants e vampiri e di morti inspiegabili, che si mostra chiaramente l’associazione tra il non-morto e la fine del mondo contadino arcaico. Epidemia che attirò l’attenzione di alcune delle migliori menti della filosofia e della scienza illuminista, impegnate a smascherare le dicerie, ricacciando i vampiri nella tomba della superstizione. Ma, paradossalmente, come dimostra la voce “Vampiro” nel *Dizionario filosofico* di Voltaire, fu proprio tale attenzione a garantire la sopravvivenza del vampiro (Petronio, 1999; Teti, 2007) attraverso il passaggio dall’oralità alla scrittura, nell’immaginario moderno, dove assumerà ulteriori significati culturali.

La coscienza del sangue

La prima modernità capitalista non è solo l’epoca del pensiero critico e della scienza in lotta contro la superstizione. Tutt’altro. La prima modernità è infestata da spettri, mostri, vampiri – onnipresenti nella letteratura gotica e nell’immaginario (Clery, 1995). I grandi capolavori del terrore e della letteratura fantastica sorgono insieme alla filosofia di Kant e di Hegel, alla dialettica di Marx e al pensiero positivo di Comte. E che vi sia una relazione dialettica tra l’imporsi della modernità capitalista e le figure dell’orrore – spettri e vampiri in primo luogo – è

piuttosto chiaro, segnalando il disagio di un'epoca fatta di cambiamenti radicali, contraddizioni brutali e spaesamento. E di nostalgia spettrale per un passato idealizzato (Clery, 1995; Teti, 2007).

Dalla creatura di Frankenstein a Mister Hyde, passando per Carmilla e Dracula, i mostri sono i “sogni (inquietanti) del moderno”, per dirla con Franco Moretti (1987), al quale dobbiamo la più efficace e ormai classica interpretazione del vampiro nella fiction moderna (Neocleous, 2003). Nel saggio “Dialettica della paura”, lo studioso scrive: “La paura della civiltà borghese si riassume in due nomi: Frankenstein e Dracula. [...] nati in piena rivoluzione industriale, risorgono insieme negli anni critici che chiudono l'Ottocento, con i nomi di Hyde e Dracula. Nel Novecento conquistano il cinema [...]. Vite parallele, quelle di Frankenstein e Dracula sono figure indivisibili, perché complementari: i due volti orribili della stessa società: il miserabile sfigurato e il possidente crudele. L'operaio e il capitale” (Moretti, 1987, p. 104).

Se, come vedremo, il miserabile sfigurato si è reincarnato grazie al cinema di Romero nel morto vivente (Ronchi, 2015), a essere decisivo in queste righe è il riferimento al capitale. Dracula, il possidente crudele, il vampiro per eccellenza, si manifesta come simbolo e metafora del capitalismo. La tesi di Moretti è tanto semplice quanto illuminante. Concentrandosi sul vampiro di Polidori, il capostipite letterario – ricalcato sulla figura di Byron e immaginato durante la stessa notte di tempesta in cui Mary Shelley ideò il suo Prometeo moderno – e soprattutto sul romanzo di Bram Stoker, Moretti sviluppa una vera sociologia critica del mostro succhiasangue, direttamente ispirata da Marx. Il quale, più di una volta, utilizzò nelle sue opere la metafora del vampiro per descrivere il capitale e le sue logiche: che il moderno vampiro letterario nasca insieme al capitalismo industriale e la sua lunga egemonia orrorifica deriva dalla fascinazione e dalla paura nei confronti del capitalismo, che si nutre della vita, del lavoro e del tempo dei lavoratori.

“Il capitale”, scrive Marx (1970, v. I, p. 253) “è lavoro morto che si rinnova, come un vampiro, succhiando lavoro vivo, e più vive, quanto più ne succhia”. L'associazione è chiara e, come afferma Moretti, “l'analogia di Marx scioglie la metafora del vampiro” (Moretti, 1987, p. 115). Nel pensiero del filosofo comunista, l'analogia non è un dettaglio e va presa seriamente, non essendo solamente una figura retorica per enfatizzare

lo sfruttamento e l’alienazione (Neocleus, 2003). Se è vero che Marx aveva un certo gusto per la letteratura gotica – come dimostra il celebre inizio spettrale del *Manifesto* – e che la sua scrittura, tutt’altro che arida anche negli scritti economici, si arricchisca spesso di metafore e figure retoriche, in questo caso l’analogia tra il capitale e il vampiro rimanda a un elemento chiave della sua teoria, come ha mostrato Mark Neocleous (2003): il capitale, che sotto l’effetto magico del feticismo delle merci si presenta come forza naturale, non è in realtà che la forma congelata, reificata, del lavoro, unica vera fonte di valore; non è che ricchezza prodotta dal lavoro accumulato che solo sfruttando il lavoro vivo può continuare a esistere.

La metafora, come sempre accade, opera nei due sensi cosicché, ci ricorda Moretti, se il vampirismo illumina la vera natura del capitale (che, come afferma Marx, nasce “grondante sangue e sporanzia” nella sua distruzione delle forme di vita ed economiche precedenti il capitalismo), quest’ultimo illumina, di luce sulfurea, la figura del vampiro, di Dracula, in particolare. “Come il capitale, scrive Moretti, Dracula è spinto a una crescita continua, a un’espansione illimitata del suo dominio” (1987, p. 115). Ripensiamo alle vicende iniziali del romanzo di Stoker: un vecchio aristocratico est-europeo contatta Jonathan Harker per investire in una proprietà immobiliare a Londra e trasferirvisi

“Se il vampiro è metafora del capitale”, continua Moretti, “il vampiro di Stoker, che è del 1897, dovrà essere il capitale del 1897”. Dracula è, per il critico letterario, incarnazione di quel capitale monopolista che sconvolge dall’interno il liberalismo classico, di modo che l’immaginazione borghese finisce per associarlo, nella figura del Conte, al parassitismo feudale, senza vedere che il monopolio è inerente alla logica del capitale, non una sua mostruosa deformazione.

Provando però ad andare oltre l’illuminante interpretazione di Moretti, il quale giustamente sottolinea anche la complessa stratificazione simbolica del vampiro, che rimanda anche alle dimensioni perturbanti dell’inconscio e del desiderio sessuale, è possibile evidenziare un aspetto della figura vampirica – così come della sua antitesi, lo zombie – che rischia di essere sottovalutato: il contagio, la possessione. Nelle storie di non-morti, nel romanzo di Stoker così come in *Io sono leggenda*, la paura maggiore che attanaglia

i protagonisti (e il pubblico) non è quella di morire, bensì di diventare un mostro, di essere contagiato dai vampiri. Meglio suicidarsi, pensa il protagonista di Matheson, o impalare e tagliare la testa a Lucy, piuttosto che vederla diventare una vampira succube di Dracula. In altre parole, nella complessa figura del vampiro ritroviamo la paura di diventare vittime del mostro, ma anche di diventare – un mostro. Fuor di metafora, per i lettori piccolo-borghesi di Polidori e di Stoker, di diventare degli aristocratici parassiti... Un timore molto vittoriano, che si mescola al disagio, altrettanto puritano, nei confronti della sessualità “deviante”, così ben rappresentata dal fascino perverso di Dracula. È però vero che nell’immaginario successivo, plasmato dai film più che dai romanzi, e rivolto a un pubblico di più ampia estrazione sociale, nel vampiro, sempre rappresentato come un aristocratico, la distinzione tra l’imprenditore borghese e il nobile *rentier* perde di intensità, a fronte di un immaginario di classe che vi proietta il lato oscuro del capitale.

Un immaginario di classe

Come sempre quando una figura letteraria e artistica, una forma simbolica, ha un tale successo, i nessi tra la sfera simbolica e la struttura sociale emergono con particolare evidenza. Non è affatto un caso che il vampiro (ri)sorga nel corso dell’Ottocento, con l’imporsi del capitalismo industriale. Rappresentando dapprima, come si è visto, la crisi della società tradizionale sotto i colpi del mercato, nel vampiro si incarna, in seguito, l’angoscia per lo sfruttamento capitalista e la paura dell’alienazione (Botting, 2014).

Lo stagliarsi del vampiro nella notte dell’immaginario collettivo occidentale si nutre delle tensioni e contraddizioni del primo capitalismo, sviluppandosi insieme alla critica della società e dell’economia di mercato. In quanto tale, può vedersi come il paradossale sintomo di una coscienza di classe “inconscia”, di un immaginario di classe che vi proietta le proprie paure. Un immaginario di classe che ritroviamo, per fare giusto un paio di esempi sui quali ritorneremo, nel rapporto tra stregoneria e zombi in Sud Africa (Comaroff e Comaroff, 2019) e in Gabon (Gonzalez Diez, 2014), così come nei “vampiri” mesoamericani evocati da Nathan Wachtel. Nel suo bellissimo *Dei e Vampiri* l’etnologo

francese, riflettendo sul suo ritorno sul campo a Chipaya in Bolivia, ci racconta di uno spaventoso essere presente nella visione locale, ma diffuso con nomi e caratteristiche leggermente diverse in tutti i Paesi vicini: il *kharisiri*, una particolare incarnazione del vampiro che, armato di coltello e di una panoplia di orridi aggeggi, uccide i malcapitati per prendere loro sangue e grasso. Pur assumendo aspetti diversi, ci dice Wachtel, il mostro è più spesso rappresentato come un gringo, un bianco americano, biondo e barbuto, vestito da cowboy o con un saio da frate. Tuttavia, aggiunge l'antropologo, negli ultimi anni alcuni cambiamenti avevano interessato la figura del “tagliatore” vampirico: alcune persone all'interno della comunità erano accusate di essere dei *kharisiri* o loro complici, e i vampiri, oltre al grasso e alla forza vitale, avevano iniziato a rubare gli organi delle loro vittime². Ancora una volta, la metafora si scioglie facilmente in un'accusa folklorica dello sfruttamento coloniale e postcoloniale. Così come, per dirla con Karl Polanyi (2010), il vampiro europeo simboleggia il mercato che, liberato dei vincoli sociali, si espande all'interno della società fino a impossessarsene, così i vampiri boliviani ci parlano delle dinamiche di espropriazione dell'economia-mondo capitalista, rivelando in entrambi i casi, se non una coscienza di classe in senso pieno, quantomeno un barlume, un immaginario di classe.

Tuttavia, la narrazione di Wachtel è significativa perché i vampiri andini contrastano fortemente con le figure vampiriche che popolano l'immaginario occidentale tardo-moderno. Anche solo a livello di immagine, sono certo molto diversi dalle esangui e affascinanti spoglie della stirpe di Dracula. Soprattutto, e questo è il punto decisivo del mio discorso, i *kharisiri* terrorizzano, mentre nell'Euroamerica odierna i vampiri non fanno più paura. O meglio, nonostante alcune eccezioni, non è la paura ciò che evocano i vampiri, oggi, rimandando piuttosto alla dimensione del fascino e dell'immortalità. Una rivalorizzazione investe i vampiri del nostro tempo, direttamente connessa al declino della

² Il che si lega alla questione molto complessa, indagata antropologicamente da Nancy Scheper-Hughes (2002), del traffico di organi globale, nel suo intreccio drammatico tra immaginazione e realtà.

coscienza di classe che segna la sfera culturale e politica contemporanea (Gallino e Borgna, 2012; Kalb, 2015).

