

Nourishing the dead: The *Refrigerium* as symmetric cure for the death of significant people

Pasquale Scarnera*

Abstract

The rite of “nourishing the dead” has had an extraordinary extension in time and space, presenting itself throughout antiquity and up to the early middle ages, and throughout the Mediterranean basin, despite its illogicality. Psychoanalysis allows us to glimpse in this singular rite a technique of mourning, which explains this exceptional resilience throughout time and space, suggesting new fields of research for both Anthropology and the Clinic of Mental Disorders.

Keywords: refrigerium; anthropology; psychoanalysis; symmetric logic.

* Clinical Psychologist at “Questa Città” and “Campo dei Miracoli” cooperatives, Gravina di Puglia (BA), Italy.

Scarnera, P. (2018). Nutrire il morto: Il Refrigerium come cura simmetrica per la morte di persone significative [Nourishing the dead: The Refrigerium as symmetric cure for the death of significant people]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 52-92. doi:10.14645/RPC.2018.2.724

Dissemination in space and permanence in time of a peculiar rite

The *New Catholic Encyclopedia* describes the rite of “Refrigerium” both as a moment of spiritual consolation, as well as a feast celebrated in memory, or for the well-being of a deceased person, near his tomb, that was common among the Greeks, Romans and Jews, as well as among the first Christians, which is mentioned both in the Old as well as in the New Testament (Murphy, 2003).

The rite, however, also included the offering of food and/or liquids to the deceased, therefore said tombs were equipped to allow the passage of these offerings within them both during pre-Christian as well as the Christian era.

Although it has been recently proposed to recognize in the rite, according to a Christian perspective, both material as well as physical components, along with ethereal and spiritual ones (Aja Sanchez, 2015), there are documented open aversions to such rite by the Christian ecclesiastical hierarchies from IV to VI century A.D., as documented by Saint Paulinus of Nola, Saint Augustine, Saint Ambrose, and Saint Ennodio of Pavia (Miscione, n.d.), because the rite included the supply of wine and food to the deceased, and also because it often ended with feasts organized by profiteers.

For this reason, the Council of Carthage of 397 A.D. forbade the practices to bishops, also advising against it to the laity (Bisconti, 2011), and the councils of Tours, of 567, and Braga, of 572, persevered in the attempt of prohibit them entirely (Contu, n.d.). However this prohibition was not able to completely abolish the rites.

In fact, the archaeological findings have found trace of this rite in a Paleochristian necropolis situated in Poggiadro (Apulia, Italy), dated from V to X century A.D. (Solinas, 2015); in Cornus (Sardinia, Italy), dated from the IV to the VII century A.D. (Gasparri, 2006), with many others located at Sant’Imbenia, Santa Filitica, Olbia, Porto Torres, and in Cagliari, Villa Speciosa (Contu, n.d.), Aquileia and Friuli, dated back to the IV century A.D. (Great, 2001). There was also evidence of this worship dating back even to the Roman period, II-IV century A.D., near Gravina in Puglia (Schinco, 2010), and also in preceding periods, in a Peucetian necropolis, who is datable between the VII to the IV century B.C. (Peruzzi, 2016). A study of Sannazzaro (Contu, n.d), moreover, shows archaeological findings related to the rite of refrigerium, found in Timgad and Tebessa, in Algeria, Knossos, in the island of Crete, and in Phrygia (currently Turkey), and others were found in African, Iberian, Maltese and Croatian necropolises (Grande, 2001).

Christians inherited this rite from the pagan culture, and kept it for several centuries, by associating it with convivial banquets that were held during the period of mourning, in the seventh, ninth, 30th and 40th day after death (Contu, n.d.).

In Greece evidence of it was found in both the first Iron Age, during the XII century A.C., as well as in the archaic (VIII-VI century B.C.) and classical era, during the V-IV century B.C.; within the Greek culture, this rite was performed by leaching the liquids inside the tombs, through holes specifically crafted, and vessels exclusively used for this purpose, subsequently to the burial, in the third and ninth day after, and after a year from the departure of the deceased, as well as during the festivities dedicated to the dead, in regular and occasional visits made from relatives (Vlachou, 2012), and during the occurrences of death or of birth of the deceased (Garland, 1985). The supply of food to the dead was also practiced in ancient Egypt, however this offer consisted, unlike the Greek and Latin, in arranging solid foods and liquids inside spaces specially arranged in the funerary monument, before and after the burial: the ancient Egyptians, in fact, believed that the person continues to exist in spiritual form after death, and that could also die in this new form, without adequate nourishment (Leitz, n.d.).

Therefore, it can be concluded that this rite has shown an extraordinary capacity of permanence in time (XII century A.C., Greece, until the X century A.D., Poggiadro), and dissemination in space (Greece, Turkey, Africa, Spain, Italy, Croatia), even resisting to the declared opposition of the Catholic Church (Councils of Carthage, Tours and Braga) and the inevitable cultural differences which characterize the territories concerned by the rite. It must therefore postulate that, regardless of the religious beliefs that have characterized the populations concerned, this rite owes its diffusion and resilience in time and space to characteristics that have allowed a sensitive adaptation to the conditions that characterize the periods marked by mourning by the participants in the rite.



Figure 1. Example of tomb dated between the VII and the IV century B. C., equipped to “nourish the dead”, by means of channels and little holes dug into the rock, situated in the Peucetian necropolis situated in the rupestrial complex of “Eternal Father” (Padre Eterno) of Gravina in Puglia (BA)

Transversality of the rite

The sacralization of death is common to every human culture, and often expresses itself in the form of fears which may relate to the dying and death itself, physical integrity, or the fate of the body after death, the future of significant people, premature death, or indistinct phobic fear. These fears may organize into:

- 1) Intra - personal components, concerning the future of his own personal goals, of his own identity and his own body, in case of death;
- 2) Inter - Personal components, concerning the effects of his own death on other people;
- 3) Trans - Personal components, relating to beliefs about the existence of conditions of existence after the death and the modalities through which such existence takes place (Moore & Williamson, 2003).

The components related to the point 1) and 2) relate to still alive individuals, that is to activities and conduct as well as the awareness of having to die, that each individual has, regulating them also on the basis of the components referred to in point 3). Because the people concerned with the rite of the Refrigerium, as recipients or as performing the rite, all are gone, it is therefore not possible to analyze and interpret this rite on the basis of the reports of them.

For what concerns the point 3), the aversion shown by the Catholic Church concerning the rite of the Refrigerium, was consistently placed inside of the religious beliefs of Christians, whom do not recognize the bodies of the deceased the possibility to eat, as they're obviously dead, and earmark the resurrection of the flesh during the Last Judgment. The same concept of the *Resurrection of the flesh* was in fact discussed by theologians, during the IV and V centuries A.D., and this discussion was intended to define what “type of meat” would have been the subject of resurrection, proposing various conceptual shades having the common characteristic of being different from those constituting the body without faith, mortal, and without the transformation operated by taking flesh of the Body and Blood of Christ through the act of faith in the Eucharist (Lundhaug, 2017).

The adhesion to the rite by the Christians, therefore, should be treated as a persistence of pagan beliefs, although this classification could give rise to doubts, in view of the enormous extension of time that such persistence would have had, in spite of the overlapping of the historical events, the cultural changes and the dislike of the Councils.

Such persistence, moreover, would be all the more surprising in the light of the methods by which the pagan religiosity was adjusted: in fact, it, contrarily to Christianity, was not produced from Sacred Books, priestly caste or specialized clergy, within which truth was consolidated and deposited once for all, and which act as regulatory paradigm to spread uniformly over the whole population. For the former, instead, was sufficient to give credit to a vast repertoire of stories, often transmitted in oral form and with variations offering the possibility of varying interpretations, succeeding, in spite of everything, to create a sufficiently extended consensus on the beliefs relating to the gods, their role, nature and needs, and to the afterlife (Vernant, 1987/2008).

In pagan conception, ascribed to Homer, dating back to the IX-VIII century B.C., at the moment of death the soul of the deceased leaves the body, from the mouth or from an open wound of war. After this death, the

soul begins his journey to the Afterlife, while the body has no more importance because it is intended to decompose (Retief & Cilliers, 2006). In the subsequent Socratic conception, the substances of the body and soul are different: the first of impure and perishable nature, the second of pure and immortal one. The body is also a source of errors, therefore represents a weight for the soul, whose pure nature aspires to divinity (Plato, V-IV century B.C.).

In the Roman conception, the spirit of the dead remained in a semi-existence state, in the tomb or in its vicinity, in such a way to be able to receive the nourishment that to bear him still alive, in a manner similar to that of Egypt. However, the main method of treatment of the bodies of the dead was cremation, although at least one bone should be buried, in such a way to allow the soul of the dead to reach its fellows in the Afterlife. Then the Romans shared with the Greeks beliefs relating to immateriality of the souls of the dead, which do not possess the characteristics of tangibility similar to those of the living people. They also shared with the Greeks beliefs relating to the right of the dead to obtain proper funeral rites (Adams, 2007): in facts, numerous Greek archaeological and literary evidences attest the right of the deceased (and the obligation for the living connected to it at various ways) to take advantage of ritual lamentation and burial: in the absence of rituals performed according to coded rules, the soul of the deceased could not be accepted in the kingdom of the dead, then was condemned to wander without rest (Håland, 2010).

Such rituals were encoded in the form of law by Solon during the VI century B.C., and assimilated, substantially unchanged, in the Twelve Tables of Roman Law: each cadaver was to enjoy a proper burial, even if belonging to an enemy; the body had to be washed, perfumed, dressed (in red or white) and adorned by a crown, ribbons and flowers (rarely, jewelry), usually by female family members, of age over sixty years. Once prepared, the body of the deceased was placed on a bed made of wooden planks, covered with a cloth and positioned with the head resting on a cushion, and with the feet facing the door of the home. The body remained in this position for a day, during which were carried out the funeral lamentations. Since the death was considered to be infected, a large jar filled with water coming from elsewhere was positioned near the door so as to allow visitors to purify themselves once abandoned the home of the deceased. The body was usually led to the tomb before the dawn of the third day, covered by a cloth, except for the head, which remained discovery. The funeral procession had to avoid the main roads, with men in the head and women in queue, only if the latter were relatives of the dead and over the age of sixty years, while there were no age limits for males. During the funeral were not admitted lamentations, and it was possible that the same was accompanied by musicians. There were no priests. The Burial of the body (or of ashes, if the deceased had been cremated) was simple, and sometimes included burial of horses belonging to the deceased and even of his wife, in case he was a hero. The tomb was smeared with wheat, once closed, and this ceremony was repeated after three days, drinking wine and pouring libations to the gods. Terminated these rituals, the family of the deceased could return in the home of the dead, to celebrate and commemorate the deceased, wearing holidays clothes and crowns. It was believed that the spirit of the deceased was present (Retief & Cilliers, 2006).

The Romans, via Virgilius, inherited by the Greeks the topography of the netherworld, which has been described in the literature by texts of Hesiod, Homer, Pindar and Socrates, which also painted the passive role that the souls had to hold in this world: they had to pay the toll to Caron to cross the Acheron, and from there to rely, with the help of Hermes, to reach their destination, indicated by the judges Minos and Radamantis and on the basis of the attitude which they held in life. The souls that had held a aberrant conduct ended in the Tartar, those who had taken an exemplary behavior were in the Island of the Blest (Elisium), while the other ended in the Meadow of Asphodels, in which wandered without the ability to try sensations and think, floating in a life devoid of value; those who tried to escape ended savaged from Cerberus, the infernal dog. In this description of the afterlife, the most important divinity of the Afterlife, Hades and Persephone, carried not any role, being their regulatory function of the behavior of souls performed during the existence in life of the same (Wheatcroft, 2014). In these descriptions, finally, there is no interaction between the living and the dead: even the souls that, in Orphic Conception, had to avoid drinking the water of Lethe (forgetfulness) and wait to quench their thirst, although ardent thirst, with that of Mnemosyne (memory), could benefit from the aid of livings to satisfy their need, since it could only be satisfied by the divinities of the Afterlife (Bernabé & Jiménez San Cristobal, 2008).

The Greeks and Romans, however, share the belief of a periodic return of the souls of the dead in the world of the living, and dedicated to this belief special rituals (included the nourishment of the dead), performed during the *Anthesteria*, for the Greeks, and, for the Romans, during the *Parentalia* and *Rosalia* (Hope, 2017). The ritual of the nourishment of the dead during the *Anthesteria*, however, was different from that accorded to family members, during the funeral and the occurrences associated therewith, such as *Genesis*, which was held in September-October, during which the children visited the tombs of the fathers, honoring them with offers: in fact, the Greeks believed that during the *Anthesteria*, which was held in February-March, the spirits

of the afterlife where mixed to the world of the livings, polluting it with their presence, then the livings left a specific food for the spirits, which wandered for various reasons in the world of the livings, for placate them and prevent them self from causing harm. This food was composed of a soup of seeds called *Panspermia*, and was different from that usually offered to the tombs of members of the family: it was composed of a mixture of milk, honey and wine, sometimes accompanied by cakes of honey (Fabiano, 2012). The Romans, instead, during the days of August 24, October 5 and November 5, opened the passage of the *Mundus*, a pit constructed on two plans, of which the upper one dedicated to Cerere, goddess of cereals, and the lower one consecrated to the Underworld (Frighi, 2001). This return, in every case, excluded the communication between living and dead, that could be realized only through the execution of precise rituals, to be implemented in places specially designed for this purpose (usually caves), and with the help and instructions of witches, priestesses or other elicitors of spirits for prophetic purposes (Ogden, 2001): prototype of such rituals is one performed by Ulysses in the *Odyssey*, behind the instructions provided by the sorceress Circe. In fact, after a long journey that led him at the forest of Persephone, in the *Odyssey* Ulysses sacrificed a ram and a black sheep, a heifer, flour, honey, wine and water to allow the soul of Tiresias, a deceased wise-man, to acquire the necessary strength to speak; the blood of animals was slid, by Ulysses, in a pit, preliminarily dug, from which the souls of the deceased could drink, while the other offers were scattered all around (Homer, IX-VIII century A. C.).

Therefore, Trans-personal beliefs, relating both to the Christian religion and that Greek-Roman pagan, do not allow to explain the rite of *refrigerium*.

There is, however, a further distinction inherent to the cult of the dead, that could allow different attempts of interpretation: it has been proposed for the different funerary practices of the ancient Greeks, through which they adhered to beliefs relating to heroes, ancestors and simple family and friends. The adhesion to the cult of the Hero was expressed through rituals performed at specific locations, and included processions, sacrifices, races, and often the construction of memorials. The Hero, deceased and adored, was a human, sometimes related with the Gods, who was exemplary for its behavior and for some of its actions, which had been positive and recognized implications for people adhering the cult, which often felt to be descended from this deified figure, who was worshipped for centuries. Another form of worship related to the descent was reserved to the ancestors, at a funerary monument of triangular shape called *tritopatreion*, used to collect the remains of three generations of deceased: the great grandfather, the grandfather and the father, whose worship was limited to three generations. The latter type of worship, unlike the previous, had not the form of religious worship and is expressed through the rituals described previously, carried out for a period of time much more limited, by relatives or friends of the deceased, and with a certain irregularities which involved its disappearance, after a certain period (Antonaccio, 1993). It therefore coincided with the period and the work of mourning, while the two formers were independent from it. In addition, as detected by Quinn (2011), cults of Heroes and of ancestors were used for political purposes and to significantly contribute to build the sense of belonging to the Community necessary to support the functioning of the city-state. Therefore such use was impossible for the third type of worship, being the same very limited in time and space. However, it may be stated that the three types of worship were characterized by different levels of gratitude by people toward the deceased, the first two in the form of *existential debt* toward the hero and for his enterprises, realized with evident and lasting benefits for people belonging to the community of practitioners, and toward the ancestors, for the availability of goods, family ties and belonging to a extended parental network by the practitioners, numerically more limited than that of the entire community. The third form of gratitude, belonging to family members and friends of the deceased toward the same, contained both affective components as well as existential, then could assume very marked emotional connotations, linked to loss and capable of changes in time, unlike those existential, that, similarly to the other two shapes, could assume relatively stable characteristics, being trans-generational. These affective components, however, were destined to disappear with the death of the person who had suffered the loss, unlike the existential other two, which could remain in the Community or in the extended family. These three forms of gratitude, furthermore, could have obvious repercussions on plans both intra-personal as well as inter-personal one, regardless of any established connections with hypothetical trans-personal beliefs inherent to the fate of the hero, of the ancestors of the relative or friend, and practitioners the rites after death.

The intra-personal and inter-personal meaning of the loss

Regardless of concepts relating to life and death, and to the beliefs that define the transition between the one and the other condition, people who suffer a loss experience the same emotions and face a similar process to elaborate and overcome them: pain, affliction and worry due to loss, life experiences subsequent to such loss

or from this packed, culturally accepted modalities to express these emotions and process the loss (Gire, 2014). In addition, every society develops beliefs, practices and rituals aimed to define the boundaries between life and death, the emergence and disappearance of individual identity, mode of reorganization of the bonds, roles and functions of the people, in the occasion of a birth or death. Such beliefs, practices and rituals, vary in function of the structural and organizational characteristics of the societies, their economic production modalities, as well as the availability of scientific knowledge, health care and economic availability, which significantly affect the definition of the parameters used to cure diseases and to diagnose the death, and symbolize the same within a consistent system of beliefs (Kaufman & Lynn, 2005). The anthropological approach has, in fact, revealed as the presence of death in the life of social groups has inspired the construction of religious conceptions having characteristics and content consistent with the nature of social and economic relations that the same groups construct with the environments and the complexity of the relationships and of the bonds that various members of the group dwell between them. According to this approach, then, the succession of death to the life of a person may be parallel with the agricultural seasonal cycles, then produce rituals connected to fertility, while the complexity of the social structure of the group may lead to diversified rituals, depending on the role and the social function that the deceased person entertained within his group, resulting in the execution of rites more or less elaborate, depending on the characteristics of the role of the deceased and the social structure within which the same operated, and the need to replace the function of the deceased person with roles and functions assumed by itself in the role of ancestor, taken with death, as well as the roles of those people living within the reference group. In the same way, the funerary rituals provide to individuals the collective mode through which elaborate the pain given by the loss of the deceased person, as well as to build conducts of life and social relations congruent with such loss, according to criteria that are considered valid and accepted by the group membership (Palgi & Abramovitch, 1984).

According to a point of view more closely intra- personal and inter- personal, the term “*bereavement*” is used to denote the loss of a person, for abandonment or death, while the term “*grief*” to denote the reaction to this loss. The term “*mourning*”, instead, is used to denote the expression of the work of processing of such loss within specific cultural connotations that are variable from one context to another. The “*complicated grief*” concern a syndrome of mourning prolonged and intense, with negative consequences on health, work and social functioning of those who have suffered loss, in the absence of which the mourning is considered normal, or without complications.

The possibility that there will be one or the other of the conditions will depend on many factors such as the characteristics of the personality of those who have suffered loss, his style of attachment, age and health conditions, cultural identity and spirituality, the number of losses, personal resources, social support and quality of relationships with people who are lost. These factors also affect the characteristics of resolution of mourning, which may include the loss of significance of the lost person in the life of those who have suffered loss, or with the maintenance of bonds and significant representations between the person who has suffered the loss and the memories of the disappearance, with or without pathological connotations (Zisook & Shear, 2009). The loss of a significant person is in fact sometimes associated with the onset or worsening of medical or psychiatric disorders such as cardiovascular disorders, depressive or manic episodes, post-traumatic stress disorders, and substance abuse (Zisook et al, 2014).

In some cases, however, the traumatic loss of a significant person can lead, rather than to a complicated mourning, to positive transformations consisting in a huge improvement of both the person who suffered the loss, as well the Community within which the same is inserted: the resilience, compassion, gratitude, the possession of strong ideals and the previous experience of overcoming difficulties, the presence of friends and social media, as well as the permanence of a bond with the lost person, constitute the typical profile of such cases. The acceptance of the tragedy, the search for a meaning and the recruitment of decisions aimed at overcoming it, represent the process which allows this transformation (Parapully, Rosebaum, van den Daele, & Nzewi, 2002).

The absence of the Complicated Grief symptomatology, also in occasion of traumatic losses, was examined according to a perspective that assess traits of character and styles of coping, since not all people exposed to traumatic events, whether or not related to a loss, develop a Post Traumatic Stress Disorder or a Complicated Grief. The difference is given by the possession of *resilience*, a psychological quality that expresses itself in a better ability to cope and overcome stressful situations, which can compromise the usual modes of behavior and self-regulation used by people. This quality is expressed in the form of: 1) *hardiness*, i.e. the tendency to pursue objectives of significant life, with the conviction of being able to achieve them influencing the context of achievement and determining the outcome, as well as to be able to grow and improve in good or bad situations; 2) *repression of negative emotions*, consisting in the avoidance of the same through dissociation of the behavior, that aid to support the adaptation to difficult situations, although it may have

negative consequences on health in the long term; 3) *expression of laughter and positive emotions* during the coping of adverse situations, in order to reduce stress and negative emotions associated with them, thereby helping to develop and maintain the contact and the support of the people with whom they interact (Bonanno, 2004). Finally, both philosophical as well as psychoanalytic approaches have brought back the creativity, expressed both through the production of objects that by transforming itself in the work of elaborate the loss, which must therefore be recognized as an event destabilizing the network of relationships and meanings that constitute the structure of personal identity, and the mourning as an attempt made by the person who suffered the loss to overcome the same, building a new network of meanings, of themselves and of the world (Brennan, 2015).