Se ci soffermiamo sull'intreccio di narrativa, film e serie tv di cui si nutre il nostro immaginario odierno, il processo di rivalorizzazione è piuttosto evidente e inizia, non a caso, tra gli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso, i decenni in cui l'ideologia neoliberale, che così tanto ha fatto per negare l'idea stessa di classe sociale (Cruz, 2023; Carrier, 2015) ha iniziato a diffondersi e a imporsi. Già nel *Dracula* diretto da Francis Ford Coppola, del 1992, il film che ha rilanciato l'immagine del vampiro (Teti, 2007), sebbene il vampiro sia senza dubbio una figura mostruosa, si staglia però fin da subito come il vero eroe della storia, ben più affascinante dei personaggi positivi, dei "buoni". Tanto più se si tiene conto del prologo – aggiunto da Coppola, nonostante le sue pretese di fedeltà al romanzo – che ne fa un vero eroe romantico, dannatosi solo per amore (Botting, 2014). Che Dracula uccida, succhi il sangue e possa trasformare le sue vittime in vampiri non è in fondo che un dettaglio. Ciò che colpisce è il suo magnetismo, il suo carisma.

Il processo si fa ancora più evidente con *Intervista col vampiro*, film del 1994, tratto dal romanzo di Anne Rice (1976), assunto allo status di cult all'interno del genere. Lestat il vampiro non è sicuramente una figura positiva, ma tutta la narrazione ci spinge a simpatizzare con lui e con il suo accolito, Louis – il narratore – crudeli succhiasangue, certo, ma vittime anch'essi, condannati nella loro gelida immortalità. Che il giornalista che raccoglie la storia di Louis si lasci a sua volta sedurre, per ottenere la vita eterna senza pensare alle conseguenze, è il finale perfetto per una storia in cui i vampiri sono trasformati, da forme del capitale, da capitalisti, in vip. E non è esattamente questa mutazione che ritroviamo nel film di Jim Jarmush (2013), *Only lovers left alive*, con i suoi estenuati protagonisti vampiri, dipinti come rockstar malinconiche e decadenti?

Il passaggio è compiuto: nell'immaginario post-moderno, i vampiri simboleggiano ancora le classi alte, ma queste ultime non sono più viste come sfruttatori, come agenti del capitale che si nutre di lavoro vivo, ma tutt'al più come vip, come un'élite. È vero che i vampiri continuano a essere rappresentati come l'Altro, ma in questa narrazione il fantasma del capitale – lo sfruttamento di classe – scompare a favore di un'alterità che genera attrazione, più che terrore.

Tutt'al più il problema dei rapporti di classe, che balugina ancora

nelle storie di vampiri, si traduce nella questione, correlata ma distinta, del classismo, della discriminazione di classe (Cruz, 2023). Come dimostra una delle più note serie di romanzi e film vampirici, la saga di *Twilight* (2008-2012). Il significato simbolico della saga adolescenziale rimanda, come mostra bene Fred Botting (2014), senza dubbio a una visione conservatrice e moralizzante della sessualità giovanile (non va dimenticato che l'autrice dei romanzi, Stephenie Meyer, è legata alla chiesa mormone), ma la questione dell'appartenenza di classe è altrettanto importante. Nella storia, la protagonista, chiaramente una ragazza working class, si innamora del ragazzo bello e ricco di ceto più elevato e il loro amore non può che essere contrastato, non tanto dal vampirismo (del resto i membri della famiglia del vampiro bevono solo sangue per trasfusioni) dai pregiudizi e dalle discriminazioni di classe. Ma appunto ciò che viene trasfigurato è il classismo, il disprezzo per i lavoratori manuali così marcato nel mondo anglosassone (Cobb & Sennett, 1972), non la questione dei rapporti di classe o tantomeno del capitalismo.

L'immaginario letterario e filmico riflette, amplifica e alimenta le strutture di sentimento collettive (Williams, 1977) proprie di un mondo in cui il concetto di classe è negato, la classe borghese è rielaborata come classe dirigente e i ricchi trasformati in vip – oggetto di invidia e di desiderio, che si sia un giornalista o una ragazza working class.

Alie-nazione e aporofobia

Se i vampiri sono ormai dei vip, che cosa infesta veramente il nostro immaginario collettivo occidentale? O, per riprendere l'efficace immagine di Moretti, in cosa si incarna oggi la figura del mostro, quale antitesi del vampiro, dopo essere passato storicamente attraverso la creatura di Frankenstein e Mr. Hyde?

Per quanto spettri e fantasmi continuino a manifestarsi come una delle più suggestive figure del presente – anche per le ragioni politico-filosofiche del rapporto problematico tra passato, presente precario e futuri passati (Derrida, 1991; Fisher, 2019) – sono senza dubbio gli zombi a dar (non)vita alle paure del presente (Ronchi, 2015; Lauro & Embry, 2008). Mettendo da parte il romanzo di Whitehead che

ha stimolato originariamente questa mia riflessione, il quale in quanto raffinato intreccio post-moderno non è forse molto rappresentativo, sono numerosissime le apparizioni sugli schermi e sulle pagine dei morti viventi. Si pensi a *28 giorni dopo*, a *Dodici* di Zero Calcare, al fumetto e alla serie tv di *The Walking Dead*, che qua utilizzerò come esempio principale per via della sua gravidanza simbolica – ben maggiore del suo valore estetico, per altro³.

L'immagine degli zombi nel nostro immaginario – alimentato in questo caso soprattutto dall'esperienza filmica – si presta a diverse letture, essendo quella del morto vivente una figura polisemica, carica di significati anche contraddittori. È piuttosto chiaro che in questi giorni, dopo la pandemia di Covid-19 e i lockdown, che se non hanno scombussolato del tutto il nostro modo di vivere hanno quanto meno intaccato il nostro darlo per scontato, nei morti viventi si proiettano le paure per le epidemie, attuali e future: ormai in tutte le opere che parlano di zombi le cause della zombificazione sono di carattere epidemico e gli i morti viventi infettano le loro vittime, oltre a ucciderle. È questo un elemento zombico non secondario che distingue chiaramente gli zombie della fiction euroamericana dai loro fratelli nel terrore che ritroviamo nei discorsi del Sud del mondo – si tratti degli zombi primigeni del vodu haitiano (Metraux, 1977) o di quelli presenti negli incubi di molte parti dell'Africa (Comaroff & Comaroff, 2019; Gonzalez Diez, 2014), laddove gli zombi sono generalmente vittime di stregoneria. Si tratta, in effetti, di una differenza non da poco che marca la distanza allegorica tra le due figure, nonostante la prossimità genealogica e simbolica.

Il rinvio simbolico alla paura della minaccia pandemica e al di là di questa alla fine del mondo, che ha trovato storicamente la sua principale espressione nella fantascienza (Lai, 2023; Sontag, 2022) contribuisce a rafforzare la presa delle scheletriche mani dei morti viventi su di noi, ma l'invasione simbolica è cominciata ben prima del Covid-19, il che ci ricorda che anche altre dimensioni, altri significati sono all'opera nella vita immaginaria degli zombi. Mark Schuller coglie bene la polisemia

³ Su cui si veda l'attenta lettura filosofica proposta da Antonio Lucci (2016), che riesce a far emergere lucidamente le nervature politiche reazionarie di questa serie di ampio successo.

degli zombie, quando nel suo libro *Humanity's Last Stand*, una riflessione antropologica sulle catastrofi del presente, scrive: “Dystopians visions of the future are far more commonplace these days [...] No figure captures this fear of the apocalypse better than ... a piece of Haitian folklore. The zombi or zombie [...] became our primary metaphor for an encroaching doom. Our neighbors, our family or ourselves could be turned nasty, becoming the very evil that surrounds us. Zombies stand in for globalizations, dehumanization, the post-industrial economy, urbanization, anomia, atomization, alienation, secularism, and so on” (Schuller, 2021, p. 173).

L'allegoria incarnata nei corpi macilenti e spaventosi dei morti viventi è sì articolata ma virata al negativo: nonostante tutta la loro complessità, gli zombi sono brutti, sporchi e cattivi. Anche per questo motivo, rappresentano il “rovesciamento strutturale” del vampiro novecentesco. Il romanzo di Matheson è allora, come si accennava, il perno letterario intorno a cui la figura del non-morto ruota assumendo una nuova forma mostruosa e nuovi significati. Nelle sue pagine osserviamo la mutazione del mostro della modernità capitalista, il vampiro, nel mostro del tardo capitalismo: l'orda di zombi (Ronchi, 2015).

Non solo perché i vampiri di Matheson sono tutt'altro che affascinanti, ma perché – nel loro muoversi in gruppo, come massa, in attesa fuori dalla porta – incarnano quella paura che nello zombie cinematografico si manifesta pienamente: la paura dell'alienazione di massa, propria della società dei consumi, che ha trovato nei film di George Romero, *Night of the living dead* (1968) e *The Dawn of the Dead* (1978) in particolare, la più efficace rappresentazione zombica, che ha influenzato tutto l'immaginario successivo. È con i morti viventi di Romero, creature che si muovono in massa, guidati solo dall'istinto, dal desiderio feroce di consumo, che lo zombi si allontana dalla forma originaria – non-morti vittime di stregoneria – da cui deriva il termine, per diventare espressione dei terrori della società tardo-capitalistica (Lucci, 2016; Ronchi, 2015).

Simbolo (non)vivente dell'alienazione – lavorativa, economica, sociale – in primo luogo, come si vede del saggio di Jean e John Comaroff (2019), “Alie-nazione”, in cui i due antropologi si domandano: “Cosa hanno a che fare gli zombie con il capitalismo?”. Tanto, in realtà, come

dimostra proprio il caso sudafricano da loro indagato. In Sud Africa, si legge nel capitolo contenuto in *Teoria dal sud del mondo*, la credenza negli zombie, persone che vengono rapite e trasformate in morti viventi da streghe e stregoni per venderli o sfruttarli come schiavi, è molto diffusa, alimentando anche inchieste giornalistiche e giudiziarie. Qui, i non morti sono parte dell'“economia occulta” e metafora dell'alienazione e dello sfruttamento capitalista post-coloniali, finendo per mescolarsi con la realtà degli sfruttati, dei poveri e degli esclusi e trovando il suo doppio nella figura dell'immigrato, che come lo zombie “non parla” e suscita reazioni fondate sulla paura.

Nel suo saggio “Zombiecapitalismo”, dedicato “all'immaginario del disordine e dello sfruttamento in Gabon”, Javier González Diéz, ci descrive un'inquietante realtà prossima a quella africana. In Gabon, afferma lo studioso, la paura assume la forma del Kôn, “spiriti dei morti diventati schiavi e condannati in eterno a lavorare in piantagioni mistiche e reali per produrre ricchezza per l'élite del paese” (2014, p. 259). In Gabon, così come in Sud Africa, i non morti sono vittime di stregoni che si arricchiscono grazie a questa forza-lavoro occulta e defunta, allegoria oscura dello sfruttamento capitalista. Come afferma González Diéz, il Kôn è insieme “una spiegazione, o meglio un'interpretazione, della ricchezza, del capitale”⁴ e, soprattutto, una denuncia: “gli zombie rappresentano la mercificazione completa e totale degli uomini, la loro alienazione in virtù di un'utilità monetaria” (2014, p. 272).

Tale “economia dell'occulto” (Comaroff & Comaroff, 2019), “in cui l'accumulazione di ricchezza è interpretata in riferimento al mondo spirituale e, in particolare, con il ricorso alla stregoneria” (Gusman, 2018, p. 9), deriva dalla diffusione dirompente, in Africa come altrove nel mondo, dell'economia neoliberista che accentua disordine e disuguaglianze. E anche nel nord del mondo, l'economia dell'occulto non è affatto assente, prendendo la forma immaginaria, filmica in primo luogo, dello zombie.

Nella configurazione africana dei morti viventi ritroviamo – anche se nella forma problematica e disperante della stregoneria e della

⁴ Ancora una volta: il capitale come “lavoro morto” che si nutre del lavoro vivo (Marx).

caccia alle streghe (Federici, 2021) – frammenti di quella coscienza immaginaria di classe che traspariva già dietro l’ombra del vampiro. Nell’immaginario euroamericano, al contrario, nei film e nelle serie tv che hanno modellato l’archetipo dello zombi, questa dimensione è assente o comunque ridotta al minimo. Certo, nei film di Romero il significato politico, la critica anche militante dell’esistente, è evidente e si è fatta anzi sempre più marcata, passando dai morti viventi che assaltano la casa in cui si sono rifugiati i protagonisti del primo film, alla famosissima scena in cui i morti viventi si dirigono in massa verso il centro commerciale, seguendo in automatico il loro habitus di consumatori alienati, fino alla rivolta degli zombi contro gli umani nella *Terra dei morti viventi*. Ma a prevalere, nell’immaginario mediatico, è generalmente un’altra immagine dei morti viventi, presente per altro *in nuce* anche nel primo film della serie zombica di Romero (Keetley, 2014).

Al netto delle paure per le pandemie globali e dell’angoscia da fine del mondo, potentissimi fattori di produzione simbolica, lo zombi è l’incarnazione del diseredato, del povero, del rifugiato. In tutti i film di zombie, ma si pensi in particolare alla serie *The walking dead* che ha rilanciato con forza il genere, i morti viventi invadono le nostre città, ci aggrediscono, vogliono toglierci tutto, divorarci. Brutti, sporchi e cattivi, non c’è simpatia nei loro confronti e non può essercene, per chi vuole toglierci tutto. *The walking dead* è illuminante al riguardo: il gruppo di protagonisti, sopravvissuti alla prima ondata dell’epidemia zombificante, guidata da uno sceriffo piuttosto stereotipato (con tanto di Stetson e stivali, oltre che colt e fucile) è assediato da tutte le parti, solo le loro armi vengono in loro aiuto. E quando trovano rifugio in un idilliaco ranch – una sorta di eterotopia in un mondo assediato dal disagio assoluto (Lucci, 2016) – il cui proprietario non vuole uccidere gli zombi, perché li ritiene dei malati, non dei mostri, i protagonisti scelgono le armi e la forza⁵. Non c’è pietà per i morti, neppure per i familiari e i compagni che una volta morsi e contagiati diventano

⁵ Anche Antonio Lucci (2016), nella sua lettura filosofica della serie, sottolinea l’importanza simbolica di questo episodio. Lucci dimostra come il mondo post-apocalittico di *The Walking dead* sia una realtà hobbesiana, uno “stato di eccezione”, in cui lo zombie è l’“homo sacer”, uccidibile ma non sacrificabile,

anch'essi nient'altro che zombi, meritevoli di morire definitivamente. E questa è la vera, grande paura, che traspare da tutto l'immaginario zombi: non il terrore di morire e di essere mangiati, ma la paura di trasformarsi in zombie. Non a caso, le scene più drammatiche di *The Walking Dead* sono quelle in cui le vittime degli attacchi zombi si suicidano o devono essere uccise con un colpo alla testa per impedirne la mutazione.

Se gli zombie sono i diseredati, i dannati della terra, non è la solidarietà o la coscienza dello sfruttamento a contrassegnare il rapporto con loro, bensì l'aporofobia (Cortina, 2023): la paura, il disprezzo, l'odio verso i poveri – vero diacritico dei nostri tempi bui (Ciccarelli, 2023). La paura dei poveri, che come gli zombie assaltano i nostri confini e le nostre case, sconvolgendo le nostre pacifiche esistenze borghesi, si fonde con la paura di diventare poveri, di diventare zombie. In questa configurazione allegorica, troviamo il timore per il fallimento, per la povertà squalificante che, come insegna Serge Paugam (2013), deriva dalla perdita del lavoro e della sicurezza economica ed è tipica delle società post-industriali provate dalla crescente precarietà occupazionale. Meglio suicidarsi, ci dice *The Walking Dead*, che affrontare il fallimento e la miseria. E insieme a tutto ciò, troviamo quell'intreccio di xenofobia e aporofobia che da anni infesta le nostre società tardo-capitaliste, in cui il razzismo si fonde con la difesa estremistica della proprietà e dei privilegi, percepiti come messi in pericolo dall'Altro – stranieri, immigrati, poveri – che come orde di zombi assaltano le case e i centri commerciali. La lotta, come ha ben mostrato tra gli altri Don Kalb (2015), dal piano verticale, di classe, si è mutata in una lotta orizzontale, contro l'altro, prossimo o lontano, in un contrasto sempre più disperato e feroce.

Nel suo saggio *Melanconia di classe*, Cynthia Cruz (2023) mette in chiaro il nesso tra la cancellazione dell'idea di classe e di lotta di classe, dovuta all'imporsi dell'ideologia neoliberista, e la cancellazione simbolica dei membri stessi delle classi lavoratrici e povere. Negando che esistano le classi sociali, si nega l'esistenza stessa dei subalterni, dei membri delle classi subalterne e strumentali, misconosciuti

all'interno di una cornice politica e ideologica decisamente reazionaria (cfr. Keetley, 2014).

culturalmente ed eliminati simbolicamente: “... siccome per l’ideologia neolibera le classi sociali non esistono, di conseguenza non esiste neppure la working class. Automaticamente e come per miracolo, non esistono neppure le persone di quella classe, che così finisce per diventare un fantasma” (2022, pp. 15-16). Ma, in un certo qual modo, le classi povere ritornano, sotto altre forme: “per la borghesia, la working class è una mostruosità, una massa incombente che, seppur invisibile, infesta ogni aspetto della società e pertanto va tenuta lontano dalle porte di casa” (2022, p. 91).

La scomparsa ideologica delle classi sociali è all’origine del declino del vampiro come re del terrore e del ritorno dei morti viventi – incarnazione simbolica delle classi subalterne (Lauro & Embry, 2008). Ora, di fronte alla massa incombente dei poveri e dei diseredati, due visioni e due posizionamenti politici sono possibili: la solidarietà di lotta (nonostante tutta la loro ferocia, nei film di Romero, è spesso dalla parte degli zombi che si pone lo spettatore) o, al contrario, la “solidarietà negativa” (Read, 2024), l’esclusione, la paura dei poveri (per cui non si può scendere a patti con la massa dei morti viventi che minacciano di mangiarci o renderci dei mostri...). Vediamo tutti, però, che in questo nostro confuso periodo storico sono la paura e l’esclusione a prevalere, come dimostra anche il nostro immaginario orrifico.

Conclusioni

“Neanche i morti saranno al sicuro dal nemico, se questi vince. E questo nemico non ha cessato di vincere”, scriveva Walter Benjamin (2019, p. 143) nella VI delle sue “Tesi sul concetto di storia”, pensando ai lati oscuri della modernità e del progresso, all’alienazione capitalista e al fascismo sempre incombente. Le vite immaginarie dei vampiri e degli zombie non sono che l’espressione dei timori, e della messa in guardia, del critico tedesco.

È in relazione alla modernità capitalista che in non-morti, i vampiri prima, gli zombie in seguito, sono emersi per infestare i nostri sogni di progresso. La grande epidemia vampirica del Settecento è stata una delle prime espressioni di quella paura della fine del mondo che la prima modernità sembrava riservare agli abitanti delle campagne europee,

vivi e morti. Una paura collettiva che, con lo sviluppo incessante delle forze produttive e dei rapporti di produzione di classe, si è tramutata nella figura del vampiro corruttore e sfruttatore. Il quale, però, insieme alla scomparsa simbolica delle classi dovuta all'ideologia neoliberista, ha lasciato il primato del terrore allo zombie, incarnazione della paura contemporanea dei diseredati e della caduta in povertà.

Ha ragione Vito Teti (2007), nel sottolineare il nesso simbolico che lega i vampiri alla melanconia, questo sentimento di perdita che è indissociabile dalla retorica del progresso e che ritroviamo anche in Benjamin (Traverso 2018), così come in Cynthia Cruz che, come si è visto, nel suo libro *Melanconia di classe* denuncia gli effetti perversi dell'uccisione simbolica delle classi sociali subalterne. Con le sue considerazioni finali, che condivido pienamente per motivi biografici oltre che politici, vorrei allora chiudere anch'io: "Abbiamo imparato a sopravvivere, a stento, negli spazi intermedi – tra i mondi, tra le morti – in un'attesa infinita. Non è possibile invece navigare insieme, con un atto di resistenza, contro un sistema che ci vorrebbe morti, o a malapena vivi?" (Cruz, 2023, p. 229).

Ps.: Mentre stavo chiudendo questo saggio, è uscita su X l'intervista di Elon Musk a Donald Trump, di cui riporto solo un breve, ma significativo, passaggio: "Elon Musk (27:24): Whether it's a question of intention or competence, either way, we don't have a secure border. And we have people streaming over, it looks like a World War Z zombie apocalypse at times"⁶.