Mourning

In February 45 A.D., Tullia, daughter of Cicero, died. Cicero was very attached to his daughter, which had also given him a nephew, and left traces of his suffering in many letters that he wrote to his friends, sharing with them his suffering. From these letters can be extracted the strategies used by Cicero to overcome the mourning, many of which were certainly commonly used also by his fellow citizens. However, the bond with his daughter was very strong, to the point of push Cicero to withdraw from its role and leave from work, despite the fact that the philosophies and the dominant moral of the era, such as the Stoicism and Epicureism, as well as the ideals of behavioral recognized as valid for the men of his time, prescribed removal and control of passions, as well as to continue to carry out daily duties, even in the event of difficulty and emotional fragility due to mourning.

In his Letters, Cicero informed friends to have discharged rituals provided for the funeral ceremony; to have found solace in philosophy and religion; to recognize the usefulness of continue to fulfill his duties for distraction, although he would admit to not be able to do it; to find solace in the support of friends and family, even though it had declared that better stay alone and avoid the company of his young wife because she did not share his suffering of the soul; to have found solace in study and in writing, and finally decided to erect a sort of commemorative place to dedicate to his daughter who died (Hope, 2017).

Despite the inevitable differences in cultural evaluating parameters of the meaning to be given to the death of relatives and prescriptive rituals to be carried out during mourning, the strategies used by Cicero does not seem to be so different from those that might be used in present epochs and places: rituals, religious and philosophical beliefs, to maintain the usual levels of life and relationships, friendship and social support, effort of assimilation and signification of the suffered loss, memory of the deceased. What seems to change significantly, is the availability of services and interventions designed to support mourning people who have suffered the loss of a significant person.

Various revisions of the literature on interventions on mourning reported, until 2003, effects rather low, which could have been determined by the methodological weaknesses of various type, as well as from the tendency in many people to overcome the mourning without any aid, although it was also noted that the best results were obtained on motivated people to ask for help (Jordan & Neimer, 2003).

A meta - analysis subsequently conducted found that these interventions produce low effects, which tend to disappear in the follow-up; however, the people who demonstrated serious difficulties of adaptation, or who were recruited at their request or behind clinical indications, exhibited positive results both at the end of treatment as well as in the follow-up (people with serious difficulties of adaptation), or at the end of treatment (people who had requested the treatment, or reported from clinical): that is to say that the need for aid, as well as the motivation to overcome grief, positively affected the results, regardless of the models to be used, which included psychotherapy and counseling, groups of professional organized support, interventions on the crisis, task groups of socialization, groups of scripture, and other (Currier, Neimeyer, & Berman, 2008). A meta-analysis conducted on studies on children and adolescents has detected the same trend, with the best results obtained on beneficiaries bearers of clear symptoms, compared to those who were without them (Rosner, Kruse, & Hagl, 2010).

Finally, a further meta-analysis conducted on studies carried out in favor of people that had a syndrome of Complicated Grief (combination between stress by separation and cognitive, emotional and behavioral symptoms, that appeared after the death of a beloved person and persist for at least six months, compromising the social and working life, as well as other important areas of operation of the mourning person, with worsening of corporeal and psychic health, reduction of quality of life, the consumption of drugs and suicidal risk), has found that the remedies aimed at improving the symptomatology were effective, unlike those designed to prevent its onset (Wittouck, Van Autreve, De Jaegere, Potzky, & Heerringen, 2011): A result in line with that expected from the theory of object relations, according to which the loss of a dear

person entails the disappearance of a focal point for the organization of mental working arrangements of the person who has suffered it, since the death person represented an object invested with expectations, wishes and affections, which remain devoid of purpose following the loss. Since the representations of the missing person remain in memory, continuing to exercise their activation function on Self-Functioning Schemates, grief may not conclude with the noting of loss, although this act is a necessary condition, in so far as it must necessarily comprise the redefinition of the representations of the lost person, which could lead to a deactivation of the operating schemates that they had their own *raison d'être* when the missing person was still alive. It must therefore follow a modification of the Self, which must make its functioning autonomous by the representations of the lost object, although it can preserve good memories of the latter, also capable of activating pleasant emotions (Rubin, 1984).

The psychodynamic approach to mourning

The models mainly used in the literature to interpret the elaboration of grief, and possibly cure its pathological aspects, are the psychoanalytical ones, which interpret mourning as a mode of redefining the relationship with the lost object, and those relating to the theory of the bonds of attachment, which sees this work as a process of destruction and subsequent reconstruction of the operating models of self and of the world constructed on the basis of the model of relationship with the object lost (Middleton, Beverly, Martinek, & Misso, 1993). These models have associated mourning with the work that infants do, during the archaic phases of psychological development.

S. Freud

According to the Freudian model, the normal mourning reveals himself through the deep and painful insulation of the person who has suffered the loss, slaughter, loss of the ability to adopt new objects of love, inhibition of activities and abandonment of those not connected with the lost object, loss of interest toward things not connected with the same, while the overcoming of mourning consists in the gradual libidinal disinvestment toward the lost object associated with a gradual investment on new objects. This symptomatology resembles that of melancholy, from which it differs for the absence of negative visions of themselves and of the world, for the presence of low self-esteem, despair and suicidal fantasies and meeting with the dead person, blaming, rumination, anxiety and insomnia, depressed mood. This difference is due to the fact that the melancholic patient identifies himself with the lost object, therefore the loss of the object also entails a loss of self (Freud, 1917/1992a). In the same essay the author describes the identification as the preliminary shape of choice of the object through which the person wants to incorporate within himself the object devouring it, in accordance with the oral phase of development in which it is located. The concept of identification was illustrated by S. Freud in various works (Freud, 1905/1992b, 1921/1992c, 1913/1992d, 1915/1992e), emphasizing the bond with the incorporation. In another work, the identification is presented as the process through which the Es turns in the Ego and Super-Ego, into its conscious and unconscious components, implementing also control functions on the reality, assumed by the Ego, definition of the ideal aims, assumed by the Ideal of the Ego, and imposition of rules and restrictions, imposed by Super-Ego: The dynamics of the formation of the Ideal of the Ego and Super-Ego, in particular, leads to the overcoming of the Oedipal phase through interiorization of the amorous and aggressive instincts felt toward both parents, through Oedipic positive and negative formations, involving the identification of the child with the parents of both sexes, and retaliation toward himself of the aggressiveness proven toward the parent of the same sex (positive Oedipic complex) or of the opposite sex (negative Oedipic complex), through the transformation of such aggressiveness in Super-Ego imposition. At the conclusion of these his latest reflections on the identifications, S. Freud pointed out that in the melancholy the Ego of the patient feels hated by Super-Ego, instead of being loved, indicating, then, a disturbance in the relations between the Es, Ego and Super-Ego (Freud, 1923/1976).

Subsequent developments

Subsequent developments in the context of the psychoanalytical theory have stated that the representations of the objects are deposited in mind in such a manner to alter people and structuring personality, rather than in the form of perceptions, images or concepts. Within this conceptual framework, the term "*incorporation*" is

used to designate the imagination to swallow the whole object; “*introjection*” designates the believing to place the embodied object in an internal space, inside which it is possible to establish with it a virtual dialog, in such a manner that it can become a source of advice, alert, criticism, admiration; while “*identification*” designates the change of the person in the direction of the similarity with the embodied object, which is not separated from the person as “*another inside*”, becoming the object of identifying a component of the person that is identified with it, as proposed by S. Freud in “*The Ego and the Es*” (1923/1976). The process of identification involves the conscious and unconscious imitation of procedures and behavior patterns similar to those of another, or the perception of another as similar to himself, and can therefore also be temporary, unlike the identifications based on the incorporation, which become a constitutive feature of personality (Olds, 2006).

The identifications based on the incorporation, unlike those transitional and of introjections, cannot therefore easily be abandoned, being a constitutive feature of the same personality. In fact, rather than a gradual disinvestment of libido from the missing person, as well as subsequent investments on other people, as proposed by the psychoanalytical classic model, the models inspired by the theory of object relations, starting from M. Klein and J. Bowlby, say that the work of mourning can last for the whole life, although without to be pathological, consisting in changes in the representations of the self and of the object, as well as the relationship between the two, since it is possible to resolve the mourning in the permanence of these representations in the inner world of the person undergoing the loss, without jeopardizing his functioning. In fact, studies in adults or children who had suffered a significant loss have detected such transformations and persistence, detectable by internal dialogs with the deceased, requests for his views or support, his recruitment as a model to deal with new situations. Within this theoretical frame, therefore, the pathological mourning can be diagnosed when the memories of the lost object interfere with everyday life or remain inaccessible; when the representations of the deceased do not include the positive and negative aspects; when the memories of the deceased are intrusive, and escape to the voluntary control of the person who has suffered the loss, or when the same are not subject to change. In fact, as well as change the situations of life and the tasks that the person is called to fulfill, so must change the internalized representations of self and of the object, which could represent an obstacle to the processes of adaptation to the changes, if they were not also modifiable (Baker, 2001).

M. Klein

The Kleinian proposal develops the Freudian one, i.e. that the grief consists in a test of reality to which the Ego shall submit all the memories and hopes related to the missing person, deciding, at the conclusion of this work, not to share the end of the lost object, detaching from it, pushed by its own narcissistic motivations. According to Klein, this process takes place using the same mode of processing that characterizes the test of reality and the construction of the internal world that the baby uses when weaning: this process appears, to the perception of the baby, characterized by greed and sadism through which he attaches to the breast during lactation, and is also present in the fantasies and in destructive impulses that characterize, later, the Oedipal phase and the relations between brothers and sisters. Common to these processes is the splitted internalization of such objects, sectioned in good and bad parts, that is source of security, love, pleasure and care, or goal of destructive impulses shake in response to frustrating aspects of objects, of which therefore, the Ego fear the loss or retaliation. The processing of this *internal world* occurs during the *depressive phase*, during which the infant redefines its inner world, constituted as described, by redefining its relationship with the real mother (or with the other members of the family, during Oedipal phase), or by subjecting his persecutory fantasies to a test of reality, being these fantasies fruit of the projection of its destructive impulses, and accessing to sentiments of gratitude, trust and repentance toward external real objects. Therefore during grief, as well as during the depressive phase, the Ego, in addition to redefine the presence of the external object, must re-establish the presence of the inner good object, who he fears have lost with the death of the person. Within this proposal, then, the difference between the normal and pathological mourning is determined by the vicissitudes which the person, from infant, lived during the construction phase of his internal world (Klein, 1940).

W. R. Bion

The Bionian proposal developed on the basis of the Kleinian one, and postulates that the aggressiveness inherent in the sadism of the infant is manifested in the presence of a poor capacity to tolerate frustration

arising from to see not satisfied his need/desire of breast: when he seeks the breast and this does not appear immediately to fulfill his need, the baby conceives this absence as a *bad breast*, that becomes the object of dreamed aggressions; if the ability to tolerate frustration related to this lack is good, the baby manages to conceive the absence as a *non-breast*, and in this case a thought is born; otherwise the baby, being the breast a single object, is forced to split the same and to split himself in order to be able to defend the *good breast* by its own attacks, by projecting the *bad breast*, together with his own aggressiveness, outside. In optimal conditions the mother contains the frustrations of the baby and returns, mitigated, the persecutory fantasies to the baby, who can re-introject them and recompose the integrity of breast and, together, his own one. In this case the baby, recognizing the unity of the breast and, together, its aggressive components, accesses to the *depressive position*; otherwise he remains in the *paranoid position*, that is characterized by an inability to integrate the cracked and projected parts of the self and recognize the entire object, the breast (or any other object), and maintain with it a healthy relationship, characterized by gratitude, from convivial exchanges, by trust, and by the recognition of guilt. The paranoid and depressive position can affect also healthy people for life, and the psychotic condition is defined, according to this model, by dynamic of splitting and projection which may originate in any context in which there is a desire or a need and a corresponding lack of capacity to tolerate frustration, then can affect any component of the personality, not necessarily aggressive, which has not been the subject of rêverie, i.e. acceptance, containment and restoration. This means that the healthy or pathological aspects of personality depend both on the ability of the person to tolerate frustration, as well on the capacity of significant objects (mother, father, brothers, grandparents, etc) to accept the needs/desires that the person expresses, holding and adequately restoring them (Bion, 1967/1970, 1962/1972).

J. Kristeva

In the structuralist model of psychoanalysis proposed by Kristeva, the infant becomes inevitably sad before speaking the first words, which reveal theme self as a medium to try to rebuild the separation from his mother and from other objects of love, toward which the infant has assumed the awareness to be separated. This attempt develops before using the imagination, and subsequently through the words, therefore every creative activity presents itself as intrinsically melancholic because it shows both aspects related to the experienced loss of the object, that a modification of the significant bonds, since these are proving inadequate to well activate the reward system operating within the object relationship. The lack of tolerance for the loss of the object, together with the failure of the available significant chain, may involve the development of aggressiveness toward the object, which in turn can be re-introjected, aligning toward the same baby, who fears the loss of the object. To a more archaic evolutionary level, the loss affects the *Thing*, rather than the *Object*, since at the narcissistic evolutionary stage, the separation between subject and object is not yet present, therefore the failure of the significant chain manifests itself in the most dramatic fashion, wherein the a-symbolic communication prevails, with a subjectivity that manifests itself through verbal intonation, rather than use of signifiers, postures, body movements and psychosomatic symptoms. For women, the process of drawing up a significant chain capable of remedying the separation and the loss of the primary object is heightened by the fact that the women, beyond that to separate themselves, must also identify with the maternal figure, then add to the intellectual, sensory and speculative work arising from having to locate themselves starting from the invisibility of their sexual organ, the work arising from to aggregate, in the process of identification, the construction of an imaginary space useful for approaching a sexual object different from that of the maternal one. These different dynamics are proposed in mourning, which anthropology has systematically detected gender differences within the various cultures.

The processing of the grief can become pathological when the work of symbolization, that originates from the refusal of the perception of the loss of the object to which is added the negation of the same, expressed through the significant chain that is put in place to regain the lost object, not develops itself because the refusal operate at an intra-psychical level, rejecting the signifiers in such a way as to prevent the onset of symbolic function needed to process and overcome the loss (Kristeva, 1989/1992).

H. Kohut

The proposal of Kohut relates to the examination of the object relationships that develop even before the acquisition of the language, i.e. in narcissistic stage, during which the baby compensates the occasional and inevitable imperfections of maternal care both establishing a magnificent and exhibizionistic image of

himself, in which it is deposited the previous perfection of the maternal care (*Grandiose Self*), as well as transferring such previous perfection in an admired and omnipotent *Self-Object* (*Idealized Parental Imago*). This expedient allows the infant to try gratification both to be admired, that admiring idealized parents, and try, when he becomes an adult, the satisfaction of himself, of his personal and social achievements and gratification, that derives from these activities. In fact, notwithstanding severe traumatic circumstances arising from inadequate empathetic responsivity of the parental figures in modulating the provided responses to the needs expressed by the baby with the limited non-verbal expression of his own needs, emotions and feelings, *Grandiose Self* and *Idealized Parental Imago* are gradually attenuated and interiorized in personality, respectively as components of the Ego needed to support the ambitions and the pursuit of syntonic objectives, or as idealized components of the Super-Ego, necessary to offer guidance and direction to the activities undertaken by the Ego: this process takes place in an effective manner if the inevitable and occasional failure of empathy of figures of care occur piecemeal and in a modality appropriate to the developmental phase of the baby, allowing the same to tolerate such imperfections since the functions previously assigned to the *Self-Object* are assumed by the internal structure through processes of *Transmuting Interiorization*. Otherwise, *Grandiose Self* and *Idealized Parental Imago* remain in their archaic form, continuing to press the affected person with their unrealistic pretensions, which are expressed in the form of great expectations of admiration and omnipotent care toward the significant people with which it interacts (Kohut, 1971/1977, 1977/1980). In such cases, suffering people become excessively depending of others, since their internal world lacks an adequate conjoint *Self-Object* representation that replaces the figure of external care and performs functions of self-regulation, therefore the removal or loss of *Self-Object*, for these people, causes both the fragmentation of itself as well as the breakage of the physiological homeostasis, because the lack of an adequate internal representation that acts as a regulatory instrument, involves the damage of the biological mechanisms for adjustment and then the emergence of psychosomatic disorders, the occurrence of diseases or the worsening of pre-existing diseases (Taylor, 1987/1993). This model, therefore, explains the emergence or escalation of physical and psychosomatic pathologies in complicated grief. The classic psychoanalytical model, instead, had not shown itself able to provide an effective response to these disorders, and was gradually replaced by models inspired to the object relationships and the autoregulation theory (Taylor, 1992).

J. Bowlby

In the model proposed by Bowlby, in the human species chances of survival depend primarily from interpersonal relationships emotionally characterized, which are structured especially in the first years of life, during which the child depends entirely by adults for the fulfilment of any need or desire. The survival of the child is then adjusted by the attitude of the adults. Through structured relations with the same (especially the main figures of care), the child develops representations of itself and of the other which form the foundations of what will be its identity as an adult. Above all, these representations include the meaning of how much the child has been accepted and evaluated in the eyes of the adult, from whose behavior, in fact, depends its present and future. They are also characterized by content (knowledge of what happens, when it happens and with whom), from suffering (happiness, fear, anger) and processes (type of information to expect, rules of interpretation of the world, kind of information to remember) inherent to primary interpersonal relationships, through which form patterns, strongly characterized by internal dynamics, motivations and suffering, through which to build their relationship with the world in the course of the years.

Although these *Operational Models of Self and of the World* can change over time, and may be different in relation to different roles and relationships that people structure with different persons and social contexts, tend to remain stable, and represent the instrument through which are built strategies to achieve their relational goals (to acquire the sense of interpersonal security, to seek intimacy and privileged relations, to maintain independence, to protect identity), the modalities of emotional reaction to be used in different contexts, and the mode of concomitant emotional adjustment. The *Internal Operating Models* begin to develop even before the appearance of language in a context of multisensory communication consisting of odors, manipulation and body movements, tone, sensitivity and vocalizations between baby and figure of care. These models are developed on a biological substrate and are also acquired regardless of conscious awareness (Bowlby, 1979/1982).

In fact, infants show to interact across modes that can be experimentally classified, observed and evaluated, already from the age of 4 months, determined by the expectation of:

- 1) to alter a state of excitation through interaction with the partner

- 2) to classify and be classified as a function of the affective states, experienced through the facial expressions, in such a way as to synchronize the behavior as a function of the affective states;
- 3) to destroy and/or to repair discrepancies between experienced behaviors and affective states, consequent to the relational exchanges (via vocalizations and glances, postures, approaching/moving away of the face from the body)
- 4) to dis-regulate and make discordant behaviors and affective states, without repair
- 5) to coordinate interactions with the partner, so that both the baby as well the partners can interact by coordinating behavior and affective states to low, medium or high levels.

These expectations are reciprocal, between the baby and the care-giver, and are aimed to build a model of adjustment that remains stable over time.

Reciprocity implies that also the care-giver develop a model for specific adjustment for the baby, however this relationship of reciprocity cannot be equally distributed, since the position of total dependence of the infant from the care-giver, as well as the insertion of the latter within a social context that requires the performance of various functions and maintenance of different roles and responsibilities, assigns to the care-giver a position of greater power and responsibility. This is therefore a relationship of reciprocity unbalanced because the care-giver possesses the ability to interact with the environment as a function of the survival of the baby, unlike the latter (Beebe, Lachmann, Markese, & Bahrnick, 2012).

This dependence of the Internal Operating Models by the figure of attachment, upon which depends the organization of the modes of perception, representation, emotional response and behavior, explains the reactions of the infant to the loss of the figure of attachment, which is the same also in case of mourning, and that is similar also for adults:

- a) thought and behavior still facing the lost object;
- b) hostility toward anyone directed;
- c) request for aid;
- d) despair, withdrawal, regression and disorganization;
- e) behavior reorganization as a function of the construction of relationships with new objects (Bowlby, 1960).

Subsequent developments, specifically dedicated to the overcoming of mourning, have proposed that the same takes place through two alternated and oscillating processes, which one faced to the processing of the loss of the person, including the effort to place the deceased in a world devoid of his presence, and the other faced to cope the consequences of the loss, i.e. to the redefinition of the role and the acquisition of the skills needed to fill the gap left by the missing person. The *styles of attachment* characterizing the person who has suffered the loss influence the ways in which these processes are divided. People with *secure attachment* have positive representations of itself and of the object, then process the mourning in the normal manner, separating themselves gradually from the lost object: they are autonomous and quickly learned the new skills needed to fill the gap left by the missing person, and also find comfort in other relationships. People with *preoccupied attachment* have a negative model of itself alongside a positive model of the other: then exceed, in the process of elaboration of the loss, in obsessive ruminations and concerns for the deceased; they also show a low oscillation between the two processes, which results in low capacity to deal with the consequences of the loss, learning new skills.