⁶ <https://www.rev.com/blog/transcripts/elon-musk-and-donald-trump-interview>

Bibliografia

- Barber, P. (1994). *Vampiri, sepoltura e morte*. Parma: Pratiche Editrice.
- Benjamin, W. (2019). Sul concetto di storia, in W. Benjamin, *Senza scopo finale. Scritti politici (1919-1940)*. Roma: Castelvecchi.
- Botting, F. (2014). *Gothic*. London/New York: Routledge.
- Carrier, J. (2015). The Concept of Class, in J.G. Carrier e D. Kalb (a cura di), *Anthropologies of Class*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ciccarelli, R. (2023). *L'odio dei poveri*. Firenze: Ponte alle Grazie.
- Clery, E.J. (1995). *The Rise of Supernatural Fiction, 1762-1800*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cobb, J. & Sennett, R. (1973). *The Hidden Injuries of Class*: New York: Random House.
- Comaroff, J. & Comaroff, J.L. (2019). Alie-nazione. Gli zombie, i migranti e il capitalismo del nuovo millennio, in J. Comaroff & J.L. Comaroff. *Teoria dal sud del mondo*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Cortina, A. (2023). *Aporofobia. Il disprezzo per i poveri*. Palermo: Timeo.
- Cruz, C. (2023). *Melanconia di classe*. Roma: Edizioni di Atlantide.
- Dei, F. (2023). La fantascienza, il meraviglioso e il terrore della storia. Variazioni demartiniane. *RAC. Rivista di Antropologia Contemporanea*, 1., 2023, 17-38.

- Derrida, J. (1991). *Spettri di Marx*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Douglas, M. (1993). *Purezza e pericolo*. Bologna: Il Mulino.
- Federici, S. (2021). Caccia alle streghe, globalizzazione e solidarietà femminista, in S. Federici, *Reincantare il mondo. Femminismi e politica dei commons*. Verona: Ombre corte.
- Fisher, M. (2019). *Spettri della mia vita. Scritti su depressione, hauntologia e futuri perduti*. Roma: Minimum Fax.
- Gallino, L. & Borgna, P. (2012). *La lotta di classe dopo la lotta di classe*. Roma/Bari: Laterza.
- González Díez, J. (2014). Zombicapitalismo. Etnografia della disegualianza e discorsi (in)securitari in Gabon, in J. González Díez, Pratesi, S. & Vargas, A.C. (a cura di). *(In)sicurezze. Sguardi sul mondo neoliberale fra antropologia, sociologia e studi politici*. Aprilia: Novalogos.
- Gusman, A. (2018). *Pentecôtistes en Ouganda: Générations, Sida et moralité*. Paris: Karthala.
- Jameson, F. (2005). *Archeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. London/New York: Verso.
- Kalb, D. (2015) Introduction: Class and the new anthropological holism, in J.G. Carrier e D. Kalb (a cura di) *Anthropologies of Class*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keetley, D. (2014). Zombie Republic: Property and the Propertyless Multitude in Romero's Dead Films and Kirkman's "The Walking Dead". *Journal of the Fantastic in the Arts*, 25 (2/3), 295-313.
- Lai, F. (2023) Mondi (im)possibili. Le narrazioni apocalittiche nella fantascienza, *RAC*, IV (1), 39-64.
- Lauro, S.J. & Embry, K. (2008). A Zombie Manifesto: The Nonhuman Condition in the Era of Advanced Capitalism, *boundary 2*, 35 (2), 85-108.
- Lucci, A. (2016). La nuda vita e la nuda morte. Lo zombie e il rovescio

della *communitas* nell’immaginario televisivo contemporaneo, in S. Baranzoni e P. Vignola (a cura di), *Il senso sociale. Dai social alla polis e ritorno*. Roma: Kaiak Edizioni.

- Mari M. (2009). *Tu, sanguinosa infanzia*. Torino: Einaudi.
- Marx, K. (1970). *Il Capitale*, v. I. Roma: Editori Riuniti.
- Matheson, R. (2023). *Io sono leggenda*. Milano: Urania.
- Métraux, A. (1977). *Il vodu haitiano*. Torino: Einaudi.
- Moretti, F. (1987). Dialettica della paura, in F. Moretti, *Segni e stili del moderno*, Torino: Einaudi.
- Moretti, F. (2019). *Un paese lontano. Cinque lezioni sulla cultura americana*. Torino: Einaudi.
- Neocleous, M. (2003). The Political Economy of the Dead, *History of Political Thought*, 24 (3), 668-684.
- Paugam, S. (2013), *Le forme elementari della povertà*, Bologna: Il Mulino.
- Petronio, M. (1999). *Dai vampiri al conte Dracula*. Palermo: Sellerio.
- Polanyi, K. (2010). *La grande trasformazione*. Torino: Einaudi.
- Polidori, W. (2024). *Il vampiro*. Milano: Newton Compton Editori, ed. or. 1819.
- Read, J. (2014). *The Double Shift. Spinoza and Marx on the Politics of Work*. London: Verso.
- Ronchi, R. (2015). *Zombie outbreak. La filosofia e i morti-viventi*. L’Aquila: Textus Edizioni.
- Schepher-Hughes, N. (2002). *Il traffico di organi nel mercato globale*. Verona: Ombre corte.
- Schuller, M. (2021). *Humanity’s Last Stand. Confronting Global Catastrophe*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Sontag, S. (2022). L’immaginazione del disastro, in S. Sontag, *Contro l’interpretazione e altri saggi*, Milano: Nottetempo.

- Stoker, B. (2014). *Dracula*, Milano: Newton Compton Editori, ed. or. 1897.
- Teti, V. (2007). *La melanconia del vampiro*. Roma: Manifestolibri.
- Tevis, W. (2023). *L'uomo che cadde sulla terra*. Milano: Urania.
- Traverso, E. (2018). *Malinconia di sinistra. Una tradizione nascosta*. Milano: Feltrinelli.
- Wachtel, N. (1997). *Dei e vampiri*. Torino: Einaudi.
- Whitehead, C. (2011). *Zona uno*. Torino: Einaudi.
- Whitehead, C. (2017). *La ferrovia sotterranea*. Roma: Sur.
- Williams, R. (1977). *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Wright Mills, C. (1959). *The sociological Imagination*. Oxford: Oxford University Press.

Cosa provano le mucche quando osservano una compagna morta? Breve introduzione alla Tanatologia Evoluzionistica di *Luca Campione*

Sapienza Università di Roma

Abstract

Nella presente riflessione s'introduce brevemente la Tanatologia Evoluzionistica (E.T. da qui in avanti), campo d'indagine sorto nel 2018 e che guarda allo studio della morte e del morire da una prospettiva darwiniana e trans-specifica, ovvero considerando le manifestazioni comportamentali degli animali non-umani alla presenza del cadavere di un conspecifico. Dopo aver delineato gli orientamenti generali e parte della storia della disciplina, si procederà a presentare una rassegna di casi noti e le categorie etologiche (tanatoprassi) che descrivono le risposte degli animali alla morte (mortuary behaviours) e le loro possibili cause neurocognitive. Si concluderà con alcune riflessioni di carattere evoluzionistico e possibili implicazioni teoriche per gli studi tanatologici classici, con particolare riguardo verso il lutto e i rituali funebri.

Parole chiave

tanatologia evoluzionistica, animali, morte, comportamento mortuario

“Spesso è difficile giudicare se l'animale provi qualche sentimento per le sofferenze degli altri del suo genere. Chi può dire cosa provino le mucche, quando circondano o osservano una compagna moribonda o morta?”

(Darwin, 1875)

*Alla memoria di
Fransiscus (Frans) B. M. de Waal
(1948-2024)*

Introduzione

Le reazioni umane alla morte e al morire, pur nella varietà delle forme culturali note (e forse in parte causate da esse), sono state a lungo

considerate una tendenza innata e distintiva di *Homo sapiens*, quasi un suo tratto specie-specifico (Morin, 2014; Thomas, 1976; Favole, 2011). Tuttavia, questo assunto ha ostacolato una piena comprensione delle cause evoluzionistiche di tali comportamenti, impedendo altresì l'estensione dell'indagine tanatologica "classica" alle specie non umane. Sicché la *ratio* darwiniana, salvo poche eccezioni, è rimasta a lungo esclusa dai discorsi tanatologici.

Ora, nell'ambito di una rivalutazione dei rapporti di continuità fra l'uomo e l'animale, i recenti sviluppi delle scienze etologiche hanno posto solide basi per lo studio delle reazioni animali alla morte, dando vita alla "Tanatologia evoluzionistica" (*Evolutionary Thanatology*, E.T.), campo di ricerca formalizzato nel 2018 (Anders et al., 2018). Sebbene notizie sulle reazioni animali alla morte ci giungano sin dall'antichità (Gonçalves, Biro, 2018), in effetti, solo di recente l'etologia ha potuto certificare la presenza di tali comportamenti in numerosi *taxa* animali (*ibidem*; King, 2013). Appare dunque necessario indagare la reale natura di queste risposte, considerando la "funerarietà" non più come tratto speciale e diagnostico dell'umano, bensì come un carattere comportamentale in continuità con le reazioni delle specie non-umane.

Con questo lavoro, intendiamo quindi introdurre il lettore italiano allo studio comparato ed evoluzionistico dei comportamenti mortuari, colmando una lacuna nel discorso tanatologico nostrano e rispettando quell'interdisciplinarietà che, come ben sottolineato da Marina Sozzi, caratterizza (e valorizza) quest'importante campo di studio (Sozzi, 2009).

Dalla "tanatologia comparata" alla E.T.

Sebbene fosse dubbioso circa l'esatta estensione delle abilità cognitive degli animali, Charles R. Darwin fu tra i primi a chiedersi fino a che punto le altre specie fossero capaci di riconoscere la morte dei propri compagni e quali fossero le loro reazioni emozionali (Darwin, 1984, p. 605): «Chi può dire cosa provino le mucche, quando circondano o osservano una compagna moribonda o morta?». Più audacemente, Donald R. Griffin, in *The Question of Animal Awareness* (2017, p. 39), si interrogò sulla consapevolezza degli animali riguardo alla propria finitudine. La difficoltà nel penetrare la mente animale, a

causa della barriera comunicativa tra specie, indusse sia Darwin che Griffin a mantenere una posizione agnostica circa la possibilità che gli animali comprendano la morte e il morire (de Waal, 2008, 2016; Monsó, 2019). Tuttavia, ciò non rende meno significative o praticabili le indagini scientifiche sulle reazioni animali alla morte. Anzi, seguendo la teoria darwiniana, chiedersi se gli animali siano capaci di concepire la morte diventa cruciale per comprendere l'evoluzione psichica e culturale di *Homo sapiens* (Pettitt, 2011; Anders et al., 2018). Tale necessità ha stimolato l'indagine evoluzionistica in ambito tanatologico, arricchendo la raccolta di osservazioni sui comportamenti animali innanzi a un cadavere (Gonçalves, Biro, 2018). Inoltre, grazie ai progressi negli studi sulle abilità cognitive animali (de Waal, 2001; 2013), si è altresì giunti a formulare un primo approccio comparato allo studio delle reazioni animali alla morte: lavori come quelli di Masson (2010) e King (2013) caratterizzano questa prima fase della ricerca, orientata alla comprensione delle reazioni emotive legate al lutto nel mondo animale. Nel 2016, il primatologo James Anderson ha, in fine, sistematizzato il metodo e coniato il termine “tanatologia comparata” (*Comparative Thanatology*) per indicare un approccio interdisciplinare che riunisse diverse linee di ricerca etologica (Anderson, 2016). Pur basati su revisioni della letteratura, tali studi hanno mostrato la varietà dei fenomeni indagati: le reazioni animali ai cadaveri spaziano, infatti, da risposte meccaniche come l'evitamento di materiale putrescente a più complesse reazioni sociali (Gonçalves, Biro, 2018).