People with *avoidant attachment* have a positive model of itself, associated with a negative model of the other, then show few signs of processing of the loss, and many of coping its consequences, acquiring new skills without showing, at times, signs of suffering, inhibiting or delaying their processing.

Finally, people with *disorganized attachment* have negative models of both itself as well as the other, therefore have a general disorder of the mourning, being incapable of reacting consistently both in the loss of the person that in coping its consequences: processing of pain remains unresolved, without being able to be expressed in a sufficiently articulated and consistent manner (Stroebe, Schut, & W. Stroebe, 2005).

Psychoanalysis of “Refrigerium”

Models briefly exposed have described the process of development of the Ego, ideal of Ego and Super-Ego (S. Freud), Internal World (M. Klein), Thought (W. R. Bion), Language (J. Kristeva), Regulatory Representations of the Self-Esteem and Ideals (H. Kohut), Models of Self and of the World (J. Bowlby) as a psychic work aimed at bridging, in the baby or in the infant, the *inner absence* of structures, processes or mental representations, the absence of which, through different forms of relationship with an object, ends up being balanced by a *inner presence*: In Freud, the external object disappears with the incorporation, and is internally present with the identification; in Klein, the object disappears with the incorporation and is

repositioned in the internal world; in Bion, the absence of the breast is compensated for by the birth of thought; in Kristeva, absence due to separation is surmounted through the language; in Kohut, loss of narcissistic perfection destroyed by the imperfections of the object is restored in the representations of the Grandiose Self and of the Idealized Parental Imago, and re-introjected through Transmuting Interiorization; in Bowlby, the loss of the external object is overtaken through the destruction of the bond of attachment and subsequent reorganization of the Model of Self and of the World.

In a similar way, the process of mourning reproduces the same dynamics, with the substantial difference that the absence of outer object is effective and final, rather than illusory or temporary.

In a singular way, the rite of Refrigerium relates to the effective and final absence of the deceased and the presence of the person who performs the rite, and to a dynamic, that of nourish, that characterizes predominantly periods of breastfeeding, narcissistic stage and childhood, during which is dominant both the need to be nourished as well the relationship of dependency toward adults who nourish, by the newborn infant and child.

However, applying the usual models of psychoanalytic analysis and intervention to this rite proves itself both to be impossible, because there are no people who perform the ritual of refrigerium to subdue to psychoanalysis, as well as unproductive, because to apply constructs of psychopathology usable within the setting of care, can be misleading in the same manner as already happened in the attempt to interpret the ancient myths according with such constructs: in doing so, in fact, we may end up to interpret any element of the narratives or representations as symptomatic expressions of conflict (Sels, 2011), confusing the intra-personal and inter-personal planes, within which are manifested the various symptomatologies, with that of trans-personal plane, within which take shape and are manifested beliefs, mythologies and collective rites.

The Matte Blanco's proposal, to consider every product of the mental activity as the resultant of the various forms of integration between *Ordinary Logic* and *Emotional Logic*, being the former expression of the ordinary logical principles, and the latter expression of the *Principles of Symmetry and Generalisation*, is able to decode the expressions of the *Unconscious System*, without necessarily bring them back to the underlying psychopathology: in this way the emotionality is regarded as an innate component, required from psychic life as a source of knowledge and motivation to the action. The Principle of Symmetry enables decoding of such expressions as "[...] The Unconscious System deals the inverse relationship of any relation as if it was identical to the proper. In other words, deals the asymmetrical relations as if they were symmetric", while the Principle of Generalization permits it because:

[...] The Unconscious System deals one individual thing (person, object, concept) as if it was a state or an element of a set or a class that contains other states; deals this class as a subclass of a more general class and this more general class as a subclass or a subset of a class still more general and so on (at infinity). [...] In the choice of class and classes always more extensive, the Unconscious System prefers those propositional functions that in one aspect express a general growing and in other retain some special characteristics of the individual thing from which are emanated (Matte Blanco, 1975/1981, pp. 43-44).

The act of nourishing, therefore, is identical, in accordance with the principle of symmetry, to be nourished, and vice versa, therefore the infant who is physically nourished, nourishes emotionally the care-giver, and, vice versa, the care-giver that nourishes materially, is nourished emotionally by the infant. Said in other words, in accordance with the language closer to ordinary experience, rather than the psychoanalytic one, occurs a *empathetic decoding*, by both members being in relation, of the emotional state of the other.

In the case of nutrition, the emotional decoding operates by the infant, of the act of feeding by the care-giver, becomes, following some repetition, psychic structure, that is expressed in general, through the supply of food to the care-giver, from part of the infant. At this point, occurred an incorporation of an identification, which has thus given rise to a psychic structure, which allows to compensate for the absence of a care-giver with an internal presence, who is made up from the psychic structure that is formed by incorporation of identification.

According to the Principle of Generalization, every act that containing the propositional function to give something to someone who digest it, is equivalent to the function of feeding/be nourished, such as the function of giving/receive rules of behavior, formed inside of educational processes of the Infant, or the function of giving/receive teachings, formed inside of learning processes. These last two processes, said in other words, are treated by the Unconscious System, as metaphors of the function of feeding-be nourished, which is fundamental to all animal species.

For what concerns the Human Species, the function of to feed/be nourished is able to saturate an infinite range of situations in which there is some kind of internal modification by someone, on the basis of elements or templates provided by someone (or something) else. A situation that is implicit in any long duration

relationship, since, in principle, empathetic acts, on which is based the identification, are regulators of each communication between people.

This implies that, unlike the act of nourishing/be feed between living people, the person who nourishes through the rite of Refrigeria, is nourished by an absence, rather than by a presence, then incorporates, for identification, the absence of the deceased, rather than its presence. By incorporating an absence, the person who nourishes through the rite of Refrigeria acquires a free mental space, that can be positioned inside the one occupied by the relation and by the representations related to the deceased person, which can be used for other activities independent by the latter, and, in the limit, even to resolve unresolved problems related to the deceased person. The great persistence over time and diffusion in the space of this rite would be, on the basis of the present analysis, is due to its effectiveness in facilitating the work of mourning, as perceived in a predominantly emotional mode, i.e. through the predominant activity of the Unconscious System.

Conclusions

The rite of the Refrigeria is not the only ancient rite to be survived for centuries: even the rite of so-called *Mysteries of Eleusis* did, and there are also credited historical testimonies of its effectiveness to shape significant changes in those who took part in it (Scarnera, 2011).

Both rites, as well as all the other rites to them contemporaries, were performed within a cultural context in which the written language was less diffused and used, with respect to the present era, therefore the adjustment of human relations was based mainly on interpersonal relationships, rather than on learning achieved through reading. Then the symmetrical understanding, i.e. predominantly empathetic and emotional, had a weight greater than the asymmetric one, i.e. obtained through the written language and the Ordinary Logic.

According to Edith Stein (1917/1986), the empathy is determined by the fact that the emotions and sentiments have mode of expression predetermined by body, that are recognized by the interlocutors, which recreate, in a *derived manner*, feeling or emotion bodily expressed in his own body and his own emotional scenario, according to a reverse process with respect to the one that determines the manifestation, in the body, of the emotions of those who experiences the same in the *original manner*. A large number of experimental studies, collected from Russell e Fernandez-Dolls (1997/1998), has proven the universality of the ability of recognition of facial expressions; moreover, numerous clinical investigations have detected the ability of children to access this communicative mode before the appearance of language (Beebe, Lachman, & Jaffe, 1997/1999).

After the discovery of the *Mirror Neurons* in monkeys (Di Pellegrino, Fadiga, Fogassi, Welsh, & Rizzolatti, 1992), the ability to understand the mental state of others has been studied, in mankind, using techniques of Nuclear Magnetic Resonance, which have revealed the activation of the same cortical regions (Somatosensory, Limbic, and Paralimbic) in both people which felt an emotion in a direct, original, manner, that in other, which felt the same in an empathetic, derived, manner.

The same survey methodology have clarified the difference between the understanding of emotional states and that of other mental states experienced by people with whom one is in relation, connected to the pursuit of objectives, beliefs and intentions, involving activation of Prefrontal Regions and Temporal Lobe, which ripen very after the regions involved in the real empathetic (emotional) perception (Singer, 2006).

This temporal succession of the times of the ripening of cortical structures has great clinical importance: in fact, numerous studies have proven that the affective transactions between baby and care-giver model the neuronal circuits of the Frontal-Orbital area of the Cerebral Cortex, which encodes the visual information and facial responses to pleasant stimuli due to the touch, the smells, flavors and music, as well as the unpleasant images of sad and angry faces. The Orbital-Frontal Area is also the only Cortical Structure connected with the Autonomic Nervous System (responsible of the endocrine adjustment of the organism) and with the Reticular Activator Formation (responsible for the process of cortical activation necessary to the proper functioning and development of all areas of the brain), therefore plays a critical role in the homeostatic regulation of the organism in response to social, emotional and motivational stimuli. The Frontal-Orbital Region is expanded especially in the Right Hemisphere, that is dominant in the Unconscious Processes, and it is equipped with a greater interconnections, with respect to the Left Hemisphere, with the Limbic Sub-Cortical Areas, then it is central to the perception and the expression of the bodily and emotional states. The Right Hemisphere mediates, in humans, the empathetic perception and awareness of the emotional states of others, matures before the left one, and is dominant up to the age of three years, when the linguistic capacities, expressed predominantly from the left hemisphere, begin to express themselves through the narration of the stories (Schoore, 2000).

The ability to understand emotionally, in addition to being acquired before that to understand logically (i.e., through language), makes possible the acquisition of language: in fact, the association between a linguistic sign, the concept and the referent to which it refers, is learned, by the infant, in contexts in which the emotional signification, both of the concept as well as of the referent, is shared before the appropriate linguistic sign, introduced by the adult, intervenes to denote it. It is therefore correct to assume that the institutionalisation of the (new) Linguistic Signs is derived from similar processes, in which two or more (pre) speakers associate an emotional connotation and a concept to an arbitrary linguistic sign, expressed, even accidentally, from one or more speakers (differently, in a context in which is dominant language, the institutionalisation of a new sign would occur through the use of other signs that describe the concept and the referent to be associated with it).

According to this proposal, therefore, the Principle of Symmetry makes possible the development of language, i.e. of Ordinary Logic (Scarnera, 2015), and does not only represent, as sometimes happens in psychopathology, a formidable deviation from logic.

On the other hand, the *generalization of learning* is a necessity in the field of scientific research, since it allows to consolidate the knowledge acquired through numerous observations and laboratory tests, and to proceed in further research.

In the field of Psychology, has been postulated an *Universal Law of Generalization* to explain the regularity of the cognitive processes: because each object or situation brought by an individual can hardly recur in the same way, it is necessary to postulate the presence of such a law that allows the processing of a single experience in a generalized learning. However, since different individuals or animal species learn differently the same physical stimuli, and since the level of generalization varies as a function of the learning mode, characteristics of the stimulus and of the species, it should be concluded that an invariant law of generalization cannot be formalized: this difficulty can be surmounted by considering the function of psychophysical adaptation that every stimulus plays for every individual or species, rather than the same stimulus or species. That is to say that an experience can be generalized because its object is always a member of a natural class able to activate, in a consequent manner, a congruent behavior, whether positive or negative, in relation to the particular region of psychological space concerned, which necessarily connects and integrates various aspects relating both to the stimulus that to the context of the presentation, in function of the value they have for the processes of adaptation. The generalization of a learning from a stimulus to the other, therefore, does not represent a failure of the processes of discrimination (Shepard, 1987). The Law of Generalization postulated by Shepard establishes that the probability that a learning relative to a stimulus can be generalized to another, varies as a function of the distance between the characteristics of the two stimuli inside the concerned psychological space of the individual, therefore can assume different forms that depend on the characteristics of the stimuli with which the individual is in relation (Charter & Vitányi, 2003). These forms, however, do not vary only as a function of physical characteristics that can be objectively measured, (such as color, sound, form), since these characteristics are perceived as similar in psychological space, within a range of physical measurements that assume an exponential trend which rises abruptly to then descend in an equally sudden manner, rather than being arranged on a linear or parabolic trend, as expected from the sole physical characteristics (Piattelli Palmarini, 2009).

At these researches, which have explored the cognitive processes underlying the cognitive tool represented by the generalization, also researches carried out with the aid of Magnetic Resonance Imaging converge in supporting the organizing function of the Principle of Generalization: Models of Cortical Activation produced in response to words representatives of concrete or abstract concepts, are predictably based on networks of neuronal connection that interface, respectively, five Perceptive Areas (sound, shape, color, handleability and visual movement), that is predominantly Visual and Somato-Sensory-Motory Cortices (Fernandino, Humphries, Seideberg, & Binder, 2016).

Moreover, by analyzing the networks of cortical activation of abstract words using an algorithm which predicts the statistics co-occurrence between words (*linguistic contexts*) or a coding system of semantic components (*semantic features decomposition*) of the words based on 14 components (social interaction, morality, thoughts, emotions, valence, time, space, quantity, feeling and activation), a study has found that the first category of representations of abstract words involves the activation of a cortical network designed for processing of high linguistic level, located only in the left hemisphere, while the second involves the activation of a cortical network that affects both hemispheres, for the entire brain (Wang et al., 2017). Finally, confirming the results obtained from previous research that have only used words as the stimulus, a study has shown that the meaning of the words activates different brain areas, also by varying the position of syntactic within different sequences, revealing a correlation between multiple facets of meanings, and multiple syntactic relations between meanings (Anderson et al., 2018). On the other hand, also a review of

studies conducted on the cortical activation in response to the decoding of syntactic phrases, has established that such activity affects a large number of cortical structures rather than a specifically dedicated ones (Kaan & Swaab, 2002).

This co-occurrence of cortical regions activated by both the syntax as well as from the semantic, however, it should not to be a surprise, since it is not possible to construct a phrase syntactically correct irrespective of the meaning of words. In fact, the cited studies attest to a model of cortical operation that uses different brain areas for processing both the meanings as well as the syntax, revealing the potential connection of words or phrases to other words and other phrases, in accordance with the Principle of Generalization: this organizational mode, then, would not represent a strange occurrence resulting from psychopathology, revealing itself as a more efficient organizational mode of mental activity. In fact, alternatively, every word and every sentence should have its own representation, by loading the brain of a work energetically unsustainable.

There is therefore no reason to believe that it is not possible to develop techniques based on the Emotional Logic capable to produce changes in personality, rather than techniques based on the Ordinary Logic: ancient, it seems to me, did so already.

Thanksgiving

I dedicate this work to the bemoaned friend Roberto Caprara, emeritus professor of archeology, from which I was bring to the correct decoding of the pits and channels that are systematically excavated at the service of several Peucetian tombs.

References

- Adams, J. (2007). Greek and Roman Perceptions of the Afterlife in Homer's *Iliad* and Virgil's *Aeneid*. *McNair Scholars Journal*, 11, 1. Retrieved from: <http://scholarworks.gvsu.edu>
- Anderson, A.J., Lalor, E.C., Lin, F., Binder, J.R., Fernandino, L., Humphries, C.J., Conant, L., ... Wang, X. (2018). Multiple regions of a cortical network commonly encode the meaning of words in multiple grammatical positions of read sentences. *Cerebral Cortex*, 16. doi: 10.1093/cercor/bhy110.
- Antonaccio, C. (1993). The Archeology of Ancestors. In: C. Dougherty & L. Kurke (Eds). *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, performance, politics* (pp.46-70). Cambridge: Cambridge University Press. Retrieved from: <https://academia.edu>
- Aja Sanchez, J.R. (2015). La acepción trascendente del *refrigerium* cristiano: entre elagua y eli nfierno [The transcendent meaning of Christian refrigerium: between water and Hell]. *Collectanea Christiana Orientalia* 12, 1-45. Retrieved from: <https://www.uco.es>
- Baker, J.E. (2001). Mourning and the transformation of Object relationships. Evidence for the persistence of internal Attachment. *Psychoanalytic Psychology*, 18, 1, 55-73. Retrieved from: <https://pdfs.semanticscholar.org>
- Beebe, J., Lachman, F., & Jaffe, J. (1999). Le strutture d'interazione madre-bambino e le rappresentazioni presimboliche del Sé e dell'oggetto [Mother-infant interaction structures and presymbolic self and object representations]. (DeRobertis D. e Tricoli M. L., Trans). *Ricerca Psicoanalitica*, 1, 9-63. (Original work published 1997).
- Beebe, B., Lachmann, F., Markese, S., & Bahrck, L. (2012). On the origin of disorganized attachment and internal Working Models: Paper I. A Dyadic Systems Approach. *Psychoanalytic Dialogues: the International Journal of relational Perspectives*, 22, 2, 253-272. Retrieved from: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov>
- Bernabé, A., & Jiménez San Cristobal, A.I. (2008). *Instruction for the Netherworld: The Orphic Gold Tablet*. Leiden - Boston: Brill.

- Bion, W.R. (1970). *Analisi degli schizofrenici e metodo psicoanalitico* [Second Thoughts. Selected papers of Psychoanalysis] (S. Bordin, Trans.). Roma: Armando Editore (Original work published 1967).
- Bion, W.R. (1972). *Apprendere dall'Esperienza* [Learning from Experience] (S. Bordin, Trans.). Roma: Armando Editore (Original work published 1962).
- Bisconti, F. (2011). *Pranzi e rinfreschi in onore del caro estinto. Fu Sant'Agostino tra i primi ad opporsi alla pratica dei "refrigeria"* [Meals and refreshments in honor of the darling extinct. It was St Augustine among the first to oppose the practice of "refrigeria"]. Retrieved from: <http://www.gliscritti.it/blog/entry/1154>
- Bonanno, G.A. (2004). Loss, Trauma, and Human Resilience: Have we underestimated the human capacity to thrive after extremely aversive events? *American Psychologist*, 59, 1, 20-28. Retrieved from: <https://www.academia.edu>
- Bowlby, J. (1960). Grief and Mourning in Infancy and Early Childhood. *Psychoanalytic Study of the Child*, 15, 9-52. Retrieved from: <http://icpla.edu/>
- Bowlby, J. (1982). *Costruzione e rottura dei legami affettivi* [The making and breaking of affectional bonds] (S. Viviani & C. Tozzi, Trans.). Milano: Raffaello Cortina (Original Work published 1979).
- Brennan, M. (2015). Loss, Bereavement and Creativity: Meaning and Uses. *Illness, Crisis and Loss*, 23 (4), 291-309. Retrieved from: doi.org/10.1177/1054137315590958
- Charter, N., & Vitányi, P.M.B. (2003). The generalized universal law of generalization. *Journal of Mathematical Psychology* 47, 346-369. Retrieved from: <https://homepages.cwi.nl>
- Contu, L. (n.d.). *Refrigerium*. Retrieved from: <http://www.academia.edu/6585254/refrigerium>
- Currier, J.M., Neimeyer, R.A., & Berman, J.S. (2008). The effectiveness of psychotherapeutic interventions for bereaved persons: a comprehensive quantitative review. *Psychological Bulletin*, 134, 5, 648-661. doi: 10.1037/0033-2909.134.5.648
- Di Pellegrino, G., Fadiga, L., Fogassi, L., Gallese, V., & Rizzolatti, G. (1992). Understanding motor events: a neurophysiological study. *Exp Brain Res*, 91, 176-180. Retrieved from: <http://www.fulminiesette.it>
- Fabiano, D. (2012). Varcare l'Acheronte: costumi funerari e immagini dell'aldilà [Crossing the Acheron: funerary costumes and images of the afterlife]. In: U. Eco (Ed). *L'Antichità* (pp. 634-640). Milano: EM Publishers.
- Fernandino, L., Humphries, C.J., Seideberg, M.S., & Binder, J.R. (2016). Heteromodal cortical areas encode sensory-motor features of word meaning. *Journal of Neuroscience*, 36 (38), 9763-9769. doi: 10.1523/JNEUROSCI.4095-15.2016
- Freud, S. (1976). *L'Io e l'Es* [The Ego and the Id] (Musatti C., Trans.). Torino: Bollati Boringhieri (Original work published 1923).
- Freud, S. (1992a). *Lutto e Melancholia* [Mourning and melancholy]. In: *Freud. Opere 1905-1921*. Roma: Newton Compton (Original work published 1917).
- Freud, S. (1992b). Tre saggi sulla sessualità [Three essays on sexuality]. In: *Freud. Opere 1886-1905*. Roma: Newton Compton (Original work published 1905).
- Freud, S. (1992c). Psicologia delle masse ed analisi dell'Io [Group psychology and analysis of the Ego]. In: *Freud. Opere 1905-1921*. Roma: Newton Compton (Original work published 1921).
- Freud, S. (1992d). Totem e tabù [Totem and Tabu]. In: *Freud. Opere 1905-1921*. Roma: Newton Compton (Original work published 1913).
- Freud, S. (1992e). Pulsioni e loro vicissitudini [Pulsions and their destinies]. *Freud. Opere 1905-1921* Roma: Newton Compton (Original work published 1915).
- Frigli, L. (2001). Il culto dei morti e il pellegrinaggio cristiano alle tombe dei defunti. Considerazioni storico-antropologiche [The cult of the dead and the Christian pilgrimage to the tombs of the

deceased. Historical-anthropological considerations]. *Psychomedia*. Retrieved from: <http://www.psychomedia.it>