Nonostante i loro meriti, questi primi studi esplorativi mancavano, tuttavia, di una componente empirica, orientandosi inoltre e unicamente allo studio delle cause prossime dei comportamenti mortuari (segnali chimici, processi cognitivi, stati emozionali, condizioni ecologiche), senza fornire spiegazioni evoluzionisticamente forti. Da questa mancanza è nata la E.T., che integra il metodo della tanatologia comparata con gli studi tanatologici classici, cercando di ricondurre lo studio dei comportamenti mortuari umani e animali entro una prospettiva evoluzionistica e filogenetica. Definendo questo nuovo campo di ricerca, Anderson, Biro e Pettitt (2018) hanno posto, così, una serie di domande cruciali per comprendere l'evoluzione del rapporto tra le risposte umane e quelle degli animali non umani alla morte, tra cui:

- (a) È possibile costruire una filogenesi delle risposte alla morte? Quali tratti sono filogeneticamente antichi (plesiomorfi) e quali derivati (sinapomorfi)?
- (b) L'elaborazione delle risposte alla morte segue sempre un'evoluzione che va da stimoli chimici a stimoli emotivi e culturali?
- (c) Fino a che punto stimoli percettivi diversi innescano risposte tanatologiche in vari taxa?
- (d) Come variano, all'interno di uno specifico *taxon*, i comportamenti mortuari, e sotto quali condizioni essi si manifestano?

Questo elenco, pur sintetico e incompleto (Anderson et al., 2018), rappresenta non di meno una base essenziale per future ricerche teoriche ed empiriche sulle risposte umane e animali alla morte e ai cadaveri, i cui presupposti andremo ora ad esporre.

Presupposti cognitivi: dal sistema dell'Animacy al Disgusto nella distinzione tra viventi e non viventi

Identificare la morte di un individuo, ovvero riconoscerne la condizione cadaverica, è un'operazione cognitivamente complessa, che coinvolge disparati sistemi mentali e sensoriali (Boyer, 2003, pp. 291-328). Fra gli indicatori di morte avvenuta, l'assenza di moto autonomo, palesata dalla mancanza di risposte agli stimoli esterni, è senza dubbio il più evidente. Ma quale sistema cognitivo consente di operare un tale riconoscimento? Inoltre, è possibile rintracciare la medesima abilità nelle specie non-umane? Certamente, l'ambiente naturale si compone di un insieme caotico di stimoli visivi dinamici, la cui corretta interpretazione può rivelarsi essenziale per la conservazione della fitness individuale (Thurman, Lu, 2013): saper distinguere fra soggetti viventi (ossia dotati di autopropulsione volitiva) e oggetti inanimati (la cui motilità è determinata dall'azione di agenti esterni) garantisce risposte appropriate alla stimolazione esterna, come l'intercettazione anticipata di un predatore o di una preda, il riconoscimento di un partner da un competitore sessuale, e così via. Questa è dunque un'abilità innata negli organismi animali, la cui origine risiede in meccanismi cognitivi

consolidati e definibili come “fisica intuitiva” e “psicologia intuitiva” (*folk physics* e *folk psychology*; Girotto et al., 2008, pp. 84-85).

È stato osservato che la decodifica degli stimoli visivi legati alla motilità dipende anzitutto dalla capacità di cogliere i nessi causali fra gli eventi: se si osserva una pallina da biliardo urtarne un'altra, determinando lo spostamento di quest'ultima, la relazione causale tra il movimento della prima pallina e quello della seconda è intuitivamente chiara, poiché il contatto tra i due oggetti è percepito come fattore scatenante (contatto di A *causa* movimento di B). La comprensione di tale principio appartiene alla nostra fisica intuitiva, cioè l'abilità di intuire sia i nessi causali, sia il comportamento dei corpi fisici nello spazio (Girotto et al., 2008: 86). Ben diversa è la reazione al movimento spontaneo, ovvero non causato da agenti esterni: se la pallina da biliardo iniziasse a muoversi autonomamente, la nostra fisica intuitiva fallirebbe nell'attribuzione causale, richiedendo invece l'intervento della psicologia intuitiva, che indurrebbe l'osservatore ad attribuire uno stato intenzionale (*agency*) al movimento – la pallina si sposta *perché* “vuole” spostarsi. L'attribuzione di intenzionalità ai corpi dotati di autopropulsione, capacità altamente sviluppata nell'essere umano, è ben documentata negli esperimenti di Heider e Simmel sulle forme geometriche in movimento (Heider, Simmel, 1944). Tuttavia, non tutti i movimenti autopropulsivi sono intenzionali: l'*agency* è una facoltà mentale rivolta a un oggetto, ossia un pensiero volitivo orientato a un'azione specifica. Uno studio condotto su bambini e pulcini di gallo comune ha dimostrato come entrambe le specie, se sottoposte a specifici stimoli visivi (punti luminosi su sfondo scuro), siano in grado di distinguere tra movimenti biologici e non biologici, ovvero tra movimenti casuali e quelli orientati a uno scopo (Vallortigara, Regolin, 2006; Mascalonzi et al., 2010). Questa abilità è stata riscontrata in numerose altre specie animali, tra cui insetti eusociali (Vallortigara, 2021), pesci (Nakayasu, Watanabe, 2014), piccioni (Troje, Aust, 2013), ratti (MacKinnon et al., 2010), gatti (Blake, 1993), delfini (Herman et al. 1990) e primati non-umani come *Callithrix jacchus* (Brown et al., 2010), *Macaca mulatta* (Oram, Perrett, 1996), *Papio papio* (Parron et al., 2007) e *Pan troglodytes* (Tomonaga, 2001). L'antropologo Pascal Boyer (2003, pp. 291-328) ha definito questo sistema cognitivo “animacy”, ovvero l'abilità di attribuire stati intenzionali a corpi dotati di moto autonomo: esso rappresenterebbe

un tratto cognitivo filogeneticamente condiviso, seppur in forme diversificate, da tutte le specie animali appartenenti al clade dei *Bilateria* (organismi dotati di struttura simmetrica bilaterale), la cui comparsa si fa risalire tra la fine dell'Ediacarano e l'inizio del Cambriano (580-541 milioni di anni fa) (Gingras et al., 2011).

I cadaveri, tuttavia, non sono semplici oggetti inanimati, ma entità biologiche prive delle loro facoltà specifiche – movimento autonomo e volizione. Questa condizione è condivisa con il sonno, ma se ne distingue per la permanenza dello stato di immobilità. Pertanto, la sola Animacy può non essere sufficiente per riconoscere lo stato cadaverico. Boyer (2003: 291-328) individua un ulteriore gruppo di sistemi cognitivi legati alle reazioni umane alla morte e connessi [1] all'intercettazione di pericoli predatori (*Hyper-active Agency Detection Device*, HADD) e [2] ai rischi di contaminazione biologica (*Disgusto*).

I sistemi cognitivi e le strutture neurali, si diceva, si sono evoluti per processare informazioni ecologicamente rilevanti e orchestrare interazioni adattative con l'ambiente. La necessità di rilevare segnali di rischio è, in tal senso, fonte di notevole pressione selettiva, plasmando in modo efficace i sistemi mentali dei viventi indipendentemente dalle dimensioni dei loro cervelli (Sol, 2009). Tuttavia, con lo sviluppo successivo delle abilità associative, ovvero la messa in connessione di più stimoli esterni in rapporti causali, gli animali cognitivamente più complessi hanno acquisito ulteriore plasticità comportamentale, potendo regolare le proprie risposte non solamente su base genetica, ma in rapporto all'esperienza fatta del mondo e organizzando per mezzo della memoria le proprie aspettative, individuando le discrepanze e anticipando gli eventi. Studi di neuroimaging comparativo dimostrano che l'ippocampo (Maren, 2014) e l'amigdala (Balderston et al., 2013), in particolare, si attivano per codificare nuovi stimoli visivi, e che lesioni in queste aree riducono paura e vigilanza verso le minacce (Rosen, 2006). Cross et al. (2013), tramite PET scanning, hanno altresì studiato i circuiti neurali che integrano segnali visivi e risposte comportamentali nei corvi, mostrando come regioni omologhe a ippocampo e amigdala si attivino in situazioni percepite come minacciose.

In questo quadro funzionale, il cadavere, come qualsiasi oggetto familiare esposto in configurazioni o contesti non familiari, rappresenta

una novità concettuale, ovvero acquisisce salienza cognitiva (Boyer, 2010). La “novità”, derivante dalle sue inattese configurazioni (immobilità, assenza di risposte a stimoli sensoriali), contraddice così le aspettative formulate del cervello (specie del sistema dell’Animacy), innescando un cortocircuito cognitivo e inducendo reazioni evitanti ed esplorativo-timorose nei superstiti (si attiva, cioè, il sistema dello HADD). Il cadavere diviene, dunque, un oggetto “perturbante” (*uncanny*). La “uncanny valley”, è un fenomeno descritto per la prima volta dal robotista Mori (Mori et al., 2013) per indicare l’inquietudine suscitata dalle repliche umane robotiche realistiche negli osservatori. Secondo Gonçalves e Biro (2018), anche le risposte cognitive agli incontri con cadaveri generano il medesimo tipo di effetto, motivando così pratiche di evitamento, nascondimento o finanche di alterazione dei corpi. Uno stimolo visivo che contraddice le aspettative maturate su di esso, infatti, evocherebbe una sensazione perturbante fintanto che resta cognitivamente confinato entro un orizzonte categoriale (es. “umano” = soggetto parlante, animato, responsivo, dotato di intenzioni intuibili”) di cui non rispetta i tratti distintivi (ossia, disattende le aspettative formulate su di esso), provocando un disallineamento percettivo e conseguenti stati d’ansia e stress individuale e collettivo. Il cadavere di un conspecifico, contravvenendo alle naturali attese rende, quindi, difficoltoso intuirne sia lo statuto di vivente sia le esatte intenzioni, attivando i sistemi cognitivi anti-predatori. Da qui la necessità di interagire con esso, anche pesantemente, al fine di ricollocarlo entro una nuova categoria mentale che contribuisca a ridurre lo stato di ansia e “silenziare” lo HADD. Nel mondo degli animali non-umani, Steckenfinger e Ghazanfar (2009) hanno rilevato che i macachi rhesus reagiscono con avversione a ricostruzioni artificiali dei loro simili, specialmente se in movimento, confermando la presenza di una risposta di tipo “uncanny” condivisa tra i primati catarrhini (scimmie del Vecchio Mondo), a cui appartiene anche *Homo sapiens*.