- Garland, R. (1985). *The Greek way of death*. New York: Cornell University Press, Ithaca.
- Gasparri, L. (2006). La cristianizzazione del rito funerario pagano attraverso la testimonianza di Cornus [The christianization of the funeral rite through the witness of Cornus]. *Rivista online di storia ed informazione*, 12. Retrieved from: <http://www.instoria.it>
- Gire, J. (2014). How Death imitate life: cultural influence on concept of death and dying. *Online Readings in Psychology and Culture*, 6(2). Retrieved from: <https://doi.org/10.9707/2307-0919.1120>
- Grande, N. (2001). Le aree cimiteriali paleocristiane di Aquileia [The paleochristian cemetery areas of Aquileia]. *Quaderni friulani di archeologia*, 11, 35-49. Retrieved from: <http://www.quaderni.archeofriuli.net>
- Hope, V.M. (2017). Living without the Dead: Finding Solace in Ancient Rome. In: F.S. Tappenden & C. Daniel-Hughes (Eds). *The Permeability of Past and Present, Mortality and Immortality, Death and Life in the Ancient Mediterranean* (pp. 39-70). Montreal: McGill University Library. Retrieved from: <http://comingbacktolife.mcgill.ca>
- Håland, E.J. (2010). Emotion and Identity in Connection with Greek Death Cult, Modern and Ancient. *Etnološkaistraživanja*, 16. Retrieved from: <https://hrcak.srce.hr>
- Jordan, R., & Neimer, R.A. (2003). Does Grief Counseling Work? *Death Studies*, 27, 765-786. *Taylor & Francis*. doi: 10.1080/07481180390233362
- Kaan, E., & Swaab, T.Y. (2002). The brain circuitry of syntactic comprehension. *TRENDS in Cognitive Sciences*, 6, 8. Retrieved from: <http://www.cogsci.ucsd.edu>
- Kaufman, S.R., & Lynn, M.M. (2005). The Anthropology of the Beginnings and Ends of Life. *Annual Review of Anthropology*, 34, 317-341. Retrieved from: <http://www.jstor.org/stable/25064888>
- Klein, M. (1940). Mourning and its relation to Manic-Depressive States. *International Journal of Psychoanalysis*, 21, 125-153. Retrieved from: <https://pdfs.semanticscholar.org>
- Kohut, H. (1980). *La guarigione del Sé* [The Restoration of the Self] (S. A. Tatafiore, Trans.). Torino: Boringhieri (Original work published 1977).
- Kohut, H. (1977). *Narcisismo ed analisi del Sé* [The Analysis of the Self] (S. A. Tatafiore, Trans.). Torino, Boringhieri (Original work published 1971).
- Kristeva, J. (1992). *Black Sun. Depression and Melancholia* (L.S. Roudiez, Trans.). New York: Columbia University Press (Original Work published 1989).
- Leitz R., (n.d.). *The Hungry Dead: food and drink in the afterlife. CCIV 244. A Virtual Museum of Death and Afterlife in Egypt & Greece*. Retrieved from: <http://ccivcopy.site.wesleyan.edu>
- Lundhaug, H. (2017). "Tell me what shall arise": Conflicting notions of the Resurrection Body in Fourth and Fifth-Century Egypt. In: F. S. Tappenden & C. Daniel-Hughes (Eds). *The Permeability of Past and Present, Mortality and Immortality, Death and Life in the Ancient Mediterranean* (pp. 215-236). Montreal: McGill University Library. Retrieved from: <http://comingbacktolife.mcgill.ca>
- Matte Blanco, I. (1981). *L'Inconscio come Insieme Infiniti. Saggio sulla Bi-Logica* [The Unconscious as Infinite Sets. An Essay in Bi-Logic] (P. Bria, Trans.). Torino: Giulio Einaudi (Original work published 1975).
- Middleton, W., Beverly, R., Martinek, N., & Misso, V. (1993). Pathological grief reactions. In: M. S. Stroebe, W. Stroebe, R. O. Hansson (Eds.). *Handbook of bereavement. Theory, research and Intervention* (pp. 44-61). Cambridge: Cambridge University Press. Retrieved from: <https://www.researchgate.net>
- Miscione, P. (n.d.). *Il Refrigerium*. Retrieved from: <https://www.pinomiscione.it>

- Moore, C.C., & Williamson, J.B. (2003). The Universal fear of Death and the cultural response. In: C.D. Bryant (Ed.). *Handbook of Death & Dying* (pp. 3-13). London: Sage Publications. Retrieved from: <https://uk.sagepub.com>
- Murphy, F.X. (2003). Refrigerium. In T. Carson & J. Cerrito (Eds), *New Catholic Encyclopedia* (pp. 26-27). Detroit: Gale Group. Retrieved from: <http://ghhv.quetroi.net>
- Vernant, J.P. (2008). *Mito e Religione in Grecia Antica* [Myth and Religion in Ancient Greece]. Roma: Donzelli (Original work published 1987)
- Vlachou, V. (2012). Death and Burial in the Greek World. In A. Hermary & B. Jaeger (Eds.), *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA)* VIII (pp. 363-384). Los Angeles: Getty Publications.
- Olds, D.D. (2006). Identification: Psychoanalytic and Biological Perspectives. *Journal of American Psychoanalytic Association*, 54, 17. Retrieved from: <http://www.academia.edu>
- Ogden, D. (2001). The Ancient Greek Orakles of the Dead. *Acta Classica XLIV*, 167-195. Retrieved from: <http://www.casa-kvsa.org.za>
- Palgi, P., & Abramovitch, H. (1984). Death: A Cross-Cultural Perspective. *Annual Review of Anthropology*, 13, 385-417. Retrieved from: <http://www.jstor.org/stable/2155675>
- Parapully, J., Rosebaum, R., van den Daele, V., & Nzewi, E. (2002). Thriving after trauma: the experience of parents of murdered children. *Journal of Humanistic Psychology*, 42, 1, 33-70. Retrieved from: <https://is.muni.cz>
- Piattelli Palmarini, M. (2010). Verso una Fisica della Mente [Toward a physics of Mind]. *Lectio Magistralis di Massimo Piattelli Palmarini*. Retrieved from: <https://www.univr.it>
- Peruzzi, B. (2016). *Populating Peucetia: Central Apulian Grave Good Assemblages from the Classical Period (late 6th -3th century B.C.)*. University of Cincinnati. Retrieved from: <https://etd.ohiolink.edu>
- Quinn, A. (2011). The 'Hero Cult' and the 'Tomb Cult' in Early Greek Society. *The Trinity College Dublin Histories and Humanities Journal*, 2, 119-126. Retrieved from: <https://www.academia.edu>
- Retief, F.P., Cilliers, L. (2006). Burial Customs, the Afterlife and the Pollution of Death in Ancient Greece. *Acta Theologica*, 26, 2. doi: <http://dx.doi.org/10.4314/actat.v26i2.52560>.
- Rosner, R., Kruse, J., & Hagl, M. (2010). A meta- analysis of interventions for bereaved children and adolescents. *Death Studies*, 34, 99-136. doi: 10.1080/07481180903492422.
- Rubin, S.S. (1984). Mourning distinct from melancholia: The resolution of bereavement. *British Journal of Medical Psychology*, 57, 339-345. Retrieved from: <https://www.researchgate.net>
- Russell, J.A., & Fernandez-Dolls, J.M. (1998). *Psicologia delle espressioni facciali* [The Psychology of Facial Expression] (G. Lo Iacono, Trans.). Trento: Erickson (Original published 1997).
- Scarnera, P. (2011). Logica simmetrica ed attualità dell'Inno Omerico a Demetra: costellazioni materne e separazione/individuazione delle adolescenti [Symmetric Logic and Homeric inn to Demeter modernity: motherhood constellation and adolescent separation-individuation]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 1, 51-68. Retrieved from: <http://www.rivistadipsicologiaclinica.it>
- Scarnera, P. (2015). *Madonna della Stella: Creare, regolare e curare le comunità con le storie e con i luoghi* [Madonna della Stella. To create, set and cure Communities with stories and places]. Roma: Armando.
- Shepard, R.N. (1987). Toward a Universal Law of Generalization for Psychological Science. *Science, New Series*, 237, 1317-1323. Retrieved from: <http://cseweb.ucsd.edu>
- Schinco, G. (2010). *Gravina tra tardo neolitico e tardo romano* [Gravina between late neolithic and late Roman]. Gravina: Eurografica.
- Schore, A.N. (2000). Attachment and the regulation of the right brain. *Attachment & Human development*, 2, 1, 23-47. Retrieved from: <http://www.allanschore.com>

- Sels, N. (2011). Myth, Mind and Metaphor. On the Relation of Mythology and Psychoanalysis. *Journal of the Jan Van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique*, 4, 56-70. Retrieved from: <https://biblio.ugent.be>
- Singer, T. (2006). The neuronal basis and ontogeny of empathy and mind reading: review of literature and implications for future research. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 30, 855-863. Retrieved from: <https://pdfs.semanticscholar.org>
- Stein, E. (1986). *L'Empatia* [Empathy] (M. Nicoletti, Trans.). Torino: Angeli (Original Work published 1917).
- Stroebe, M., Schut, H., & Stroebe, W. (2005). Attachment in Coping with Bereavement: a Theoretical Integration. *Review of General Psychology*, 1, 48-66. doi: 10.1037/1089.9.1.48.
- Solinas, A.M. (2015). Testimonianze di pratiche di refrigerium nella necropoli paleocristiana di Vaste (Poggiadro, Lecce) [Testimonies of practices of refrigerium in the Paleochristian necropolis of Vaste (Poggiadro, Lecce-Italy)]. In: U. Thun Hohestein, M. Cangemi, I. Fiore & J. De Grossi Maggiorin (Eds). *Atti del 7° convegno Nazionale di Archeozoologia. Annali dell'Università degli studi di Ferrara, Museologia Scientifica e naturalistica*, 11, 2, 119-122. doi: <http://dx.doi.org/10.15160/1824-2707/1011>.
- Taylor, G.J. (1992). Psychosomatics and Self-Regulation. In: J. W. Barron, D. L. Eagle & D. L. Wolitsky (Eds.). *Interface of Psychoanalysis and Psychology* (pp. 464-488). Washington DC: American Psychological Association.
- Taylor, G.J. (1993). *Medicina Psicosomatica e Psicoanalisi Contemporanea* [Psychosomatic Medicine and Contemporary Psychoanalysis] (L. Baldaccini, Trans.). Roma: Astrolabio-Ubaldini (Original work published 1987).
- Wang, X., Wu, W., Ling, Z., Xu, Y., Fang, Y., Wang, X., ... Bi, Y. (2017). Organizational Principles of Abstract Words in the Human Brain. *Cerebral Cortex*, 1-14. doi: 10.1093/cercor/bhx283
- Wheatcroft, A. (2014). On the Topography of the Greek Underworld and the "Orphic Gold Tablets". *Prandium: the Journal of Historical Studies*, 3, 1. Retrieved from: <http://jps.library.utoronto.ca>
- Wittouck, C., Van Autreve, S., De Jaegere, E., Potzky, G., & van Heeringen, K. (2011). The prevention and treatment of complicated grief: a meta-analysis. *Clinical Psychology Review* 31, 69-78. doi: 10.1016/j.cpr.2010.09.005.
- Zisook, S., & Shear, K. (2009). Grief and Bereavement: what psychiatrists need to know. *World Psychiatry*, 8, 67-74. Retrieved from: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov>
- Zisook, S., Iglewicz, A., Avanzino, J., Maglione, J.E., Glorioso, D., Zetumer, S., ... Shear, M.K. (2014). Bereavement: Course, Consequences and Care. *Current Psychiatry Reports* 16, 482. doi 10.1007/s11920-014-0482-8.

Nutrire il morto: Il *Refrigerium* come cura simmetrica per la morte di persone significative

Pasquale Scarnera*

Abstract

Il rito di “nutrire i morti” ha avuto una straordinaria estensione nel tempo e nello spazio, presentandosi per tutta l’antichità e fino all’alto medioevo, e per tutto il bacino mediterraneo, nonostante la sua illogicità. La psicoanalisi consente di intravedere in tale singolare rito una tecnica di cura del lutto, che spiega tale eccezionale resilienza nel tempo e nello spazio, suggerendo nuove dimensioni di ricerca sia per l’Antropologia che per la Clinica dei Disturbi Mentali.

Parole chiave: refrigerium; antropologia; psicoanalisi; logica simmetrica.

* Psicologo clinico presso le cooperative sociali “Questa Città” e “Campo dei Miracoli”, Gravina di Puglia (BA).

Scarnera, P. (2018). Nutrire il morto: Il Refrigerium come cura simmetrica per la morte di persone significative [Nourishing the dead: The Refrigerium as symmetric cure for the death of significant people]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 52-92. doi:10.14645/RPC.2018.2.724

Diffusione nello spazio e permanenza nel tempo di un singolare rito

La *New Catholic Encyclopedia* descrive il rito del “Refrigerium” sia come un momento di conforto spirituale, che come un banchetto celebrato in memoria o per il benessere di una persona deceduta, nei pressi della sua tomba, comune tra Greci, Romani ed Ebrei, oltre che tra i primi Cristiani, di cui si fa menzione sia nel vecchio che nel nuovo testamento (Murphy, 2003).

Il rito, tuttavia, comprendeva anche l’offerta di cibo e/o liquidi anche ai defunti; pertanto le tombe degli stessi venivano attrezzate per consentire il passaggio di tali offerte all’interno della tomba, in epoca sia antecedente, quindi di cultura pagana, che successiva all’inizio dell’era cristiana, quindi di cultura sia pagana che cristiana.

Benché sia stato recentemente proposto di riconoscere nel rito, secondo un’ottica cristiana, sia una componente materiale e fisica, che una eterea e spirituale (Aja Sanchez, 2015), sono documentate aperte avversioni a tale rito da parte delle gerarchie ecclesiastiche cristiane dal IV al VI sec. D.C., così come testimoniato da San Paolino di Nola, Sant’Agostino, Sant’Ambrogio, e Sant’Ennodio di Pavia (Miscione, n.d.), sia perché il rito comprendeva l’offerta di vino e cibo ai defunti, sia perché spesso esso si concludeva con abbuffate ed ubriacature da parte di profittatori. Per tale motivo, il concilio di Cartagine del 397 D.C. ne vietò la pratica ai vescovi, sconsigliandola anche ai laici (Bisconti, 2011); i concili di Tours, del 567, e di Braga, del 572, perseverarono nel tentativo di proibirlo del tutto (Contu, n.d.). Tuttavia, tale proibizione non riuscì ad abolire completamente il rito.

Infatti, le ricerche archeologiche ne hanno trovato traccia in necropoli paleocristiane situate in Puglia, a Poggiadro, datata dal V al X sec. D.C. (Solinas, 2015); in Sardegna, a Cornus, datata dal IV al VII sec. D.C. (Gasparri, 2006) ed in altre, situate a Sant’Imbenia, santa Filitica, Olbia, Porto Torres, Cagliari e Villa Speciosa (Contu, n.d.), e ad Aquileia, Friuli, datata al IV sec. D.C. (Grande, 2001). Sono state inoltre ritrovate testimonianze di tale culto risalenti anche al periodo romano, II-IV sec. D.C., nei pressi di Gravina in Puglia (Schinco, 2010), ed anche in periodi antecedenti, in una necropoli Peuceta, come tale databile dal VII al IV sec. A.C. (Peruzzi, 2016). Uno studio di Sannazzaro (Contu, n.d.), inoltre, riporta reperti archeologici testimonianti il rito del refrigerium trovati a Timgad e Tebessa, in Algeria, a Cnosso, nell’isola di Creta, ed in Frigia, l’odierna Turchia, ed altre testimonianze sono state trovate in necropoli africane, iberiche, maltesi e croate (Grande, 2001).

I Cristiani ereditarono tale rito dalla cultura pagana, e lo mantennero per parecchi secoli, associandolo a banchetti conviviali che venivano tenuti durante il periodo del lutto, il settimo, nono, trentesimo e quarantesimo giorno dopo la morte (Contu, n.d.).

In Grecia ne sono state ritrovate tracce sia nella prima età del ferro, durante il XII sec. A.C., che nell’era arcaica, nell’VIII-VI sec. A.C., e classica, durante il V-IV sec. A.C.; per la cultura Greca, tale rito veniva eseguito facendo percolare dei liquidi all’interno delle tombe, attraverso fori appositamente predisposti e vasi esclusivamente preposti a tale scopo, successivamente all’inumazione, nel terzo e nono giorno successivo, e dopo un anno dalla dipartita del defunto, oltre che durante le festività dedicate ai morti, le visite periodiche ed occasionali fatte dai parenti (Vlachou, 2012), le ricorrenze della morte o del compleanno del defunto (Garland, 1985). L’offerta di cibo ai morti era praticata anche nell’antico Egitto, tuttavia tale offerta consisteva, a differenza di quella greca e latina, nel disporre cibi solidi e liquidi all’interno di spazi appositamente predisposti nel monumento funerario, prima e dopo l’interramento: gli antichi egizi, infatti, credevano che la persona continuasse ad esistere in forma spirituale dopo la morte, e che potesse morire anche in tale nuova forma, senza adeguato nutrimento (Leitz, n.d.).

Si può concludere, pertanto, che tale rito abbia mostrato una straordinaria capacità di permanenza nel tempo (XII sec. A.C., Grecia, fino al X sec. D.C., Poggiadro), e diffusione nello spazio (Grecia, Turchia, Africa, Spagna, Italia, Croazia), anche resistendo alla dichiarata contrarietà della Chiesa Cattolica (Concili di Cartagine, Tours e Braga) ed alle inevitabili differenze culturali che caratterizzavano i territori interessati dal rito. Si deve pertanto postulare che, indipendentemente dalle credenze religiose che hanno caratterizzato le popolazioni interessate, tale rito sia debitore della propria diffusione e capacità di resilienza nel tempo e nello spazio a caratteristiche tali da permettere un adattamento sensibile alle condizioni che caratterizzavano i periodi contrassegnati dal lutto da parte dei partecipanti al rito.



Figura 1. Esempio di tomba, datata tra il VII ed il IV sec. A. C., attrezzata per “nutrire il morto”, tramite canali e fossette scavate nella roccia, situata nella necropoli Peuceta del Complesso Rupestre del “Padre Eterno” di Gravina in Puglia (BA)

La trasversalità del rito

La sacralizzazione della morte è comune ad ogni cultura umana, e si esprime spesso sotto forma di paure, che possono riguardare il morire, la morte stessa, l’integrità fisica o il destino del corpo dopo la morte, il futuro di persone significative, la morte prematura, o paura fobica indistinta. Tali paure possono organizzarsi in:

- 1) Componenti intra - personali, riguardanti il futuro dei propri obiettivi personali, della propria identità e del proprio corpo, in caso di morte;
- 2) Componenti inter - personali, concernenti gli effetti della propria morte su altre persone;
- 3) Componenti trans - personali, relative alle credenze sull’esistenza di condizioni di esistenza successive alla morte e sulle modalità attraverso cui tale esistenza si svolge (Moore & Williamson, 2003).

Le componenti relative al punto 1) e 2) afferiscono a singole persone ancora in vita, quindi riguardano le attività e la condotta, così come influenzate dalla consapevolezza di dover morire, che ogni individuo tiene, regolandole anche in base alle componenti di cui al punto 3). Essendo le persone interessate dal rito del Refrigerium, come destinatarie o come eseguenti il rito, tutte scomparse, non è quindi possibile analizzare ed interpretare tale rito sulla base dei resoconti delle stesse.

Per ciò che concerne il punto 3), l’avversione mostrata dalla Chiesa cattolica nei confronti del rito del Refrigerium, era coerentemente collocabile all’interno delle credenze religiose cristiane, che non riconoscevano al corpo dei defunti la possibilità di nutrirsi, essendo gli stessi, per l’appunto, morti e destinati alla resurrezione della carne a far data dal giudizio universale. Lo stesso concetto di *Resurrezione della Carne* fu, infatti, oggetto di discussione da parte di teologi, durante il IV ed il V secolo D.C.; discussione finalizzata a definire quale tipo di *carne* sarebbe stato oggetto di resurrezione, proponendo varie sfumature concettuali aventi la caratteristica comune di essere differenti da quelle costituenti il corpo privo di fede, mortale, e senza la trasformazione operata dal *farsi carne* del corpo e del sangue di Cristo attraverso l’atto di fede dell’Eucaristia (Lundhaug, 2017).

L’adesione al rito da parte dei Cristiani, pertanto, dovrebbe essere trattata come una persistenza di credenze pagane, benché tale inquadramento possa dare adito a dubbi, vista l’enorme estensione temporale che tale persistenza avrebbe avuto, a dispetto dell’accavallarsi degli eventi storici, dei mutamenti culturali e dell’avversione dei Concili.