La sensazione di disgusto e di repulsione verso elementi sensoriali perturbanti (cattivi odori, immagini spiacevoli, sapori sgradevoli), infine, sembra giocare un ruolo significativo nell’identificazione dello stato cadaverico, inducendo ancora una volta comportamenti evitanti o risposte fisiologiche di rigetto (Gonçalves, Biro, 2018, p. 3). Durante il

processo di decomposizione, la produzione di acidi grassi (necromoni) e di composti chimici derivati dalla putrefazione (putrescina, cadaverina) provoca in molte specie animali fenomeni di fuga ed evitamento: ciò è stato osservato tra le formiche (Sun et al., 2018), gli squali (Hart, Collin, 2015), e i pesci (Oliveira et al., 2014). In altri casi, come vedremo in seguito, gli stessi segnali portano alcuni animali a mettere in atto strategie differenti, volte a nascondere o “claustralizzare” il cadavere (Prounis, Shields, 2013; Pinel et al., 1981). D'altra parte, come già osservato altrove (Campione, 2023), non sempre il meccanismo del disgusto agisce sotto le medesime pressioni selettive. Se, infatti, in molti casi esso aiuta gli individui a evitare potenziali pericoli microbici, in altri sembra assumere funzioni più strettamente anti-predatorie (*Ibi*: 94-95). In ogni caso, al pari dell'Animacy, anche il sistema del Disgusto sembra essere filogeneticamente ancestrale al gruppo degli animali a struttura bilaterale – artropodi e vertebrati.

Le risposte animali alla morte. Un breve excursus

Benché l'individuazione dei sistemi di riconoscimento dei cadaveri abbia rivelato il coinvolgimento di due meccanismi cognitivi, ovvero l'Animacy e il Disgusto, essi da soli non esauriscono né spiegano l'intera varietà di comportamenti mortuari osservati nel mondo animale. Di questi occorre ora occuparsi, presentandone una panoramica sommaria. Prima di procedere, tuttavia, è opportuno chiarire una distinzione linguistica adottata ma non ancora esplicitata in questo contributo.

Secondo Paul Pettitt (2018, p. 2), è possibile definire “comportamento mortuario” (*mortuary behaviour*) ogni reazione che gli animali manifestano in presenza di un conspecifico morto, comprendendo, così, risposte emotive e cognitive (confusione, depressione, paura, curiosità) e interazioni con o intorno al cadavere (trasporto, sepoltura, cannibalismo, accoppiamento ed altre forme tanatoprattiche), secondo lo spettro comportamentale individuato da Anderson (2016). Le “attività funerarie” (*funerary behaviour*), invece, rappresentano una forma specifica di comportamento mortuario, caratterizzata dall'introduzione di pratiche artificiali volte alla conservazione dei corpi e al mantenimento prolungato della memoria del defunto (*commemoration*) (Pettitt, 2018,

p. 2). Naturalmente, questa distinzione presenta dei limiti, che sono stati in parte discussi altrove (Campione, 2023). Tuttavia, essa si mostra utile a una prima costruzione di un discorso evoluzionistico, evidenziando una differenza tra comportamento umano e animale che, sottolineiamo, probabilmente ha natura quantitativa piuttosto che qualitativa (*ibidem*).

Venendo ai comportamenti mortuari legati all'interazione con i cadaveri – si definiranno di seguito “tanatoprassi” – la letteratura scientifica s'è detto offrirne una gamma estremamente variabile, la cui sistematizzazione è stata sviluppata solo parzialmente, ma la maggioranza dei quali sono stati osservati in ambito entomologico. Non è notizia recente che un gran numero di taxa di insetti eusociali, in particolare, mostrino forme tanatoprattiche per la gestione dei cadaveri di conspecifici. Vivendo in comunità densamente popolate e condividendo uno spazio limitato e dal delicato equilibrio ambientale, questi insetti hanno sviluppato una serie di strategie comportamentali per affrontare i potenziali rischi biologici, inclusi i corpi in decomposizione. Il lavoro pionieristico di Wilson, Durlach e Roth (1959) registrò per la prima volta l'utilizzo dell'*undertaking* (tipica strategia di foraggiamento delle formiche) per la rimozione dei conspecifici morti, in risposta a segnali chimici come l'odore di acidi grassi e la putrescina. A questo, ricerche successive hanno aggiunto ulteriori formule tanatoprattiche (Sun et al., 2017). Recentemente, Sun et al. (2018) hanno classificato le attività mortuarie di formiche e termiti, distinguendo tra *necrofobia* (evitamento), *necroforesi* (rimozione del cadavere), *necrofagia* (cannibalismo) e “sepoltura” (chiusura dei cadaveri in “camere claustrali”). Pettitt ha successivamente ridefinito quest'ultimo come *necroclaustralizzazione* (2018: 6). È interessante notare che comportamenti simili alle strategie adottate dagli insetti eusociali siano osservabili anche nei vertebrati. Pesci e squali, ad esempio, rispondono alla putrescina e alla cadaverina, evitando i cadaveri come fanno le formiche (Acosta Oliveira et al., 2014; Stroud et al., 2014), mentre i segnali chimici della decomposizione innescano nei topi e nei ratti sia la necrofobia (Prounis, Shields, 2013) sia la necroclaustralizzazione (Pinel et al., 1981). Ora, le formule tanatoprattiche registrate negli animali non si limitano a queste quattro forme tipologiche. Tuttavia, poiché una classificazione ufficiale non è ancora stata prodotta, si procederà nel

rinominare ciascuno dei tipi successivi secondo quanto sviluppato in precedenti lavori (Campione, 2023).

L'ispezione dei cadaveri per contatto e manipolazione è un comportamento comune e caratteristico di molti vertebrati, così come le forme di aggressione dirette verso il cadavere. I corvidi, ad esempio, sono noti per il loro interesse nei confronti dei propri morti (Swift, Marzluff, 2018). Quando si trovano di fronte ai resti riconoscibili di un conspecifico, corvi e ghiandaie comuni emettono richiami di allarme, richiamando altri conspecifici in "aggregazioni cacofoniche" (*cacophonous aggregations*) intorno al cadavere, osservando ripetutamente la carcassa alla ricerca di tracce di predazione (*ibidem*; 2015). Ispezioni visive e interazioni tattili con i cadaveri sono osservate anche tra elefanti (Douglas-Hamilton, Douglas-Hamilton, 1975), delfini (Reggente et al., 2018) e primati non umani (Anderson, 2011), confermandone la trasversalità tra le specie e la possibile funzione anti-predatoria. Seguendo le tipologie mortuarie precedenti, definiamo il comportamento di indagine visiva come *necroscopia* e l'interazione tattile con i cadaveri come *necrostimolazione*.

La *necrofilia/necrocoito* o *Davian Behaviour Complex* non è comportamento raro in natura, giungendo a caratterizzare alcune specie animali, come i pinguini Adelle (Russel et al., 2012), le anatre selvatiche (Moeliker, 2001) e i tursiopi (Kincaid et al., 2022). Anche rettili e anfibi mostrano interazioni copulative post-mortem con i conspecifici (Ashaharaza et al., 2020; Siqueira et al., 2015). Tuttavia, le funzioni e i meccanismi sottostanti la necrofilia non sono ancora stati chiariti in modo soddisfacente dagli studiosi (Meshaka, 1996), benché in rari casi sia stata dimostrata una funzione riproduttiva del coito post-mortem (Izzo et al., 2012). Pertanto, la necrofilia potrebbe essere determinata dalla concomitanza di diversi fattori, tra cui stress, estro, interpretazione errata della postura del corpo e altri pseudo-segnali inviati dal cadavere ai superstiti (Swift, Marzluff, 2018).

Il comportamento di assistenza e aiuto (*epimeletic behaviour*) è ampiamente diffuso tra i mammiferi (Bearzi, Reggente, 2017; Caldwell, Caldwell 1966), con più frequenti manifestazioni nei cetacei (Reggente et al., 2018; Bearzi et al., 2017) e nei primati non-umani (Gonçalves, Carvalho 2019). I casi in cui individui sani soccorrono conspecifici feriti, morenti o morti sono documentati, e secondo la letteratura è possibile distinguere tre ampie categorie di risposte epimeletiche (Castro

et al., 2022: 646): (1) *stazionamento* – in cui non avviene un soccorso diretto, ma gli individui sani restano accanto all'animale, anche in aree pericolose; (2) *eccitazione* – in cui i compagni del defunto mostrano segni di angoscia e si dispongono in formazione protettiva intorno al cadavere; (3) *supporto* – quando il defunto viene assistito dai conspecifici, ad esempio trasportandolo in superficie per respirare. Alcuni studiosi hanno ipotizzato che il comportamento epimeletico possa rappresentare una forma naturale e arcaica di lutto (Bearzi et al., 2017; King, 2013). Tuttavia, le prove a sostegno di questa ipotesi, per quanto affascinante, sono discordanti. Inoltre, l'inclusione di molteplici forme di assistenza ai morti all'interno di un'unica categoria appare metodologicamente discutibile: infatti, benché il trasporto di cuccioli morti da parte delle madri nei primati sia classificato comunemente come comportamento epimeletico (Caldwell, Caldwell, 1966), Fernández-Fueyo et al. ne hanno dimostrato una funzione investigativa implicita, ovvero l'uso da parte delle femmine di interagire con il piccolo fino alla comprensione delle cause non-predatorie del decesso (2021).

Conclusioni (e qualche breve considerazione)

Non è difficile riconoscere nelle reazioni animali alla morte e alla presenza del cadavere di un conspecifico un vero e proprio laboratorio di creatività comportamentale. Innanzi al medesimo stimolo possono manifestarsi risposte radicalmente differenti. Una molteplicità di forme che tende a frenare, tuttavia, ogni ambizione schematica o unificatrice. Piuttosto, la singola esperienza adattativa pare emerge come protagonista indiscussa della riflessione evolutzionistica. Se da un lato, infatti, molte delle formule tanatoprattiche, al pari dei connessi sistemi cognitivi, sembrano cooptati da pregressi adattamenti comparsi per svolgere funzioni diverse (*exaptation*), dall'altro occorre notare come la rigidità geneticamente indotta delle tanatoprassi negli insetti ceda il passo nei mammiferi a più libere espressioni comportamentali, portando alla compresenza di più formule mortuarie all'interno d'una medesima popolazione o taxon (Campione, 2023).

Al netto, tuttavia, di tali difficoltà, è pur possibile rintracciare degli elementi minimi ricorrenti, come la distinzione adattativo-funzionale

nelle tanatoprassi degli artropodi – orientata alla gestione dei rischi di contagio – rispetto quelle dei vertebrati – aventi funzioni anti-predatorie. Oppure, l'importanza del gruppo sociale e delle dimensioni cerebrali nella maturazione e complessificazione dei comportamenti mortuari (*ibidem*).

Di rilievo particolare è, poi, la relazione del comportamento epimeletico con le altre forme tanatoprattiche. Questo, infatti, non sembra conforme a nessuna delle due funzioni precauzionali individuate per gli altri comportamenti mortuari, né possiede carattere adattativo esplicito. Piuttosto, sembra emergere in un circoscritto numero di taxa come effetto secondario (*by-product*) dei comportamenti sociali (*ibidem*).

Questa osservazione non può che indurre alcune riflessioni in merito al ruolo soventemente assegnato al lutto nelle più tradizionali discussioni tanatologiche, incluse le prime formulazioni evoluzionistiche (ad es. King, 2013). Non è mancato chi, ad esempio, abbia posto il lutto a motivo dei comportamenti funebri, concependo l'elaborazione della perdita come motore delle cure per i morti (White, Fessler, 2017). Eppure, sebbene non si possa negare il coinvolgimento emotivo notevole, in prospettiva comparata, esso non sembra correlarsi in alcun modo alla necessità di intrattenersi con i defunti o di serbarne memoria sociale – bisogni che sembrano dipendere da più articolate ragioni cognitive, precedenti filogeneticamente la comparsa dell'epimelesi. Né, sulla medesima scia, pare sostenibile l'ipotesi della gestione del terrore (*Terror Management Theory*; Greenberg et al.) come presupposto mentale alla tanatoprassi, se questo terrore viene inteso come “paura della morte”. Lungi dal poter dimostrare la presenza di una qualche concezione minimale della morte nelle specie non appartenenti all'ordine dei primati, l'unico timore percepito parrebbe rivolto a minacce esterne (malattie, predatori) o, al più, verso il cadavere stesso.

In conclusione, la Tanatologia evoluzionistica fornisce un quadro comparativo prezioso per comprendere meglio le risposte alla morte nel mondo animale, offrendo nuove prospettive sull'origine e sull'evoluzione delle pratiche funerarie umane. Lo studio delle risposte animali arricchisce la nostra comprensione dei meccanismi cognitivi alla base delle interazioni con la morte, e sottolinea una continuità tra esseri umani e altre specie animali.

Bibliografia

- Acosta Oliveira, T., Koakoski, G., Costa de Motta, A. et al. (2014). Death-associated odors induce stress in zebrafish. *Horm. Behav.* 65, 340-344.
- Anderson, J.R. (2011). A primatological perspective on death. *American Journal of Primatology*, 73, 410-414.
- Anderson, J.R. (2016). Comparative thanatology. *Current Biology*, 26, R553-R556.
- Anderson, J.R., Biro, D. & Pettitt, P. (2018). Evolutionary thanatology. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 373, 2017/262.
- Ashaharaza, K., Sheikh, S. & Vogel, G. (2020). Record of Davian behavior (necrophilia) in *Fowlea piscator*. *Herpetology Notes*, 13, 693-695.
- Balderston, N.L., Schultz, D.H., Helmstetter, F. J. (2013). The effect of threat on novelty evoked amygdala responses. *PLoS ONE*, 8, e63220.
- Bearzi, G., Eddy, L., Piwetz, S., Reggente, M.A.L. & Cozzi, B. (2017). Cetacean behavior toward the dead and dying. In J. Vonk & T. Shackelford (Eds.), *Encyclopedia of animal cognition and behavior*, Berlin: Springer.
- Bearzi, G. & Reggente, M.A.L. (2017). Epimeletic behavior. In B. Würsig, J. M. G. Thewissen & K. Kovacs (Eds.), *Encyclopedia of marine mammals* (3rd ed.). London: Elsevier.

- Blake, R. (1993). Cats perceive biological motion. *Psychological Science*, 4, 54-57.
- Boyer, P. (2003). *Et l'homme créa les dieux: Comment expliquer la religion*. Paris : Gallimard.
- Brown, J., Kaplan, G., Rogers, L.J., Vallortigara, G. (2010) Perception of biological motion in common marmosets (*Callithrix jacchus*): by females only. *Anim. Cogn.* 13, 555-564.
- Campione, L. (2023). Dal «toolmaking» al «deadmaking». In E. Sunseri et al. (Eds.), *Evoluzione e tecnica. Una questione aperta* (pp. 83-102). Palermo: Palermo University Press.
- Caldwell, M.C. & Caldwell, D. K. (1966). Epimeletic (care-giving) behavior in cetacea. In K. S. Norris (Ed.), *Whales, dolphins, and porpoises*. Berkeley: University of California Press.
- Castro, J., Oliveira, J.M., Estrela, G., Cid, A. & Quirin, A. (2022). Epimeletic behavior in bottlenose dolphins. *Aquatic Mammals*, 48(6), 646-651.
- Cross, D.J. et al. (2013). Distinct neural circuits underlie assessment of a diversity of natural dangers by American crows. *Proceeding of the Royal Society B*, 280, 20131046.
- Darwin, C.R. (1984 [1875]). *L'origine dell'uomo*. In *L'evoluzione: L'origine delle specie, l'origine dell'uomo per selezione sessuale*. Milano: Newton Compton.
- Douglas-Hamilton, I., Douglas-Hamilton, O. (1975). *Among the elephants*. New York: The Viking Press.
- de Waal, F. (2001). *Naturalmente buoni. Il bene e il male nell'uomo e in altri animali*. Milano: Garzanti.
- de Waal, F. (2008). *Primati e filosofi: Evoluzione e moralità*. Milano: Garzanti.
- de Waal, F. (2013). *Il bonobo e l'ateo: In cerca di umanità fra i primati*. Milano: Raffaello Cortina.

Cosa provano le mucche quando osservano una compagna morta?

- de Waal, F. (2016). *Siamo così intelligenti da capire l'intelligenza degli animali?* Raffaello Milano: Cortina.
- Dudzinski, K.M., Sakai, M., Masaki, K., Kogi, K., Hishii, T. & Kurimoto, M. (2003). Behavioural observations of bottlenose dolphins towards two dead conspecifics. *Aquatic Mammals*, 29, 108-116.
- Favole, A. (2011). *Resti di umanità. La vita sociale del corpo dopo la morte*. Roma-Bari: Laterza.
- Fernández-Fueyo, E., Sugiyama, Y., Matsui, T. & Carter, A.J. (2021). Why do some primate mothers carry their infant's corpse? A cross-species comparative study. *Proceedings of the Royal Society B*, 288, 20210590.
- Gingras, M., Hagadorn, J.W., Seilacher, A., Lalonde, S.V., Pecoits, E., Petrash, D. & Konhauser, K.O. (2011). Possible evolution of mobile animals in association with microbial mats. *Nature Geoscience*, 4, 372-375.
- Giroto, V., Pievani, T. & Vallortigara, G. (2008). *Nati per credere: Perché il nostro cervello sembra predisposto a fraintendere la teoria di Darwin*. Torino: Codice Edizioni.
- Gonçalves, A. & Biro, D. (2018). Comparative thanatology: An integrative approach. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 373, 20170263.
- Gonçalves, A. & Carvalho, S. (2019). Death among primates: A critical review. *Biological Reviews*, 94(4), 1502-1529.
- Greenberg, J. et al. (1990). Evidence for terror management theory. II: The effects of mortality salience on reactions to those who threaten or bolster the cultural worldview. *Journal of Personality and Social Psychology*, 58 (2): 308-318.
- Griffin, D.R. (2017 [1976]). *L'animale consapevole*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Hart, N.S. & Collin, S.P. (2015). Shark senses and shark repellents. *Integrative Zoology*, 10, 38-64.

- Heider, F., Simmel, M. (1944). An experimental study of apparent behavior. *The American Journal of Psychology*, 57, 243-259.
- Herman, L.M., Morrel-Samuels, P., Pack, A.A. (1990). Bottlenosed dolphin and human recognition of veridical and degraded video displays of an artificial gestural language. *J. Exp. Psychol.*, 119, 215.
- Izzo, T.J., Rodrigues, D.J., Menin, M., Lima, A.P., Magnusson, W.E. (2012). Functional necrophilia: a profitable anuran reproductive strategy?. *J. Nat. Hist.* 46, 47-48.
- King, B.J. (2013). *How animals grieve*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kincaid, A.L.D., Lovewell, G.N. & Allen, J.B. (2022). Necrocoitus in bottlenose dolphins. *Aquatic Mammals*, 48(6), 693-702.
- Maren, S. (2014). Fear of the unexpected: hippocampus mediates novelty-induced return of extinguished fear in rats. *Neurobiology of Learning and Memory*, 108, 88-95.
- Mascalonzi, E., Regolin, L. & Vallortigara, G. (2010). Innate sensitivity for self-propelled causal agency in newly hatched chicks. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 107, 4483-4485.
- Masson, J.M. (2010). *Quando gli elefanti piangono*. Milano: Marco Tropea.
- MacKinnon, L.M., Troje, N.F., Dringenberg, H.C. (2010). Do rats (*Rattus norvegicus*) perceive biological motion? *Exp. Brain Res.* 205, 571-576.
- Meshaka, W.E. (1996), Anuran Davian behavior: a Darwinian dilemma. *Fla Sci.* 59, 74-75.
- Moeliker, C.W. (2001). The first case of homosexual necrophilia in mallards. *Deinsea*, 8, 243-247.
- Monsó, S. (2022). How to tell if animals understand death. *Erkenntnis*, 87, 117-136.
- Mori M., MacDorman K.F., Kageki N, (2012). The uncanny valley

Cosa provano le mucche quando osservano una compagna morta?

[from the field]. *IEEE Robototic & Automatition Magazine*, 19, 98-100.