Tale persistenza, inoltre, sarebbe ancora più sorprendente alla luce delle modalità attraverso cui la religiosità pagana era regolata: infatti, essa, diversamente da quella Cristiana, non originava da libri sacri, caste sacerdotali o clero specializzato, entro cui verità consolidate e depositate una volta per tutte fungessero da paradigma regolatore da diffondere uniformemente per tutta la popolazione; per la quale, invece, era sufficiente dare credito ad un vasto repertorio di racconti, spesso trasmessi in forma orale e con varianti offrenti la possibilità di variare le interpretazioni, riuscendo, nonostante tutto, a creare un consenso sufficientemente esteso sulle credenze relative agli dei, al loro ruolo e natura, alle loro esigenze, ed all’aldilà (Vernant, 1987/2008).

Nella concezione pagana ascrivibile ad Omero, quindi risalente al IX-VIII sec. A.C., al momento della morte l'anima del defunto lascia il corpo, dalla bocca o da una ferita di guerra aperta. Dopo la morte, l'anima intraprende il suo viaggio verso l'Oltretomba, mentre il corpo non ha più importanza, in quanto destinato alla decomposizione (Retief & Cilliers, 2006). Nella successiva concezione Socratica, le sostanze del corpo e dell'anima sono diverse: la prima impura e deperibile, la seconda pura ed immortale. Il corpo è inoltre fonte di errori, quindi rappresenta un peso per l'anima, la cui natura pura aspira alla divinità (Platone, V-IV sec. A.C.).

Nella concezione Romana, lo spirito dei morti permaneva in uno stato di semi-esistenza, nella tomba o nei suoi pressi, in modo da poter ricevere nutrimento che lo tenesse ancora in vita, in maniera analoga a quella Egizia. Tuttavia, il principale metodo di trattamento dei corpi dei morti era la cremazione, benché almeno un osso dovesse essere interrato, in modo da permettere all'anima del morto di raggiungere i suoi consimili nell'Oltretomba. Quindi i Romani condividevano con i Greci le credenze relative alla incorporeità dell'anima dei defunti, che non possedeva le caratteristiche di tangibilità simili a quelle dei vivi. Essi, inoltre, condividevano con i Greci le credenze relative al diritto dei morti ad ottenere adeguati riti funerari (Adams, 2007): numerose testimonianze archeologiche e letterarie Greche, infatti, attestano il diritto del defunto (e l'obbligo, per i vivi ad esso collegati a vario modo), ad usufruire di rituali di lamentazione e sepoltura: in assenza di rituali performati secondo regole codificate, l'anima del defunto non poteva essere accettata nel regno dei morti, quindi era condannata a vagare senza trovare riposo (Håland, 2010).

Tali rituali furono codificati in forma di legge da Solone durante il VI sec. A.C., ed assimilati, sostanzialmente invariati, nelle Dodici Tavole della Legge Romana: ogni cadavere doveva godere di una sepoltura appropriata, anche se appartenente ad un nemico; il corpo doveva essere lavato, profumato, vestito (in bianco o in rosso) e adornato da una corona, nastri e fiori (raramente da gioielli), in genere da parte di familiari femmine, con età superiore ai sessanta anni. Una volta preparato, il corpo del defunto era disposto su un letto fatto di assi in legno, coperto con un telo, e disposto con la testa poggiata su un cuscino, e con i piedi rivolti verso la porta dell'abitazione. Il corpo rimaneva in tale posizione per un giorno, durante il quale venivano svolte le lamentazioni funebri. Poiché la morte era considerata infetta, una grossa giara colma d'acqua proveniente da altrove era posizionata nei pressi della porta, in modo da permettere ai visitatori di purificarsi, una volta abbandonata la casa del defunto. Il corpo di solito veniva portato alla tomba prima dell'alba del terzo giorno, coperto da un telo, eccezion fatta per la testa, che rimaneva scoperta. Il corteo funebre doveva evitare le strade principali, con gli uomini in testa e le donne in coda, purché imparentate con il morto e di età superiore ai sessanta anni, mentre non c'erano limiti di età per i maschi. Durante il funerale non erano ammesse lamentazioni, ed era possibile che lo stesso fosse accompagnato da musicanti. Non erano presenti sacerdoti. L'interramento del corpo (o delle ceneri, se il defunto fosse stato cremato) era semplice, ed a volte comprendeva l'interramento di cavalli appartenenti al defunto e persino di sua moglie, nel caso egli fosse stato un eroe. La tomba era cosparsa di grano, una volta chiusa, e tale cerimonia era ripetuta dopo tre giorni, bevendo vino e versando libagioni per gli dei. Terminati tali rituali, la famiglia del defunto poteva tornare nella casa del morto e festeggiare e commemorare il defunto, indossando abiti festivi e corone. Si riteneva che lo spirito del defunto fosse presente (Retief & Cilliers, 2006).

I Romani, tramite Virgilio, ereditarono dai Greci la topografia dell'Oltretomba, che è stata descritta in letteratura da testi di Esiodo, Omero, Pindaro e Socrate, i quali descrivevano anche il ruolo passivo che le anime dovevano tenere in tale mondo: esse dovevano pagare il pedaggio a Caronte per poter attraversare l'Acheronte, e da lì affidarsi alla guida di Hermes per raggiungere la propria destinazione, indicata dai giudici Minos e Radamante sulla base del comportamento da esse tenuto in vita. Le anime che avevano tenuto un comportamento aberrante finivano nel tartaro, quelle che avevano tenuto un comportamento esemplare andavano nell'isola dei beati (Elisium), mentre le altre finivano nel Prato degli Asfodeli, nel quale vagavano senza la capacità di provare sensazioni e pensare, fluttuando in una esistenza priva di valore; quelle che tentavano la fuga finivano sbranate da Cerbero, il cane infernale. In tale descrizione dell'Oltretomba, le più importanti divinità inferie, Ade e Persefone, non svolgevano alcun ruolo, essendo la loro funzione regolatrice del comportamento delle anime espletata durante l'esistenza in vita delle stesse (Wheatcroft, 2014). In tali descrizioni, infine, non è prevista alcuna interazione tra vivi e morti: neanche le anime che, nella concezione Orfica, dovevano evitare di bere l'acqua di Lethe (la dimenticanza) ed attendere di dissetarsi con quella di Mnemosyne (la memoria), benché ardenti di sete, potevano usufruire dell'aiuto dei vivi per soddisfare il loro bisogno, in quanto esso poteva essere soddisfatto solo da Divinità Inferie (Bernabé & Jiménez San Cristobal, 2008).

Greci e Romani, tuttavia, condividevano la credenza di un periodico ritorno delle anime dei morti nel mondo dei vivi, e dedicavano a tale credenza appositi rituali (incluso il nutrimento dei morti), eseguiti durante l'*Anthesteria*, per i Greci, e, per i Romani, durante le *Parentalia* e le *Rosalia* (Hope, 2017). Il rituale del nutrimento dei morti durante l'*Anthesteria*, tuttavia, era diverso da quello riservato ai familiari, durante i

funerali e le ricorrenze ad essi legate, quali la *Genesia*, che si teneva a settembre-ottobre, durante la quale i figli visitavano le tombe dei padri, onorandole con offerte: infatti, i greci credevano che durante tale festa, che si teneva a febbraio-marzo, gli spiriti dell'Oltretomba si mescolavano al mondo dei vivi, contaminandolo con la loro presenza, quindi i vivi lasciavano un cibo specifico per gli spiriti, che vagavano per diverse ragioni nel mondo dei vivi, per placarli ed impedire loro di nuocere. Tale cibo era composto da una zuppa di semi chiamata *Panspermia*, ed era diversa da quello generalmente offerto alle tombe dei familiari, composto da una miscela di latte, miele e vino, a volte anche accompagnato da focacce di miele (Fabiano, 2012). I Romani, invece, durante i giorni del 24 agosto, 5 ottobre e 5 novembre, aprivano il passaggio del *Mundus*, una fossa a due piani, di cui quello superiore consacrato a Cerere, dea dei cereali, e quello inferiore consacrato agli Dei Inferi (Frighi, 2001).

Tale ritorno, in ogni caso, escludeva la comunicazione tra vivi e morti, che poteva realizzarsi solo attraverso l'esecuzione di precisi rituali, da attuarsi in luoghi appositamente preposti a tale scopo (di solito caverne), e con la guida e le istruzioni di streghe, sacerdotesse o altri evocatori di spiriti a fini profetici (Ogden, 2001): prototipo di tali rituali è quello eseguito da Ulisse nell'Odissea, dietro le istruzioni fornitegli dalla maga Circe. Infatti, dopo un lungo viaggio che lo condusse presso il bosco di Persefone, Ulisse, nell'Odissea, sacrificò un ariete ed una pecora neri, una giovenca, farina, miele, vino ed acqua, per consentire all'anima di Tiresia, un saggio defunto, di acquisire la forza necessaria per parlargli; il sangue degli animali venne fatto scorrere, da Ulisse, in una fossa, preliminarmente scavata, da cui le anime dei defunti potevano bere, mentre le altre offerte vennero sparse tutt'intorno (Omero, IX-VIII sec. A. C.).

Pertanto le credenze di taglio Trans-personale, afferenti sia alla religione Cristiana che a quella pagana Greco-Romana, non consentono di spiegare il rito del *refrigerium*.

Esiste, tuttavia, una ulteriore distinzione inerente al culto dei morti, che potrebbe permettere differenti tentativi di interpretazione: essa è stata proposta per le differenti pratiche funerarie degli Antichi Greci, attraverso le quali essi aderivano a credenze relative ad Eroi, Antenati e semplici familiari ed amici. L'adesione al culto dell'Eroe veniva espressa attraverso rituali eseguiti in locazioni specifiche, e comprendeva processioni, sacrifici, gare, e spesso la costruzione di monumenti commemorativi. L'Eroe, defunto ed adorato, era un umano, a volte imparentato con gli Dei, esemplare per il suo comportamento e per talune sue azioni, le quali avevano avuto positive e riconosciute ricadute per gli aderenti al culto, i quali spesso ritenevano di discendere da tale figura divinizzata, che adoravano per secoli. Un'altra forma di culto correlata alla discendenza era riservata agli Antenati, presso un monumento funerario di forma triangolare denominato *tritopatreion*, utilizzato per raccogliere i resti di tre generazioni di defunti: il bisnonno, il nonno ed il padre, la cui adorazione era limitata a tre generazioni. L'ultima tipologia di culto, a differenza delle precedenti, non aveva la forma dell'adorazione, e si esprimeva attraverso i rituali descritti precedentemente, eseguiti per un periodo di tempo più limitato, da parenti o amici, e con una certa irregolarità che ne comportava la scomparsa, dopo un certo periodo (Antonaccio, 1993). Essa, pertanto, coincideva con il periodo ed il lavoro del lutto, mentre le due precedenti ne erano indipendenti. Inoltre, come rilevato da Quinn (2011), i culti degli Eroi e degli Antenati venivano utilizzati per finalità politiche e per contribuire significativamente a costruire il senso di appartenenza alla comunità necessario a sostenere il funzionamento della città-stato. Quindi tale utilizzo era impossibile per la terza tipologia di culto, essendo la stessa limitata nel tempo e nello spazio.

Si può tuttavia affermare che le tre tipologie di culto fossero caratterizzate da differenti livelli di *riconoscenza* da parte dei praticanti i riti verso il defunto, le prime due sotto forma di *debito esistenziale*, verso l'Eroe e per le imprese dallo stesso realizzate con evidenti e durevoli benefici per gli appartenenti alla comunità dei praticanti, e verso gli antenati per la disponibilità di beni, legami familiari ed appartenenza ad una rete parentale estesa da parte di una rete di praticanti numericamente più limitata, rispetto a quella dell'intera comunità. La terza forma di riconoscenza, da parte di familiari ed amici del defunto verso lo stesso, conteneva componenti affettive, oltre che esistenziali, quindi poteva assumere connotazioni emotive molto marcate, legate alla perdita e suscettibili di trasformazioni nel tempo, a differenza di quelle esistenziali che, analogamente alle altre due forme, potevano assumere caratteristiche relativamente stabili, essendo trans-generazionali. Tali componenti affettive, tuttavia, erano destinate a scomparire con la morte della persona che aveva subito la perdita, a differenza delle altre due, che potevano permanere nella comunità o nella famiglia estesa. Tali tre forme di riconoscenza, inoltre, potevano comportare evidenti ricadute sui piani sia intra-personali che inter-personali, indipendentemente da eventuali connessioni stabilite con ipotetiche credenze trans-personali inerenti al destino dell'eroe, degli antenati, del parente o amico, e dei praticanti i riti dopo la morte.

Il significato intra-personale ed inter-personale della perdita

Indipendentemente dalle concezioni relative alla vita ed alla morte, ed alle credenze che ne definiscono la transizione tra l'una e l'altra condizione, le persone che subiscono una perdita esperiscono le medesime emozioni e affrontano un analogo processo volto ad elaborarle e superarle: dolore, afflizione e patema dovuti alla perdita, esperienze di vita successive a tale perdita o da questa condizionate, modalità culturalmente accettate di esprimere tali emozioni ed elaborare la perdita (Gire, 2014). Inoltre, ogni società sviluppa credenze, pratiche e rituali finalizzati a definire i confini tra vita e morte, emergere e scomparire dell'identità individuale, modalità di riorganizzazione dei legami, ruoli e funzioni delle persone in occasione di una nascita o di una morte. Tali credenze, pratiche e rituali, variano in funzione delle caratteristiche strutturali ed organizzative delle società, delle loro modalità di produzione economica, nonché delle disponibilità di conoscenze scientifiche, cure sanitarie e disponibilità economiche, le quali influiscono significativamente sulla definizione dei parametri utilizzati per curare le malattie e diagnosticare la morte, e simbolizzare la stessa all'interno di un sistema di credenze coerente (Kaufman & Lynn, 2005). L'approccio antropologico ha infatti rivelato come la presenza della morte nella vita dei gruppi sociali abbia ispirato la costruzione di concezioni religiose aventi caratteristiche e contenuti coerenti con la natura delle relazioni sociali ed economiche che gli stessi strutturano con gli ambienti di riferimento e le strutture e la complessità delle relazioni e dei legami che i vari membri del gruppo intrattengono fra di loro. Secondo tale approccio, quindi, il succedersi della morte alla vita di una persona può presentare paralleli con i cicli stagionali agricoli, quindi produrre rituali collegati alla fertilità, mentre la complessità della struttura sociale del gruppo può condurre a rituali diversificati in base al ruolo e alla funzione sociale che la persona deceduta intratteneva all'interno del gruppo di appartenenza, comportando l'esecuzione di riti più o meno elaborati, a seconda sia delle caratteristiche del ruolo del deceduto e della struttura sociale entro cui lo stesso operava, che della necessità di sostituire la funzione della persona deceduta con ruoli e funzioni assunte dalla stessa nel ruolo di antenato, assunto con la morte, nonché da persone vive, all'interno del gruppo di riferimento. Allo stesso modo, i rituali funerari forniscono alle singole persone le modalità collettive attraverso le quali superare il dolore dato dalla perdita della persona defunta, nonché costruire condotte di vita e relazioni sociali congruenti con tale perdita, secondo criteri ritenuti validi ed accettati dal gruppo di appartenenza (Palgi & Abramovitch, 1984).

Secondo un punto di vista più strettamente intra-personale ed inter-personale, il termine "perdita" (*bereavement*) viene utilizzato per denotare la perdita di una persona, per abbandono o morte, mentre il termine "lavoro del lutto" (*grief*) per denotare la reazione a tale perdita. Il termine "lutto" (*mourning*), invece, viene utilizzato per denotare l'espressione del lavoro di elaborazione di tale perdita all'interno di specifiche connotazioni culturali, che sono variabili da un contesto all'altro. Le "complicazioni del lutto" (*complicated grief*) riguardano una sindrome da lavoro del lutto prolungato ed intenso, con ricadute negative sulla salute, il lavoro ed il funzionamento sociale di chi ha subito la perdita, in assenza delle quali il lutto è considerato normale, o privo di complicazioni. La possibilità che si verifichi l'una o l'altra delle condizioni dipende da molteplici fattori, quali le caratteristiche di personalità di chi ha subito la perdita, il suo stile di attaccamento, età e condizioni di salute, identità culturale e spiritualità, il numero delle perdite subite, risorse personali, sostegni sociali e qualità delle relazioni con le persone perdute. Tali fattori influiscono anche sulle caratteristiche della risoluzione del lutto, le quali possono comprendere la perdita di significatività della persona persa, nella vita di chi ha subito la perdita, o con il mantenimento di legami e rappresentazioni significative tra la persona che ha subito la perdita e le memorie di quella scomparsa, con o senza connotazioni patologiche (Zisook & Shear, 2009). La perdita di una persona significativa è infatti a volte associata al manifestarsi o all'aggravarsi di disturbi medici o psichiatrici, quali disturbi cardiovascolari, episodi depressivi o maniacali, disturbi post-traumatici da stress ed abuso di sostanze (Zisook et al., 2014).

In alcuni casi, tuttavia, la perdita traumatica di una persona significativa può condurre, piuttosto che ad un lutto complicato, a positive trasformazioni consistenti in un enorme miglioramento sia della persona che ha subito la perdita che della comunità entro la quale la stessa è inserita: la resilienza, compassione, riconoscenza, il possesso di forti ideali e le precedenti esperienze di superamento delle difficoltà, la presenza di amici e di supporti sociali, nonché la permanenza di un legame con la persona persa, costituiscono il profilo tipico di tali casi. L'accettazione della tragedia, la ricerca di un suo significato e l'assunzione di decisioni volte a superarla, rappresentano il processo che permette tale trasformazione (Parapully, Rosebaum, van den Daele, & Nzewi, 2002).

L'assenza della sintomatologia propria del lutto complicato anche in occasione di perdite traumatiche, è stato esaminato secondo una prospettiva che valuta componenti caratteriali e stili di coping, in quanto non tutte le persone esposte ad eventi traumatici, collegati o meno ad una perdita, sviluppano un Disturbo Post Traumatico da Stress o un lutto complicato. La differenza è data dal possesso della *resilienza*, una qualità psicologica che si esprime in una migliore capacità di fronteggiamento e superamento delle situazioni

stressanti, che come tali possono compromettere le usuali modalità di comportamento e di regolazione utilizzate dalle persone. Tale qualità si esprime sotto forma di: 1) arditezza, ovvero la tendenza a perseguire obiettivi di vita significativi, con la convinzione di essere in grado di conseguirli influenzando il contesto di raggiungimento e determinandone gli esiti, nonché di essere in grado di crescere e migliorare in buone o cattive situazioni; 2) repressione delle emozioni negative, consistente nell'evitamento delle stesse tramite comportamento da esse dissociato, che aiuti a sostenere l'adattamento a situazioni difficili, benché possa comportare conseguenze negative sulla salute, a lungo termine; 3) espressione di ilarità ed emozioni positive durante il fronteggiamento di situazioni avverse, in modo da ridurre lo stress e le emozioni negative ad esse associate, contribuendo, in tal modo, anche a sviluppare e mantenere il contatto ed il supporto delle persone con le quali si interagisce (Bonanno, 2004). Infine, approcci sia filosofici che psicoanalitici hanno ricondotto la creatività, espressa sia attraverso la produzione di oggetti che mediante la trasformazione di sé, al lavoro di elaborazione della perdita, la quale va quindi riconosciuta come un evento destabilizzante la rete di relazioni e di significati che costituiscono la struttura della identità personale, ed il lavoro del lutto come un tentativo fatto dalla persona che ha subito la perdita di superare la stessa costruendo una nuova rete di significati, di sé e del mondo (Brennan, 2015).

Il lavoro del lutto

Nel febbraio del 45 D.C., Tullia, figlia di Cicerone, morì. Cicerone era molto legato a sua figlia, la quale le aveva dato anche un nipote, e lasciò traccia della sua sofferenza in molte lettere che scriveva ai suoi amici, condividendo con loro la sua pena. Da tali lettere possono essere inferite le strategie utilizzate da Cicerone per superare il lutto, molte delle quali erano senz'altro comunemente utilizzate anche dai suoi concittadini. Cicerone era un colto uomo di stato ed un letterato, che viveva in un periodo caratterizzato da alta mortalità, dovuta sia a guerre che a malattie; pertanto la morte di una persona non poteva essere considerato un evento eccezionale, in quel tempo ed in quel luogo. Tuttavia, il legame con sua figlia era molto forte, al punto da spingere Cicerone a ritirarsi dal suo ruolo e assentarsi dal lavoro, nonostante le filosofie e la morale dominanti dell'epoca, quali lo Stoicismo e l'Epicureismo, nonché gli ideali comportamentali riconosciuti come validi per gli uomini del suo tempo, prescrivessero distacco e controllo sulle passioni, nonché di continuare ad assolvere ai propri doveri, anche in caso di difficoltà e fragilità emotiva dovuta a lutto. Nelle sue lettere, Cicerone comunicava agli amici di aver assolto ai rituali previsti per la cerimonia funebre; di aver trovato conforto nella filosofia e nella religione; di riconoscere l'utilità di continuare ad assolvere ai propri doveri per distrarsi, benché ammettesse di non essere in grado di farlo; di trovare conforto dal sostegno degli amici e della famiglia, benché avesse dichiarato di stare meglio da solo e di evitare la compagnia della sua giovane moglie perché ella non condivideva il suo patimento d'animo; di aver trovato conforto nello studio e nella scrittura, ed infine di aver deciso di erigere una sorta di luogo commemorativo da dedicare a sua figlia deceduta (Hope, 2017).