- Morin, E. (2014). *L'homme et la mort*. Paris: Édition du Seuil.
- Nakayasu, T., Watanabe, E. (2014). Biological motion stimuli are attractive to medaka fish. *Anim. Cogn.* 17, 559-575.
- Oram, M.W., Perrett, D.I. (1996). Integration of form and motion in the anterior superior temporal polysensory area (STPa) of the macaque monkey. *J. Neurophysiol.*, 76, 109-129.
- Parron, C., Deruelle, C., Fagot, J. (2007). Processing of biological motion point-light displays by baboons (*Papio papio*). *J. Exp. Psych. Anim. Behav. Proc.* 33, 381-391.
- Pettitt, P. (2018). Hominin evolutionary thanatology. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 373, 20180212.
- Pinel, J.P.J., Gorzalka, B.B. & Ladak, F. (1981). Cadaverine and putrescine initiate the burial of dead conspecifics by rats. *Physiology & Behavior*, 27, 819-824.
- Prounis, G.S. & Shields, W.M. (2014). Necrophobic behavior in small mammals. *Behavioral Processes*, 94, 41-44.
- Reggente, M.A.L.V., Papale, E., McGinty, N., Eddy, L., de Lucia, G. A. & Bertulli, C.G. (2018). Social relationships and death-related behaviour in aquatic mammals. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 373, 20170260.
- Rosen, J.B., Donley, M.P. (2006). Animal studies of amygdala function in fear and uncertainty: relevance to human research. *Biological Psychology*. 73, 49-60.
- Russel, D.G.D., Sladen, W.J.L. & Ainley, D. G. (2012). Unpublished notes on Adélie penguin behavior. *Polar Record*, 48(4), 387-393.
- Siqueira, R.M.S., Coeti, R.Z. & Cavalheri, D.G. (2015). Unusual mating behaviour of *Helicops carinicaudus*. *Herpetology Notes*, 8, 643-647.

- Sol, D. (2009) Revisiting the cognitive buffer hypothesis for the evolution of large brains. *Biology Letters*, 5, 130-133.
- Sozzi, M. (2009). *Reinventare la morte: Introduzione alla tanatologia*. Roma-Bari: Laterza.
- Steckenfinger S.A., Ghazanfar A.A., (2009). Monkey visual behavior falls into the uncanny valley. *PNAS*, 106, 18 362 - 18 366.
- Stroud, E.M., O'Connell, C.O., Rice, C.P. et al. (2014), Chemical shark repellent: Myth or fact? The effect of a shark necromone on shark feeding behavior. *Ocean Coast. Manage.* 97, 50-57.
- Sun, Q., Haynes, K.F. & Zhou, X. (2017). Dynamic changes in death cues in social insects. *Functional Ecology*, 31, 697-706.
- Sun, Q., Haynes, K.F. & Zhou, X. (2018). Managing risks and rewards of death in eusocial insects. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 373, 20170258.
- Swift, K.N. & Marzluff, J.M. (2015). Wild American crows gather to learn about danger. *Animal Behaviour*, 109, 187-197.
- Swift, K.N. & Marzluff, J.M. (2018). Tactile interactions between wild American crows and dead conspecifics. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 373, 20170259.
- Thomas, L.V. (1975). *Antropologia della morte*. Milano: Garzanti.
- Thurman, S.M. & Lu, H. (2013). Complex interactions for biological motion perception. *Journal of Vision*, 13(2), 1-18.
- Tomonaga, M. (2001). Visual search for biological motion patterns in chimpanzees (Pan troglodytes). *Psychologia*, 44, 46-59.
- Troje, N.F., Aust, U. (2013). What do you mean with 'direction'? Local and global cues to biological motion perception in pigeons. *Vision Res.*, 79, 47-55.
- Vallortigara, G. (2021). *Pensieri della mosca con la testa storta*. Milano: Adelphi.
- Vallortigara, G. & Regolin, L. (2006). Gravity bias in biological motion interpretation. *Current Biology*, 16, R279-R280.

Cosa provano le mucche quando osservano una compagna morta?

- White, C., Marin, M. & Fessler, D.M.T. (2017). Not Just Dead Meat: An evolutionary account of corpse treatment in mortuary rituals. *Journal of Cognition and Culture*, 17 (1-2), 146-168.
- Wilson, E.O., Durlach, N.I. & Roth, L.M. (1958). Chemical releaser of necrophoric behavior in ants. *Psyche*, 65, 108-114.

Abstracts

Lucia Landolfi & Giuseppina Moccia

Paediatric End-of-Life Care. Reflections and Emotions of Healthcare Professionals

The work aims to explore the care and treatment of the child living in the complexity of their incurability, together with family members, with an emphasis on the perspectives of healthcare professionals engaged in this context (Cersosimo & Moccia, 2024). The aim of the research is to detect how supportive interventions can be optimized to ensure a better quality of life for terminally ill children and their families. The findings highlight the importance of the emotional work carried out by healthcare professionals in paediatric palliative care who are actively involved in the daily lives of the families they support, as well as the need to raise awareness about the value of paediatric palliative care. Through sensitive and respectful socialization to death and by providing support to families during the illness and End-of-Life Care of their child, paediatric hospices are configured as places that, more than the home, ensure a respectful and dignified accompaniment of the terminal paediatric patient.

Keywords: end-of-life care, paediatric palliative care, hospice, multidimensional care

Annalisa Grandi & Lara Colombo

Fear of contagion, Supervisor Support, Safety Climate and Job Satisfaction in Cemetery Workers during COVID-19

The recent COVID-19 pandemic has had a major impact on the global population, but it has been particularly critical for workers in high-risk occupational settings, such as “essential workers”. The deathcare sector falls into this occupational category as it has had to manage the effects of the exponential mortality that has occurred. The difficult conditions faced by deathcare work-

ers during the pandemic have received little attention from governments and even research. This study aims to fill this gap by examining workplace fear of contagion, supervisor support, safety climate and job satisfaction in a sample of 82 Italian cemetery workers (52.4% women). The Ordinary least squares regression model (OLS) showed a strong negative relationship between fear of contagion and job satisfaction and a strong positive relationship between supervisor support, safety climate and job satisfaction. These findings provide new insights into the protective factors that have helped to maintain wellbeing in deathcare workers during a difficult time such as the recent pandemic.

Keywords: COVID-19, death care, safety at work, JD-R

Deborah Fraccaro & Domenico Tosini

Suicide Bereavement: An Interpretative Approach to the Experience of Survivors of Suicide Loss

Following an interpretative approach inspired by symbolic interactionism and phenomenological sociology, our paper focuses on sense-making and reconstruction meaning processes used by survivors of suicide loss to define and re-define their own situation from the traumatic phase of their loss to a potential post-traumatic growth. Based on the most recent studies on suicide bereavement, we provide a theoretical framework of the main dimensions relative to such processes. The first dimension has to do with the survivors' reaction to the act of suicide and their relationship with their loved one. They tend to oscillate between understanding and feeling compassion and rage towards the deceased person. Survivors attempt to tame their continual search for explanations of the act while aiming at some kind of intimate reconciliation between preserving a positive memory of their loved one and the horror associated with the voluntary death. The second dimension refers to the survivors' identity. In particular, parents whose children die by suicide experience self-blaming and repetitively analyze their past behavior, looking for possible mistakes responsible for the loss. The grieving process includes efforts to accept one's limits and resign oneself to the impossibility of controlling another's behavior. The third dimension concerns the relationships between the survivors and their social circles (other family members, relatives, friends, acquaintances, and colleagues). The feelings of guilt lead the survivors to hold a negative view of themselves. This view is intensified by their perception of inappropriate reactions from others, such as judgements, indifference, and labeling. The stigma experienced by survivors tends to negatively impact on their mourning process. The survivors' search for rapprochement with their

social network is an integral part of the post-traumatic growth, in which the survivors' awareness of risks of self-stigmatization and self-isolation plays a crucial role. The suicide support group meetings constitute relational resources of reciprocal recognition and solidarity between peers and help protect the survivors from the recurrent relapse into the psychological states that are typical of the traumatic phase and from the consequent risk of complicated grief.

Keywords: suicide bereavement, support groups, survivors of suicide loss, stigma

Sabina Spada

Dying Well with Buddha's Support: Compassion, Meditation and Palliative Care

In Italy, as in the rest of the West, the Buddhist vision of death and the dying process is increasingly being taken into account by institutions and voluntary associations, to spiritually care for people close to the end of their lives. Deep listening, presence without judgement and compassion, alongside tools offered by meditation, borrowed from the millenary Tibetan tradition and reinterpreted in a secular key, are increasingly common among the resources deployed by caregivers, in a constant and fruitful dialogue with palliative care.

Keywords: Tibetan Buddhism, spiritual accompaniment, meditation, palliative care

Linda Zampol D'Ortia

The Good Death of Paula of Miyako (c.1552-1570). The Religious and Emotional Practices of Dying in Christian Japan

This paper examines the practices of good death in the Catholic mission of Japan of the sixteenth/seventeenth century using as a case study the death of a young woman living in Miyako (Kyoto), Paula. In competition for proselytes with the Japanese Buddhist sects, especially the Pure Land ones, the Jesuit missionaries spent considerable effort to make the rituals that surrounded the passing of the converts as attractive and efficient as possible. This paper focuses on the religious and emotional practices that characterised Paula's death to analyse how European traditions were adapted to the Japanese context, the influence of Buddhism on them, and how the missionaries strove to create new models of martyrs in an epoch before the start of the persecutions by the Tokugawa regime.

Abstracts

Keywords: good death practices, Buddhist-Catholic relations, Japanese Christianity, emotional practices

Simona Pedicini

Vitrified Bodies: The Secular Immortality of Corpses and Eighteenth-Century Cemetery Literature in Pierre Giraud

Of the history of death, through an archival investigation, the period that proceeds from the eternal Christian to secular immortality has been analyzed. An era has been chosen, the French eighteenth century; an event, the competition announced by the Institut de France; a theory, the vitrification of bodies, and its creator, Pierre Giraud who transforms death into a new form of life; makes the place of death as an absolute Space; makes the body immaterial like the soul.

Keywords: vitrification, cemetery literature, secular immortality, France

Carlo Capello

“Even the Dead will not be Safe”. Vampires, Zombies, and Class Consciousness

The aim of the essay is to reflect on the socio-cultural meaning of the vampire and the zombie within contemporary horror imaginary. The anthropological reading of some old and new literary and cinematographic works shows that while the vampire is, essentially, a mask of capital, the zombie embodies the collective fear of poor and marginals. The fact that the living dead dethronized the late prince of the darkness from the top of the horror collective imaginary is then strictly linked to the historical decline of class consciousness against the xenophobia and aporophobia characterizing our present.

Keywords: vampires, zombies, class consciousness, horror collective imaginary

Luca Campione

What Do Cows Feel when They Stare Intently at a Dead Companion? A Brief Introduction to Evolutionary Thanatology

This paper provides a brief overview of Evolutionary Thanatology (hereafter E.T.), a research field established in 2018, which examines death and dying through a Darwinian and cross-species lens, focusing on the behavioral re-

sponses of non-human animals to the presence of a conspecific's corpse. After outlining the general orientations and historical context of the discipline, a review of documented cases and the ethological categories (*thanatopraxis*) defining animals' responses to death (mortuary behaviors) and their possible neurocognitive causes, will be presented. The paper concludes with evolutionary considerations and potential theoretical implications for traditional thanatological studies, with particular attention to grief and funerary rituals.

Keywords: Evolutionary thanatology, animals, death, mortuary behaviour