Fatte salve le inevitabili differenze di parametri culturali valutativi del significato da dare alla morte dei propri congiunti, e prescrittivi dei rituali da effettuarsi durante il lutto, le strategie utilizzate da Cicerone non sembrano tanto diverse da quelle che potrebbero essere utilizzate in epoche e luoghi presenti: rituali, credenze filosofiche e religiose, mantenere usuali livelli di vita e di relazione, supporto e sostegno sociale, sforzo di assimilazione e significazione della perdita subita, memoria del defunto.

Ciò che sembra cambiare significativamente, è la disponibilità di servizi e di interventi preposti a sostenere le persone che hanno subito la perdita di una persona significativa nel lavoro del lutto.

Varie revisioni della letteratura sugli interventi sul lavoro del lutto riportavano, fino al 2003, effetti piuttosto bassi, i quali potevano essere stati determinati da debolezze metodologiche di vario tipo, nonché dalla tendenza riscontrata in molte persone a superare il lutto senza alcun aiuto, benché fosse stato rilevato anche che i migliori risultati erano ottenuti su persone motivate a chiedere aiuto (Jordan & Neimeyer, 2003). Una meta-analisi condotta successivamente ha trovato che tali interventi producono effetti bassi, che tendono a scomparire al follow-up; tuttavia, le persone che manifestavano difficoltà gravi di adattamento, o che erano stati reclutati su loro richiesta o dietro indicazioni cliniche, manifestavano risultati positivi sia a fine trattamento che al follow-up (persone con gravi difficoltà di adattamento), o a fine trattamento (persone che avevano richiesto il trattamento, o segnalate da clinici): vale a dire che il bisogno di aiuto e la motivazione a cercarlo influivano positivamente sui risultati, a prescindere dai modelli di utilizzati, che comprendevano psicoterapia e counseling, gruppi di supporto professionali organizzati, interventi sulla crisi, gruppi di attività di socializzazione, gruppi di scrittura, ed altro (Currier, Neimeyer, & Berman, 2008). Una meta-analisi condotta su studi realizzati su bambini e adolescenti ha rilevato la medesima tendenza, con i risultati migliori

ottenuti su beneficiari portatori di chiara sintomatologia, rispetto a quelli che ne erano privi (Rosner, Kruse, & Hagl, 2010).

Infine, una ulteriore meta-analisi condotta su studi realizzati a favore di persone che presentavano una sindrome da lutto complicato (combinazione tra stress da separazione e sintomi cognitivi, emotivi e comportamentali che apparivano dopo la morte di una persona cara e perduravano per almeno sei mesi, compromettendo la vita sociale e lavorativa, nonché altre aree importanti del funzionamento della persona in lutto, con peggioramento della salute fisica e psichica, riduzione della qualità della vita, consumo di droghe e rischio suicidario), ha trovato che i rimedi finalizzati a migliorare la sintomatologia erano efficaci, a differenza di quelli finalizzati a prevenirne l'insorgenza (Wittouck, Van Autreve, De Jaegere, Potzky, & van Heeringen, 2011): un risultato in linea con quanto atteso dalla teoria delle relazioni oggettuali, secondo la quale la perdita di una persona cara comporta la scomparsa di un punto focale di organizzazione degli schemi di funzionamento della persona che l'ha subita, in quanto la stessa rappresentava un oggetto investito di aspettative, desideri ed affetti, i quali rimangono privi di oggetto in seguito alla perdita. Poiché le rappresentazioni della persona scomparsa permangono nella memoria, continuando ad esercitare la loro funzione di attivazione di schemi di funzionamento del Sé, il lavoro del lutto non può concludersi con la constatazione della perdita, benché tale atto ne sia una condizione necessaria, in quanto esso deve necessariamente comprendere la ridefinizione delle rappresentazioni della persona persa, che possa condurre ad una disattivazione degli schemi di funzionamento che avevano una loro ragion d'essere quando la persona scomparsa era ancora in vita. Deve quindi seguire una modifica del Sé, che possa renderne autonomo il funzionamento dalle rappresentazioni dell'oggetto perduto, benché ne possa conservarne buone memorie, anche in grado di attivare piacevoli emozioni (Rubin, 1984).

L'approccio psicodinamico al lutto

I modelli principalmente utilizzati in letteratura per interpretare l'elaborazione del lutto, ed eventualmente curarne gli aspetti patologici, sono quelli ad orientamento psicoanalitico, che interpretano il lavoro del lutto come una modalità di ridefinire la relazione con l'oggetto perduto, e quelli afferenti alla teoria dei legami di attaccamento, che vede tale lavoro come un processo di distruzione e successiva ricostruzione dei modelli operativi di sé e del mondo costruiti sulla base degli schemi ricorrenti di relazione con l'oggetto perduto (Middleton, Beverly, Martinek, & Misso, 1993). Tali modelli hanno associato il lavoro del lutto a quello fatto, dal lattante, durante le fasi arcaiche dello sviluppo psichico.

S. Freud

Secondo l'impostazione Freudiana, il lavoro del lutto normale si rivela attraverso l'isolamento profondo e doloroso della persona che ha subito la perdita, abbattimento, perdita della capacità di adottare nuovi oggetti d'amore, inibizione delle attività ed abbandono di quelle non connesse con l'oggetto perduto, perdita dell'interesse verso le cose non connesse con lo stesso, mentre il superamento del lutto consiste nel graduale disinvestimento libidico verso l'oggetto perduto, associato ad un graduale investimento su nuovi oggetti. Tale sintomatologia somiglia a quella della melanconia, dalla quale si differenzia per l'assenza di visioni negative di sé e del mondo, per la presenza di bassa autostima, disperazione e fantasie suicidarie e di riunione con la persona morta, autoaccuse, ruminazione, ansia ed insonnia, umore depresso. Tale differenza è dovuta al fatto che il paziente melanconico si identifica con l'oggetto perduto, pertanto la perdita dell'oggetto comporta anche una perdita di sé (Freud, 1917/1992a). Nello stesso saggio l'autore descrive l'identificazione come la forma preliminare della scelta oggettuale, attraverso la quale la persona vuole incorporare dentro di sé l'oggetto divorandolo, conformemente alla fase orale dello sviluppo in cui si trova. Il concetto di identificazione fu ripreso da S. Freud in varie opere (Freud, 1905/1992b, 1921/1992c, 1913/1992d, 1915/1992e), enfatizzandone il legame con l'incorporazione. In un'altra opera, l'identificazione viene presentata come il processo attraverso cui l'Es si trasforma in Io e Super-Io, nelle sue componenti conscie ed inconscie, implementandone anche le funzioni di controllo sulla realtà ed autoregolazione, assunte dall'Io, definizione di mete ideali, assunte dall'Ideale dell'Io, ed imposizione di regole e restrizioni, imposte dal Super-Io: la dinamica di formazione dell'Ideale dell'Io e del Super-Io, in particolare, conduce al superamento della fase Edipica mediante l'interiorizzazione delle pulsioni amorose ed aggressive provate verso entrambi i genitori, attraverso formazioni complessuali edipiche positive e negative, che comportano l'identificazione del bambino con i genitori di entrambi i sessi, e la ritorzione verso di sé dell'aggressività

provata verso il genitore dello stesso sesso (complesso edipico positivo) o del sesso opposto (complesso edipico negativo), attraverso la trasformazione di tale aggressività in imposizioni super-egoiche. A conclusione di queste sue ultime riflessioni sulle identificazioni, S. Freud precisa che nella Melanconia l'Io del paziente si sente odiato dal Super-Io, anziché esserne amato, segnalando, quindi, un disturbo nelle relazioni tra Es, Io e Super-Io (Freud, 1923/1976).

Gli sviluppi successivi

Gli sviluppi successivi in ambito psicoanalitico hanno precisato che le rappresentazioni degli oggetti sono depositate nella mente in modo da alterare le persone e strutturarne la personalità, piuttosto che sotto forma di percezioni, immagini o concetti. All'interno di tale quadro concettuale, il termine "incorporazione" viene utilizzato per designare la fantasia di ingerire l'intero oggetto; "introiezione" designa il ritenere l'oggetto incorporato in uno spazio interno, all'interno del quale è possibile instaurare con esso un dialogo virtuale, in modo tale che lo stesso possa diventare una fonte di consulenza, allertamento, criticismo, ammirazione; mentre "identificazione" designa il cambiamento della persona nella direzione della somiglianza con l'oggetto incorporato, il quale non è separato dalla persona come un "altro interno", divenendo l'oggetto di identificazione una componente della persona che si identifica, così come proposto da S. Freud in "L'Io e l'Es" (1923/1976). Il processo della identificazione comporta l'imitazione, conscia ed inconscia, di procedure e modelli di comportamento simili a quelli di un altro, oppure la percezione di un altro come simile a sé, e può quindi anche essere temporanea, a differenza delle identificazioni basate sulla incorporazione, che diventano costitutive della personalità (Olds, 2006).

Le identificazioni basate sulla incorporazione, a differenza di quelle transitorie e delle introiezioni, non possono pertanto essere abbandonate con facilità, essendo costitutive della stessa personalità.

Infatti, piuttosto che un graduale disinvestimento della libido dalla persona scomparsa, nonché successivi investimenti su altre persone, così come proposto dal modello psicoanalitico classico, i modelli ispirati alla teoria delle relazioni oggettuali, a partire da M. Klein e da J. Bowlby, affermano che il lavoro del lutto possa durare anche per tutta la vita, senza per questo essere patologico, consistendo in cambiamenti nelle rappresentazioni di sé e dell'oggetto, così come della relazione tra le stesse, potendosi risolvere nella permanenza di tali rappresentazioni nel mondo interno della persona che subisce la perdita, senza comprometterne il buon funzionamento. Infatti, studi condotti su adulti o minori che avevano subito una perdita significativa hanno rilevato tali trasformazioni e persistenze, rilevabili da dialoghi interni con il deceduto, richieste di sue opinioni o sostegno, sua assunzione come modello per affrontare nuove situazioni. All'interno di tale cornice teorica, pertanto, il lutto patologico può essere diagnosticato quando le memorie dell'oggetto perduto interferiscono con la vita quotidiana o rimangono inaccessibili; quando le rappresentazioni del deceduto non comprendono aspetti positivi e negativi; quando le memorie del deceduto sono intrusive, e sfuggono al controllo volontario della persona che ha subito la perdita, o quando le stesse non sono soggette a cambiamento. Infatti, così come cambiano le situazioni della vita ed i compiti che la persona è chiamata ad assolvere, così devono cambiare le rappresentazioni internalizzate di sé e dell'oggetto, che potrebbero rappresentare un ostacolo ai processi di adattamento ai cambiamenti, se non fossero anch'esse modificabili (Baker, 2001).

M. Klein

La proposta Kleiniana sviluppa quella Freudiana, ovvero che il lavoro del lutto consista in una prova di realtà a cui l'Io sottopone tutte le memorie e le speranze riferite alla persona scomparsa, decidendo, a conclusione di tale lavoro, di non condividere la fine dell'oggetto perduto, distaccandosene, spinto dalle proprie motivazioni narcisistiche. Secondo la Klein, tale processo si svolge utilizzando la stessa modalità di elaborazione che caratterizza la prova di realtà e la costruzione del mondo interno che il lattante utilizza durante lo svezzamento: tale processo appare, alla percezione del lattante, caratterizzato da ingordigia e sadismo attraverso cui egli si attacca al seno durante l'allattamento, ed è presente anche nelle fantasie e negli impulsi distruttivi che caratterizzeranno, più tardi, la fase edipica ed il rapporto tra fratelli e sorelle. Comune a tali processi è l'internalizzazione scissa di tali oggetti, sezionati in parti buone e cattive, ovvero fonte di sicurezza, amore, piacere ed accudimento, oppure meta di impulsi distruttivi agiti in risposta agli aspetti frustranti degli oggetti, dei quali, pertanto, l'Io teme la perdita o la ritorsione. L'elaborazione di tale *Mondo Interno* avviene durante la *Fase Depressiva*, durante la quale il lattante ridefinisce il suo mondo interno, costituito così come descritto, ridefinendo la sua relazione con la madre reale (o con gli altri familiari,

durante la fase edipica), ovvero sottoponendo a prova di realtà le sue fantasie persecutorie, frutto della proiezione dei suoi impulsi distruttivi, ed accedendo a sentimenti di riconoscenza, fiducia e pentimento verso gli oggetti esterni reali.

Pertanto durante il lavoro del lutto, così come durante la fase depressiva, l'Io, oltre a ridefinire la presenza dell'oggetto esterno, deve ristabilire la presenza dell'oggetto interno buono, che teme di aver perduto con la morte della persona. All'interno di tale proposta, quindi, la differenza tra lavoro del lutto normale e patologico è determinata dalle vicissitudini che la persona, da lattante, ha vissuto durante la fase di costruzione del suo mondo interno (Klein, 1940).

W. R. Bion

La proposta Bioniana, sviluppata sulla base di quella Kleiniana, postula che l'aggressività insita nel sadismo del lattante si manifesti in presenza di una scarsa capacità di tollerare la frustrazione derivante dal non vedere soddisfatto il suo bisogno/desiderio del seno: quando egli cerca il seno e questo non appare immediatamente a soddisfare il suo bisogno, concepisce questa assenza come un *seno cattivo*, che diviene oggetto di aggressioni fantasticate; se la capacità di tollerare la frustrazione correlata a tale mancanza è buona, riesce a concepire l'assenza come un *non-seno*, ed in questo caso nasce un pensiero; in caso contrario il lattante, essendo il seno unico, è costretto a scindersi ed a scindere lo stesso seno onde poter difendere il *seno buono* dai suoi stessi attacchi, proiettando il *seno cattivo*, insieme alle sua propria aggressività, all'esterno. In condizioni ottimali la madre contiene le frustrazioni e restituisce, mitigate, le fantasie persecutorie del lattante, che può reintroiettarle e ricomporre l'integrità del seno ed, insieme, la sua. In questo caso il lattante, riconoscendo l'unità del seno ed, insieme, le sue componenti aggressive, accede alla *posizione depressiva*; diversamente permane nella *posizione paranoide*, caratterizzata dalla impossibilità di integrare le parti scisse e proiettate e riconoscere l'oggetto intero, il seno (o qualunque altro oggetto), e di mantenere con esso una relazione sana, caratterizzata dalla riconoscenza, dagli scambi conviviali, dalla fiducia, dal riconoscimento della colpa.

La posizione paranoide e quella depressiva possono interessare le persone sane per tutta la vita, e la condizione psicotica è definita, secondo questo modello, da dinamiche di scissione e proiezione che possono originarsi in qualsiasi contesto in cui sia presente un desiderio/bisogno ed una corrispondente scarsa capacità di tollerare la frustrazione, quindi può interessare qualsiasi componente della personalità, non necessariamente aggressiva, che non sia stata oggetto di *rêverie*, ovvero di accettazione, contenimento e di restituzione. Ciò significa che gli aspetti sani o patologici della personalità dipendono sia dalla capacità della persona di tollerare le frustrazioni, che dalla capacità degli oggetti significativi (madre, padre, fratelli, nonni, eccetera) di accettare i bisogni/desideri che la persona esprime, contenendoli e restituendoli adeguatamente (Bion, 1967/1970, 1962/1972).

J. Kristeva

Nel modello psicoanalitico di stampo strutturalista proposto dalla Kristeva, l'infante diventa inevitabilmente triste prima di pronunciare le prime parole, le quali si rivelano un mezzo per tentare di ricomporre la separazione dalla madre e dagli altri oggetti d'amore, verso i quali l'infante ha assunto la consapevolezza di essere separato. Tale tentativo si sviluppa prima tramite l'immaginazione, e successivamente tramite le parole, pertanto ogni attività creativa si presenta come intrinsecamente melanconica, poiché manifesta sia aspetti inerenti alla perdita dell'oggetto sperimentata, che una modifica dei legami significanti, poiché questi si rivelano inadeguati ad attivare ottimamente il sistema di ricompensa azionato dalla relazione d'oggetto. La mancanza di tolleranza per la perdita d'oggetto, insieme al fallimento della catena significativa disponibile, può comportare lo sviluppo di aggressività verso l'oggetto, che a sua volta può finire re-introiettata, per dirigersi verso lo stesso lattante, che teme la perdita dell'oggetto. Ad un livello evolutivo più arcaico, la perdita riguarda la *Cosa*, piuttosto che l'*Oggetto*, in quanto allo stadio evolutivo narcisistico la separazione tra soggetto ed oggetto non è ancora presente, pertanto il fallimento della catena significativa si manifesta in maniera più drammatica, in cui l'asimbolia prevale, con una soggettività che si manifesta attraverso intonazioni verbali, piuttosto che utilizzo di significanti, posture, movimenti del corpo e sintomatologia psicosomatica. Per le donne, il processo di elaborazione di una catena significativa in grado di porre rimedio alla separazione ed alla perdita dell'oggetto primario è acuita dal fatto che le donne, oltre che a separarsene, devono anche identificarsi con la figura materna, quindi aggiungere al lavoro intellettuale, sensoriale e

speculativo derivante dal doversi individuare partendo dalla invisibilità del proprio organo sessuale, quello derivante dall'assommarsi, al processo di identificazione, del lavoro di costruzione di uno spazio immaginario utile per approcciarsi ad un sesso diverso da quello dell'oggetto materno. Tali differenti dinamiche si ripropongono nel processo di elaborazione del lutto, di cui l'Antropologia ha sistematicamente rilevato differenze di genere all'interno delle varie culture. L'elaborazione del lutto può diventare patologica quando il lavoro di simbolizzazione, che origina dal diniego della percezione della perdita dell'oggetto, a cui si aggiunge la negazione della stessa, espressa attraverso la catena significante che viene messa in atto per riconquistare l'oggetto perduto, non si sviluppa perché il diniego opera intrapsichicamente, rigettando i significanti in maniera tale da impedire l'instaurarsi della funzione simbolica indispensabile per elaborare e superare la perdita (Kristeva, 1989/1992).

H. Kohut

La proposta di Kohut riguarda la disamina delle relazioni oggettuali che si sviluppano anche prima dell'acquisizione della parola, ovvero nello stadio narcisistico, durante il quale l'infante sopperisce alle inevitabili imperfezioni occasionali delle cure materne sia stabilendo un'immagine grandiosa ed esibizionistica di sé, in cui è depositata la perfezione delle cure materne precedente (*Sé Grandioso*), che trasferendo tale perfezione precedente in un *Oggetto-Sé* ammirato ed onnipotente (*Imago Parentale Idealizzata*). Tale espediente consente all'infante di provare gratificazione sia nell'essere ammirato che nell'ammirare i parenti idealizzati, nonché di provare, da adulto, la soddisfazione nei confronti di sé stesso, dei suoi successi e della gratificazione, personale e sociale, che ne deriva.

Infatti, fatte salve gravi circostanze traumatiche derivanti dalla inadeguata responsività empatica delle figure parentali nel modulare le risposte da loro date ai bisogni espressi dall'infante con mezzi limitati all'espressione non-verbale dei propri bisogni, emozioni e sentimenti, *Sé Grandioso* ed *Imago Parentale Idealizzata* vengono gradualmente attenuati ed interiorizzati nella personalità, rispettivamente come componenti dell'Io necessarie a sostenerne le ambizioni ed il perseguimento di scopi sintonici, o come componenti idealizzate del Super-Io, necessarie ad offrire guida e direzione alle attività intraprese dall'Io: tale processo si svolge in maniera efficace se le inevitabili ed occasionali carenze empatiche delle figure di accudimento avvengono in maniera frazionata ed appropriata alla fase di sviluppo dell'infante, permettendo allo stesso di tollerare tali imperfezioni in quanto le funzioni precedentemente attribuite all'Oggetto Sé sono assunte dalla struttura interna attraverso processi di *Interiorizzazione Trasmutante*. In caso contrario, *Sé Grandioso* ed *Imago Parentale Idealizzata* rimangono nella loro forma arcaica, continuando a pressare la persona affetta con le loro pretese irrealistiche, che si esprimono sotto forma di aspettative grandiose di ammirazione e di accudimento onnipotente verso le persone significative con le quali interagisce (Kohut, 1971/1977, 1977/1980). In tali casi, le persone affette diventano eccessivamente dipendenti, in quanto il loro mondo interno manca di un'adeguata rappresentazione di un'unità Sé-Oggetto Sé che sostituisca la figura di accudimento esterna e svolga funzioni di autoregolazione, pertanto l'allontanamento o la perdita degli Oggetti-Sé comporta, per tali persone, sia la frammentazione del Sé che la rottura dell'omeostasi fisiologica, in quanto la mancanza di una adeguata rappresentazione interna che funga da strumento regolatorio, comporta il danneggiamento dei meccanismi biologici di regolazione, quindi l'emergere di disturbi psicosomatici, il manifestarsi di malattie o il peggiorare di malattie pre-esistenti (Taylor, 1987/1993). Questo modello, pertanto, spiega l'emergere o l'acuirsi di patologie fisiche e psicosomatiche nei lutti complicati. Il modello psicoanalitico classico, invece, non si era mostrato in grado di offrire una risposta efficace a tali disturbi, ed è stato progressivamente sostituito da modelli ispirati alle relazioni oggettuali ed alla autoregolazione (Taylor, 1992).

J. Bowlby

Nel modello proposto da Bowlby, le possibilità di sopravvivenza dipendono primariamente, nella Specie Umana, da relazioni interpersonali connotate emotivamente, che vengono strutturate soprattutto nei primi anni di vita, durante i quali il bambino dipende completamente dagli adulti per il soddisfacimento di qualsiasi bisogno o desiderio. La sopravvivenza del bambino è quindi regolata dall'atteggiamento degli adulti. Attraverso le relazioni strutturate con gli stessi (soprattutto le principali figure di accudimento), il bambino sviluppa rappresentazioni di sé e degli altri che formano le basi di quella che sarà la sua identità da adulto. Tali rappresentazioni includono soprattutto il senso di quanto il bambino sia stato accettato e valutato agli

occhi dell'adulto, dal cui comportamento, infatti, dipende il suo presente ed il suo futuro. Esse sono inoltre caratterizzate da contenuti (conoscenza di ciò che accade, quando accade e con chi), da affetti (felicità, paura, rabbia) e da processi (tipo di informazioni da aspettarsi, regole di interpretazione del mondo, genere di informazioni da ricordare) inerenti alle relazioni interpersonali primarie, attraverso le quali si formano schemi, fortemente caratterizzati da dinamiche interne, motivazioni ed affetti, attraverso cui costruire la propria relazione col mondo nel corso degli anni. Benché tali *Modelli Operativi di Sé e del Mondo* possano cambiare nel tempo, e possano essere diversi in relazione a differenti ruoli e relazioni che le persone strutturano nei differenti contesti sociali, tendono a rimanere stabili, e rappresentano lo strumento attraverso cui vengono costruite le strategie finalizzate a raggiungere i propri obiettivi relazionali (acquisire il senso di sicurezza interpersonale, cercare intimità e rapporti privilegiati, mantenere la propria indipendenza, proteggere la propria identità), le modalità di reazione emotiva da utilizzarsi nei differenti contesti, e le modalità di regolazione emotiva concomitanti.

I *Modelli Operativi Interni* iniziano a svilupparsi anche prima dell'apparizione del linguaggio, in un contesto di comunicazione multisensoriale costituito da odori, manipolazioni e movimenti del corpo, tono, sensitività e vocalizzazioni tra infante e figura di accudimento. Tali modelli si sviluppano su di un substrato biologico e vengono acquisiti anche indipendentemente dalla consapevolezza cosciente (Bowlby, 1979/1982).

Infatti, gli infanti mostrano di interagire attraverso modalità che possono essere classificate, osservate e valutate sperimentalmente, già dall'età di 4 mesi, determinate dall'aspettativa di:

- 1) modificare uno stato di eccitazione tramite l'interazione con il partner.
- 2) classificare ed essere classificato in funzione degli stati affettivi esperiti attraverso la mimica facciale, in maniera da sincronizzare i comportamenti in funzione degli stati affettivi.
- 3) distruggere e/o riparare discordanze tra comportamenti e stati affettivi esperiti, conseguenti agli scambi relazionali (tramite vocalizzazioni e sguardi, posture, avvicinamento/allontanamento del viso dal corpo).
- 4) disregolare e rendere discordi comportamenti e stati affettivi, senza riparazione.
- 5) coordinare le interazioni con il partner, in modo che sia l'infante che il partner possano interagire coordinando comportamenti e stati affettivi a livelli bassi, medi o alti.

Tali aspettative sono reciproche, tra l'infante ed il care-giver, e sono finalizzate a costruire un modello di regolazione che rimanga stabile nel tempo. La reciprocità implica che anche il care-giver sviluppi un modello di regolazione specifico per l'infante, tuttavia questa relazione di reciprocità non può essere equamente distribuita, in quanto la posizione di totale dipendenza dell'infante dal care-giver, nonché l'inserimento di quest'ultimo all'interno di un contesto sociale che richiede l'assolvimento di varie funzioni ed il mantenimento di diverse responsabilità e ruoli, assegna al care-giver una posizione di maggiore potere e responsabilità. Si tratta, pertanto, di una relazione di reciprocità sbilanciata, in quanto il care-giver possiede la capacità di interagire con l'ambiente in funzione della sopravvivenza dell'infante, a differenza di quest'ultimo (Beebe, Lachmann, Markese, & Bahrick, 2012).

Tale dipendenza del modello di regolazione interno dalla figura di attaccamento, dalla quale dipende l'organizzazione delle modalità di percezione, di rappresentazione, di risposta emotiva e di comportamento, spiega le reazioni dell'infante alla perdita della figura di attaccamento, che è identica anche in caso di lutto, e che è simile anche per gli adulti:

- a) Pensiero e comportamento ancora rivolti verso l'oggetto perduto;
- b) Ostilità rivolta verso chiunque;
- c) Richiesta di aiuto;
- d) Disperazione, ritiro, regressione e disorganizzazione;
- e) Riorganizzazione del comportamento, in funzione della costruzione di legami con nuovi oggetti (Bowlby, 1960).

Gli sviluppi successivi, specificatamente dedicati al superamento del lutto, hanno proposto che lo stesso si svolga attraverso due processi alternati ed oscillanti, di cui uno volto alla elaborazione della perdita della persona, ivi incluso lo sforzo di collocare il defunto in un modo privo della sua presenza, e l'altro volto al fronteggiamento delle conseguenze della perdita, ovvero alla ridefinizione del proprio ruolo ed all'acquisizione delle competenze necessarie a colmare il vuoto lasciato dalla persona scomparsa. Gli stili di attaccamento caratterizzanti la persona che ha subito la perdita condizionano le modalità attraverso cui tali processi si articolano. Le persone con *attaccamento sicuro* dispongono di rappresentazioni di sé e dell'oggetto positive, quindi elaborano il lutto in maniera normale, separandosi gradualmente dall'oggetto perduto: esse sono autonome ed apprendono facilmente le nuove competenze necessarie a colmare il vuoto lasciato dalla persona scomparsa, ed inoltre trovano conforto nelle altre relazioni. Le persone con stile di *attaccamento preoccupato* dispongono di un modello di sé negativo, affiancato ad un modello dell'altro positivo, quindi eccedono, nel processo di elaborazione della perdita, nelle ruminazioni ossessive e

preoccupazioni per il defunto; esse, inoltre, mostrano una bassa oscillazione tra i due processi, che si risolve in basse capacità di affrontare le conseguenze della perdita, apprendendo nuove competenze. Le persone con *attaccamento evitante* dispongono di un modello di sé positivo, associato ad un modello dell'altro negativo, quindi mostrano pochi segni di elaborazione della perdita, e molti di fronteggiamento delle sue conseguenze, acquisendo nuove competenze senza mostrare, a volte, segni di sofferenza, inibendoli o ritardandone l'elaborazione. Infine, le persone con *attaccamento disorganizzato* dispongono di modelli negativi sia di sé che dell'altro, pertanto presentano un disturbo generale del lavoro del lutto, essendo incapaci di reagire coerentemente sia alla perdita che al fronteggiamento delle sue conseguenze: l'elaborazione del dolore rimane irrisolta, senza poter essere espressa in una maniera sufficientemente articolata e coerente (Stroebe, Schut, & W. Stroebe, 2005).

Psicoanalisi del “Refrigerium”

I modelli succintamente esposti hanno descritto il processo di sviluppo dell'Io, Ideale dell'Io e Super-Io (S. Freud), mondo interno (M. Klein), pensiero (W. R. Bion), linguaggio (J. Kristeva), rappresentazioni regolatorie dell'autostima e degli ideali (H. Kohut), modelli di Sé e del Mondo (J. Bowlby) come un lavoro psichico volto a colmare, nel lattante o nell'infante, l'*assenza interna* di strutture, processi o rappresentazioni psichiche, mediante differenti forme di relazione con un oggetto, la cui *assenza esterna* finisce con l'essere bilanciata da una *presenza interna*: in Freud, l'oggetto esterno scompare con l'incorporazione, ed è internamente presente con l'identificazione; nella Klein, l'oggetto scompare con l'incorporazione e viene ricollocato nel mondo interno; in Bion, l'assenza del seno è compensata dalla nascita del pensiero; nella Kristeva, l'assenza dovuta alla separazione è superata attraverso il linguaggio; in Kohut, la perdita della perfezione narcisistica distrutta dalle imperfezioni dell'oggetto è ripristinata nelle rappresentazioni del Sé Grandioso e dell'Imago Parentale Idealizzata e re-introiettata nell'io attraverso l'interiorizzazione trasmutante; in Bowlby, la perdita dell'oggetto esterno è superata attraverso la distruzione del legame di attaccamento e successiva riorganizzazione del Modello di Sé e del Mondo.

In maniera analoga, il processo di elaborazione del lutto riproduce le stesse dinamiche, con la differenza sostanziale che l'assenza esterna dell'oggetto è effettiva e definitiva, piuttosto che illusoria o provvisoria.

In maniera singolare, il rito del *Refrigerium* riguarda l'assenza effettiva e definitiva del defunto e la presenza della persona che esegue il rito, ed una dinamica, quella del nutrire, che caratterizza in maniera preponderante i periodi dell'allattamento, dello stadio narcisistico e dell'infanzia, durante i quali è dominante sia il bisogno di essere nutrito che la relazione di dipendenza verso gli adulti che nutrono, da parte del neonato e del bambino.

Tuttavia, applicare gli usuali modelli di analisi ed intervento psicoanalitico a tale rito si dimostra sia impossibile, in quanto non sono disponibili persone che eseguono il rito del refrigerium da sottoporre a psicoanalisi, che improduttivo, in quanto applicare i costrutti della psicopatologia utilizzabili all'interno del setting di cura, può essere fuorviante, in maniera analoga a quanto già accaduto nel tentativo di interpretare i miti antichi secondo tali costrutti: nel farlo, infatti, si rischia di finire con l'interpretare qualsiasi elemento delle narrazioni o delle rappresentazioni come espressioni sintomatiche di conflittualità (Sels, 2011), confondendo il piano intrapersonale ed interpersonale, entro il quali si manifestano le varie sintomatologie, con quello trans-personale, entro il quale prendono forma e si manifestano credenze, mitologie e riti collettivi.

La proposta di Matte Blanco, di considerare *ogni prodotto* dell'attività mentale come la risultante di varie forme di integrazione tra Logica Ordinaria e Logica Emozionale, di cui la prima espressione degli ordinari principi logici, e la seconda espressione dei *Principi di Simmetria e di Generalizzazione*, consente di decodificare le espressioni del *Sistema Inconscio* senza necessariamente ricondurle a psicopatologie sottostanti: in tal modo l'emozionalità è considerata come una componente innata e necessaria della vita psichica, in quanto fonte di conoscenza, oltre che di motivazione all'azione. Il Principio di Simmetria consente di decodificare tali espressioni in quanto “[...] Il sistema inconscio tratta la relazione inversa di qualsiasi relazione come se fosse identica alla relazione. In altre parole, tratta le relazioni asimmetriche come se fossero simmetriche”, mentre il Principio di Generalizzazione lo consente in quanto:

[...] il sistema inconscio tratta una cosa individuale (persona, oggetto, concetto) come se fosse un membro o elemento di un insieme o una classe che contiene altri membri; tratta questa classe come sottoclasse di una classe più generale e questa classe più generale come sottoclasse o sottoinsieme di una classe ancora più generale e così via (all'infinito). [...] Nella scelta di classe e di classi sempre più ampie il sistema inconscio preferisce quelle funzioni

proposizionali che in un aspetto esprimono una generalità crescente ed in altri conservano alcune caratteristiche particolari della cosa individuale da cui sono partite (Matte Blanco, 1975/1981, pp. 43-44).

L'atto del nutrire, pertanto, è identico, secondo il Principio di Simmetria, all'essere nutriti, e viceversa, quindi l'infante che è materialmente nutrito, nutre emozionalmente il care-giver, e, viceversa, il care-giver che nutre materialmente, è nutrito emozionalmente dall'infante. Detta in altri termini, secondo un linguaggio più vicino all'ordinaria esperienza, piuttosto che a quello psicoanalitico, si verifica una decodifica empatica, da parte di entrambi i membri della relazione, dello stato emozionale dell'altro. Nel caso nel nutrimento, la decodifica emozionale, da parte dell'infante, dell'atto del nutrire da parte del care-giver, diviene, a seguito di qualche ripetizione, struttura psichica, che si esprime, in genere, tramite l'offerta di cibo al care-giver, da parte dell'infante. A questo punto, si è verificata una incorporazione di una identificazione, che ha quindi dato origine ad una struttura psichica, la quale consente di compensare l'assenza del care-giver con una presenza interna, data dalla struttura psichica che si è formata tramite incorporazione della identificazione.

Secondo il Principio di Generalizzazione, ogni atto che contiene la funzione proposizionale di dare qualcosa di assimilabile a qualcuno che la assimila, equivale alla funzione di nutrire/essere nutrito, quali la funzione di dare/ricevere regole di comportamento, realizzata all'interno dei processi educativi dell'infante, o la funzione di dare/ricevere insegnamenti, realizzata all'interno dei processi formativi. Tali ultimi due processi, detta in altri termini, sono trattati, dal Sistema Inconscio, come metafore della funzione di nutrire-essere nutriti, che è basilare per tutte le specie animali.

Per ciò che concerne la Specie Umana, la funzione del nutrire/essere nutriti è in grado di saturare una gamma infinita di situazioni in cui si verifichi un qualche tipo di modifica interna, da parte di qualcuno, sulla base di elementi o di modelli forniti da qualcun (o qualcosa) altro. Una situazione che, di fatto, è implicita in ogni relazione di lunga durata, essendo, in linea di massima, gli atti empatici, sui quali si fonda l'identificazione, regolatori di ogni comunicazione tra persone.

Ciò comporta che, diversamente dall'atto del nutrire/essere nutriti tra persone vive, la persona che nutre attraverso il rito del Refrigerium, viene nutrito da una assenza, piuttosto che da una presenza, quindi incorpora, per identificazione, l'assenza del deceduto, piuttosto che la sua presenza. Incorporando una assenza, la persona che nutre attraverso il rito del Refrigerium viene ad acquisire uno spazio mentale libero, collocabile all'interno di quello occupato dalla relazione e dalle rappresentazioni collegate alla persona deceduta, che può essere utilizzato per altre attività da queste indipendenti, al limite anche per risolvere problematiche irrisolte legate alle stesse. La grande persistenza nel tempo e diffusione nello spazio di tale rito sarebbe, in base alla presente analisi, dovuta alla sua efficacia nel facilitare il lavoro del lutto, così come percepito in maniera prevalentemente emozionale, ovvero attraverso l'attività prevalente del Sistema Inconscio.

Conclusioni

Il rito del Refrigerium non è l'unico rito antico ad essere sopravvissuto per secoli: anche il rito dei così detti *Misteri di Eleusi* lo ha fatto, ed inoltre esistono accreditate testimonianze storiche della sua efficacia nel determinare cambiamenti significativi in chi vi prendeva parte (Scarnera, 2011). Ambedue i riti, così come gli altri riti ad essi contemporanei, erano officiati all'interno di un contesto culturale in cui la lingua scritta era meno diffusa ed utilizzata, rispetto all'epoca attuale, pertanto la regolazione dei rapporti umani era basata prevalentemente sulle relazioni interpersonali, piuttosto che sugli apprendimenti conseguiti tramite lettura. Quindi la comprensione simmetrica, ovvero empatica e prevalentemente emozionale, aveva un peso maggiore di quella asimmetrica, ovvero ottenuta attraverso la lingua scritta e la Logica Ordinaria.

Secondo Edith Stein (1917/1986), l'empatia è determinata dal fatto che le emozioni ed i sentimenti abbiano delle modalità di espressione corporea predeterminate, che vengono riconosciute dagli interlocutori, i quali ricreano, in maniera *derivata*, il sentimento o l'emozione sottostante la loro espressione corporea nel proprio corpo e nel proprio scenario emozionale secondo un processo inverso, rispetto a quello che determina la manifestazione corporea delle emozioni di chi esperisce le stesse in maniera *originaria*. Un nutrito numero di studi sperimentali, raccolti da Russell e Fernandez-Dolls (1997/1998), ha provato l'universalità della capacità di riconoscimento delle espressioni facciali; inoltre, numerose ricerche cliniche hanno rilevato la capacità dei bambini di accedere a questa modalità comunicativa prima dell'apparizione del linguaggio (Beebe, Lachman, & Jaffe, 1997/1999).

Successivamente alla scoperta dei Neuroni Specchio nelle scimmie (Di Pellegrino, Fadiga, Fogassi, Gallese, & Rizzolatti, 1992), la capacità di comprendere lo stato mentale degli altri è stata studiata, nell'uomo, anche mediante Tecniche di Risonanza Magnetica Nucleare, le quali hanno rivelato l'attivazione delle medesime

Regioni Corticali (Sensomotorie, Limbiche e Paralimbiche) sia in persone che esperivano un'emozione in maniera diretta, originaria, che in altre, che esperivano la medesima in maniera empatica, derivata. Le stesse metodologie di indagine hanno chiarito la differenza tra la comprensione degli Stati Emozionali e quella di altri Stati Mentali esperiti dalle persone con cui si è in relazione, connessi al perseguimento di obiettivi, credenze ed intenzioni, che comportano attivazione delle Regioni Prefrontali e del Lobo Temporale, le quali maturano molto dopo delle precedenti, preposte alla percezione empatica (emozionale) vera e propria (Singer, 2006).

Questa successione temporale dei tempi di maturazione delle strutture corticali ha grande importanza clinica: infatti, numerose ricerche hanno provato che le transazioni affettive tra infante e care-giver modellano i circuiti neuronali dell'Area Orbito Frontale della Corteccia Cerebrale, la quale codifica le informazioni visive facciali e le risposte a stimoli piacevoli dovuti al tatto, agli odori, ai sapori ed alla musica, nonché alle immagini spiacevoli di volti tristi ed arrabbiati. La Corteccia Orbito-Frontale è anche l'unica Struttura Corticale connessa con il Sistema Nervoso Autonomo (preposto alla regolazione endocrina dell'organismo) e con la Formazione Reticolare Attivante (responsabile del processo di attivazione corticale necessario al buon funzionamento ed allo sviluppo di tutte le aree cerebrali), pertanto assolve una funzione critica nella regolazione omeostatica dell'organismo in risposta a stimoli sociali, emozionali e motivazionali. La regione orbito frontale è espansa soprattutto nell'Emisfero Destro, dominante nei Processi Inconsci e dotato di maggiore interconnessioni, rispetto all'Emisfero Sinistro, con le aree Limbiche Sub-Corticali, quindi è centrale per la percezione e l'espressione degli stati emozionali e corporei. L'Emisfero Destro media, negli umani, la percezione empatica e la consapevolezza degli stati emozionali degli altri, matura prima di quello sinistro ed è dominante fino all'età di tre anni, quando le capacità linguistiche, espresse prevalentemente dall'Emisfero Sinistro, cominciano ad esprimersi anche attraverso la narrazione di storie (Schoore, 2000).

La capacità di comprendere emozionalmente, oltre ad essere acquisita prima di quella di comprendere logicamente (ovvero, attraverso il Linguaggio), rende possibile l'acquisizione del Linguaggio: infatti, l'associazione tra un Segno Linguistico, il Concetto ed il Referente a cui esso rimanda viene appresa, dall'infante, in contesti in cui la significazione emozionale, sia del concetto che del referente, è condivisa prima che il segno linguistico appropriato, introdotto dall'adulto, intervenga a denotarla. È quindi corretto ipotizzare che l'istituzionalizzazione dei (nuovi) Segni Linguistici sia derivata da processi analoghi, in cui due o più (pre) parlanti associno una connotazione emozionale ed un concetto ad un Segno linguistico arbitrario, espresso, anche casualmente, da uno o più parlanti (diversamente, in un contesto in cui sia dominante il Linguaggio, l'istituzionalizzazione di nuovo Segno avverrebbe attraverso l'utilizzo di altri segni che descrivano il concetto ed il referente da associare ad esso). Secondo tale proposta, quindi, il Principio di Simmetria rende possibile lo sviluppo del Linguaggio, ovvero della Logica Ordinaria (Scarnera, 2015), e non rappresenta solamente, come a volte accade nella psicopatologia, una formidabile deviazione dalla logica.

D'altro lato, la *generalizzazione degli apprendimenti* è una necessità, nel campo della ricerca scientifica, in quanto consente di consolidare le conoscenze acquisite attraverso numerose osservazioni e prove di laboratorio, e procedere in ulteriori ricerche.

Nel campo della Psicologia, è stata postulata una *Legge Universale della Generalizzazione* per spiegare la regolarità dei processi cognitivi: poiché ogni oggetto o situazione esperita da un individuo difficilmente può ripresentarsi nel medesimo modo, è necessario postulare la presenza di tale legge che consenta la trasformazione di un'esperienza singola in un apprendimento generalizzato. Tuttavia, poiché differenti individui o specie animali esperiscono in maniera diversa i medesimi stimoli fisici, e poiché il livello di generalizzazione varia in funzione delle modalità di apprendimento, caratteristiche dello stimolo e della specie, si dovrebbe concludere che una legge di generalizzazione invariante non possa essere formalizzata: tale difficoltà può essere superata considerando la funzione di adattamento psicofisico che ogni stimolo svolge per ogni individuo o specie, piuttosto che lo stesso stimolo o specie. Vale a dire che un'esperienza può essere generalizzata perché il suo oggetto è sempre membro di una classe naturale in grado di attivare in maniera conseguente il comportamento, in positivo o in negativo, in relazione alla particolare regione dello spazio psicologico interessato, il quale necessariamente connette ed integra vari aspetti relativi sia allo stimolo che al contesto di presentazione, in funzione del valore che gli stessi hanno per i processi di adattamento. La generalizzazione di un apprendimento da uno stimolo all'altro, pertanto, non rappresenta un fallimento dei processi di discriminazione (Shepard, 1987). La Legge di Generalizzazione postulata da Shepard stabilisce che la probabilità che un apprendimento relativo ad uno stimolo possa essere generalizzato ad un altro, varia in funzione della distanza tra le caratteristiche dei due stimoli all'interno dello spazio psicologico interessato dell'individuo, pertanto può assumere differenti forme, dipendenti dalle caratteristiche degli stimoli con cui l'individuo è in relazione (Charter & Vitányi, 2003). Tali forme, tuttavia,

non variano solamente in funzione delle caratteristiche fisiche misurabili oggettivamente, (quali il colore, il suono, la forma), in quanto tali caratteristiche sono percepite come simili nello spazio psicologico, entro un intervallo di misure fisiche che assumono un andamento esponenziale, che sale repentinamente per poi scendere in maniera altrettanto repentina, piuttosto che disporsi su di un andamento lineare o parabolico, così come atteso dalle sole caratteristiche fisiche (Piattelli Palmarini, 2009).

A tali ricerche, che hanno esplorato i processi cognitivi sottostanti lo strumento cognitivo rappresentato dalla generalizzazione, anche ricerche realizzate con l'ausilio della Risonanza Magnetica Nucleare convergono nel sostenere la funzione organizzatrice del Principio di Generalizzazione: i modelli di attivazione corticale esibiti in risposta a parole rappresentanti percetti concreti o concetti astratti sono prevedibili in base a reti di connessione neuronale che interfacciano, rispettivamente, cinque aree percettive (suono, forma, colore, manipolabilità e movimento visuale), o prevalentemente quella visiva e motoria somato-sensoriale (Fernandino, Humphries, Seideberg, & Binder, 2016). Inoltre, analizzando le reti di attivazione corticale delle parole astratte utilizzando un algoritmo che predice la co-occorrenza statistica tra parole (*linguistic contexts*) o un sistema di codifica delle componenti semantiche (*semantic features decomposition*) delle parole basato su 14 componenti (interazione sociale, moralità, pensiero, emozione, valenza, tempo, spazio, quantità, sensazione ed attivazione), uno studio ha trovato che la prima categoria di rappresentazioni di parole astratte comporta l'attivazione di una rete corticale preposta ad elaborazioni linguistiche di alto livello localizzate solo nell'emisfero sinistro, mentre la seconda comporta l'attivazione di una rete corticale che interessa entrambi gli emisferi, per l'intero cervello (Wang et al., 2017). Infine, confermando i risultati ottenuti da precedenti ricerche che hanno utilizzato solo parole come stimolo, uno studio ha provato che il significato delle parole attiva differenti aree del cervello, anche variandone la posizione sintattica all'interno di differenti sequenze, rivelando una correlazione tra multiple sfaccettature dei significati, e multiple relazioni sintattiche tra significati (Anderson et al., 2018). D'altra parte, anche una revisione degli studi condotti sull'attivazione corticale in risposta alla decodifica sintattica delle frasi, ha appurato che tale attività interessa un nutrito numero di strutture corticali, piuttosto che una specificatamente dedicata (Kaan & Swaab, 2002).

Tale co-occorrenza di regioni corticali attivate sia dalla sintassi che dalla semantica, tuttavia, non dovrebbe sorprendere, in quanto non è possibile costruire una frase sintatticamente corretta a prescindere dal significato delle parole. Infatti, gli studi citati attestano un modello di funzionamento corticale che utilizza diverse aree del cervello per l'elaborazione sia dei significati che della sintassi, rivelando la connessione potenziale di parole o frasi ad altre parole ed altre frasi, conformemente a quanto previsto dal Principio di Generalizzazione: tale modalità organizzativa, quindi, non rappresenterebbe una bizzarria riveniente dalla psicopatologia, rivelandosi una modalità organizzativa più efficiente dell'attività mentale. Infatti, in alternativa, ogni parola ed ogni frase dovrebbe avere una sua propria rappresentazione, caricando il cervello di un lavoro energeticamente insostenibile.

Non c'è quindi motivo di ritenere che non sia possibile sviluppare tecniche in grado di intervenire sui cambiamenti della personalità basate sulla Logica Emozionale, piuttosto che sulla Logica Ordinaria: gli antichi, a me sembra, lo facevano già.

Ringraziamenti

Dedico questo lavoro al compianto amico Roberto Caprara, professore emerito di Archeologia, al quale debbo la corretta decodifica delle fosse e dei canaletti che si trovano sistematicamente scavate a servizio di molte tombe Peucete.

Bibliografia

- Adams, J. (2007). Greek and Roman Perceptions of the Afterlife in Homer's *Iliad* and Virgil's *Aeneid*. *McNair Scholars Journal*, 11, 1. Retrieved from: <http://scholarworks.gvsu.edu>
- Anderson, A.J., Lalor, E.C., Lin, F., Binder, J.R., Fernandino, L., Humphries, C.J., Conant, L., ... Wang, X. (2018). Multiple regions of a cortical network commonly encode the meaning of words in multiple grammatical positions of read sentences. *Cerebral Cortex*, 16. doi: 10.1093/cercor/bhy110.

- Antonaccio, C. (1993). The Archeology of Ancestors. In: C. Dougherty & L. Kurke (Eds). *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, performance, politics* (pp.46-70). Cambridge: Cambridge University Press. Retrieved from: <https://academia.edu>
- Aja Sanchez, J.R. (2015). La acepción trascendente del *refrigerium* cristiano: entre el agua y el infierno [The transcendent meaning of Christian refrigerium: between water and Hell]. *Collectanea Christiana Orientalia* 12, 1-45. Retrieved from: <https://www.uco.es>
- Baker, J.E. (2001). Mourning and the transformation of Object relationships. Evidence for the persistence of internal Attachment. *Psychoanalytic Psychology*, 18, 1, 55-73. Retrieved from: <https://pdfs.semanticscholar.org>
- Beebe, J., Lachman, F., & Jaffe, J. (1999). Le strutture d'interazione madre-bambino e le rappresentazioni presimboliche del Sé e dell'oggetto [Mother-infant interaction structures and presymbolic self and object representations]. (DeRobertis D. e Tricoli M. L., Trans). *Ricerca Psicoanalitica*, 1, 9-63. (Original work published 1997).
- Beebe, B., Lachmann, F., Markese, S., & Bahrck, L. (2012). On the origin of disorganized attachment and internal Working Models: Paper I. A Dyadic Systems Approach. *Psychoanalytic Dialogues: the International Journal of relational Perspectives*, 22, 2, 253-272. Retrieved from: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov>
- Bernabé, A., & Jiménez San Cristobal, A.I. (2008). *Instruction for the Netherworld: The Orphic Gold Tablet*. Leiden - Boston: Brill.
- Bion, W.R. (1970). *Analisi degli schizofrenici e metodo psicoanalitico* [Second Thoughts. Selected papers of Psychoanalysis] (S. Bordin, Trans.). Roma: Armando Editore (Original work published 1967).
- Bion, W.R. (1972). *Apprendere dall'Esperienza* [Learning from Experience] (S. Bordin, Trans.). Roma: Armando Editore (Original work published 1962).
- Bisconti, F. (2011). *Pranzi e rinfreschi in onore del caro estinto. Fu Sant'Agostino tra i primi ad opporsi alla pratica dei "refrigeria"* [Meals and refreshments in honor of the darling extinct. It was St Augustine among the first to oppose the practice of "refrigeria"]. Retrieved from: <http://www.gliscretti.it/blog/entry/1154>
- Bonanno, G.A. (2004). Loss, Trauma, and Human Resilience: Have we underestimated the human capacity to thrive after extremely aversive events? *American Psychologist*, 59, 1, 20-28. Retrieved from: <https://www.academia.edu>
- Bowlby, J. (1960). Grief and Mourning in Infancy and Early Childhood. *Psychoanalytic Study of the Child*, 15, 9-52. Retrieved from: <http://icpla.edu/>
- Bowlby, J. (1982). *Costruzione e rottura dei legami affettivi* [The making and breaking of affectional bonds] (S. Viviani & C. Tozzi, Trans.). Milano: Raffaello Cortina (Original Work published 1979).
- Brennan, M. (2015). Loss, Bereavement and Creativity: Meaning and Uses. *Illness, Crisis and Loss*, 23 (4), 291-309. Retrieved from: doi.org/10.1177/1054137315590958
- Charter, N., & Vitányi, P.M.B. (2003). The generalized universal law of generalization. *Journal of Mathematical Psychology* 47, 346-369. Retrieved from: <https://homepages.cwi.nl>
- Contu, L. (n.d.). *Refrigerium*. Retrieved from: <http://www.academia.edu/6585254/refrigerium>
- Currier, J.M., Neimeyer, R.A., & Berman, J.S. (2008). The effectiveness of psychotherapeutic interventions for bereaved persons: a comprehensive quantitative review. *Psychological Bulletin*, 134, 5, 648-661. doi: 10.1037/0033-2909.134.5.648
- Di Pellegrino, G., Fadiga, L., Fogassi, L., Gallese, V., & Rizzolatti, G. (1992). Understanding motor events: a neurophysiological study. *Exp Brain Res*, 91, 176-180. Retrieved from: <http://www.fulminiesette.it>

- Fabiano, D. (2012). Varcare l'Acheronte: costumi funerari e immagini dell'aldilà [Crossing the Acheron: funerary costumes and images of the afterlife]. In: U. Eco (Ed). *L'Antichità* (pp. 634-640). Milano: EM Publishers.
- Fernandino, L., Humphries, C.J., Seideberg, M.S., & Binder, J.R. (2016). Heteromodal cortical areas encode sensory-motor features of word meaning. *Journal of Neuroscience*, 36 (38), 9763-9769. doi: 10.1523/JNEUROSCI.4095-15.2016
- Freud, S. (1976). *L'Io e l'Es* [The Ego and the Id] (Musatti C., Trans.). Torino: Bollati Boringhieri (Original work published 1923).
- Freud, S. (1992a). *Lutto e Melancholia* [Mourning and melancholy]. In: *Freud. Opere 1905-1921*. Roma: Newton Compton (Original work published 1917).
- Freud, S. (1992b). Tre saggi sulla sessualità [Three essays on sexuality]. In: *Freud. Opere 1886-1905*. Roma: Newton Compton (Original work published 1905).
- Freud, S. (1992c). Psicologia delle masse ed analisi dell'Io [Group psychology and analysis of the Ego]. In: *Freud. Opere 1905-1921*. Roma: Newton Compton (Original work published 1921).
- Freud, S. (1992d). Totem e tabù [Totem and Tabu]. In: *Freud. Opere 1905-1921*. Roma: Newton Compton (Original work published 1913).
- Freud, S. (1992e). Pulsioni e loro vicissitudini [Pulsions and their destinies]. *Freud. Opere 1905-1921* Roma: Newton Compton (Original work published 1915).
- Frigli, L. (2001). Il culto dei morti e il pellegrinaggio cristiano alle tombe dei defunti. Considerazioni storico-antropologiche [The cult of the dead and the Christian pilgrimage to the tombs of the deceased. Historical-anthropological considerations]. *Psychomedia*. Retrieved from: <http://www.psychomedia.it>
- Garland, R. (1985). *The Greek way of death*. New York: Cornell University Press, Ithaca.
- Gasparri, L. (2006). La cristianizzazione del rito funerario pagano attraverso la testimonianza di Cornus [The christianization of the funeral rite through the witness of Cornus]. *Rivista online di storia ed informazione*, 12. Retrieved from: <http://www.instoria.it>
- Gire, J. (2014). How Death imitate life: cultural influence on concept of death and dying. *Online Readings in Psychology and Culture*, 6(2). Retrieved from: <https://doi.org/10.9707/2307-0919.1120>
- Grande, N. (2001). Le aree cimiteriali paleocristiane di Aquileia [The paleochristian cemetery areas of Aquileia]. *Quaderni friulani di archeologia*, 11, 35-49. Retrieved from: <http://www.quaderni.archeofriuli.net>
- Hope, V.M. (2017). Living without the Dead: Finding Solace in Ancient Rome. In: F.S. Tappenden & C. Daniel-Hughes (Eds). *The Permeability of Past and Present, Mortality and Immortality, Death and Life in the Ancient Mediterranean* (pp. 39-70). Montreal: McGill University Library. Retrieved from: <http://comingbacktolife.mcgill.ca>
- Håland, E.J. (2010). Emotion and Identity in Connection with Greek Death Cult, Modern and Ancient. *Etnološkaistraživanja*, 16. Retrieved from: <https://hrcak.srce.hr>
- Jordan, R., & Neimer, R.A. (2003). Does Grief Counseling Work? *Death Studies*, 27, 765-786. *Taylor & Francis*. doi: 10.1080/07481180390233362
- Kaan, E., & Swaab, T.Y. (2002). The brain circuitry of syntactic comprehension. *TRENDS in Cognitive Sciences*, 6, 8. Retrieved from: <http://www.cogsci.ucsd.edu>
- Kaufman, S.R., & Lynn, M.M. (2005). The Anthropology of the Beginnings and Ends of Life. *Annual Review of Anthropology*, 34, 317-341. Retrieved from: <http://www.jstor.org/stable/25064888>
- Klein, M. (1940). Mourning and its relation to Manic-Depressive States. *International Journal of Psychoanalysis*, 21, 125-153. Retrieved from: <https://pdfs.semanticscholar.org>

- Kohut, H. (1980). *La guarigione del Sé* [The Restoration of the Self] (S. A. Tatafiore, Trans.). Torino: Boringhieri (Original work published 1977).
- Kohut, H. (1977). *Narcisismo ed analisi del Sé* [The Analysis of the Self] (S. A. Tatafiore, Trans.). Torino, Boringhieri (Original work published 1971).
- Kristeva, J. (1992). *Black Sun. Depression and Melancholia* (L.S. Roudiez, Trans.). New York: Columbia University Press (Original Work published 1989).
- Leitz R., (n.d.). *The Hungry Dead: food and drink in the afterlife. CCIV 244. A Virtual Museum of Death and Afterlife in Egypt & Greece*. Retrieved from: <http://ccivcopy.site.wesleyan.edu>
- Lundhaug, H. (2017). "Tell me what shall arise": Conflicting notions of the Resurrection Body in Fourth and Fifth-Century Egypt. In: F. S. Tappenden & C. Daniel-Hughes (Eds). *The Permeability of Past and Present, Mortality and Immortality, Death and Life in the Ancient Mediterranean* (pp. 215-236). Montreal: McGill University Library. Retrieved from: <http://comingbacktolife.mcgill.ca>
- Matte Blanco, I. (1981). *L'Inconscio come Insieme Infiniti. Saggio sulla Bi-Logica* [The Unconscious as Infinite Sets. An Essay in Bi-Logic] (P. Bria, Trans.). Torino: Giulio Einaudi (Original work published 1975).
- Middleton, W., Beverly, R., Martinek, N., & Misso, V. (1993). Pathological grief reactions. In: M. S. Stroebe, W. Stroebe, R. O. Hansson (Eds.). *Handbook of bereavement. Theory, research and Intervention* (pp. 44-61). Cambridge: Cambridge University Press. Retrieved from: <https://www.researchgate.net>
- Miscione, P. (n.d.). *Il Refrigerium*. Retrieved from: <https://www.pinomiscione.it>
- Moore, C.C., & Williamson, J.B. (2003). The Universal fear of Death and the cultural response. In: C.D. Bryant (Ed.). *Handbook of Death & Dying* (pp. 3-13). London: Sage Publications. Retrieved from: <https://uk.sagepub.com>
- Murphy, F.X. (2003). Refrigerium. In T. Carson & J. Cerrito (Eds), *New Catholic Encyclopedia* (pp. 26-27). Detroit: Gale Group. Retrieved from: <http://ghhv.quetroi.net>
- Vernant, J.P. (2008). *Mito e Religione in Grecia Antica* [Myth and Religion in Ancient Greece]. Roma: Donzelli (Original work published 1987)
- Vlachou, V. (2012). Death and Burial in the Greek World. In A. Hermay & B. Jaeger (Eds.), *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA)* VIII (pp. 363-384). Los Angeles: Getty Publications.
- Olds, D.D. (2006). Identification: Psychoanalytic and Biological Perspectives. *Journal of American Psychoanalytic Association*, 54, 17. Retrieved from: <http://www.academia.edu>
- Ogden, D. (2001). The Ancient Greek Orakles of the Dead. *Acta Classica XLIV*, 167-195. Retrieved from: <http://www.casa-kvsa.org.za>
- Palgi, P., & Abramovitch, H. (1984). Death: A Cross-Cultural Perspective. *Annual Review of Anthropology*, 13, 385-417. Retrieved from: <http://www.jstor.org/stable/2155675>
- Parapully, J., Rosebaum, R., van den Daele, V., & Nzewi, E. (2002). Thriving after trauma: the experience of parents of murdered children. *Journal of Humanistic Psychology*, 42, 1, 33-70. Retrieved from: <https://is.muni.cz>
- Piattelli Palmarini, M. (2010). Verso una Fisica della Mente [Toward a physics of Mind]. *Lectio Magistralis di Massimo Piattelli Palmarini*. Retrieved from: <https://www.univr.it>
- Peruzzi, B. (2016). *Populating Peucetia: Central Apulian Grave Good Assemblages from the Classical Period (late 6th -3th century B.C.)*. University of Cincinnati. Retrieved from: <https://etd.ohiolink.edu>
- Quinn, A. (2011). The 'Hero Cult' and the 'Tomb Cult' in Early Greek Society. *The Trinity College Dublin Histories and Humanities Journal*, 2, 119-126. Retrieved from: <https://www.academia.edu>
- Retief, F.P., Cilliers, L. (2006). Burial Customs, the Afterlife and the Pollution of Death in Ancient Greece. *Acta Theologica*, 26, 2. doi: <http://dx.doi:10.4314/actat.v26i2.52560>.

- Rosner, R., Kruse, J., & Hagl, M. (2010). A meta- analysis of interventions for bereaved children and adolescents. *Death Studies*, 34, 99-136. doi: 10.1080/07481180903492422.
- Rubin, S.S. (1984). Mourning distinct from melancholia: The resolution of bereavement. *British Journal of Medical Psychology*, 57, 339-345. Retrieved from: <https://www.researchgate.net>
- Russell, J.A., & Fernandez-Dolls, J.M. (1998). *Psicologia delle espressioni facciali* [The Psychology of Facial Expression] (G. Lo Iacono, Trans.). Trento: Erickson (Original published 1997).
- Scarnera, P. (2011). Logica simmetrica ed attualità dell'Inno Omerico a Demetra: costellazioni materne e separazione/individuazione delle adolescenti [Symmetric Logic and Homeric inn to Demeter modernity: motherhood constellation and adolescent separation-individuation]. *Rivista di Psicologia Clinica*, 1, 51-68. Retrieved from: <http://www.rivistadipsicologiaclinica.it>
- Scarnera, P. (2015). *Madonna della Stella: Creare, regolare e curare le comunità con le storie e con i luoghi* [Madonna della Stella. To create, set and cure Communities with stories and places]. Roma: Armando.
- Shepard, R.N. (1987). Toward a Universal Law of Generalization for Psychological Science. *Science, New Series*, 237, 1317-1323. Retrieved from: <http://cseweb.ucsd.edu>
- Schinco, G. (2010). *Gravina tra tardo neolitico e tardo romano* [Gravina between late neolithic and late Roman]. Gravina: Eurografica.
- Schore, A.N. (2000). Attachment and the regulation of the right brain. *Attachment & Human development*, 2, 1, 23-47. Retrieved from: <http://www.allanschore.com>
- Sels, N. (2011). Myth, Mind and Metaphor. On the Relation of Mythology and Psychoanalysis. *Journal of the Jan Van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique*, 4, 56-70. Retrieved from: <https://biblio.ugent.be>
- Singer, T. (2006). The neuronal basis and ontogeny of empathy and mind reading: review of literature and implications for future research. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 30, 855-863. Retrieved from: <https://pdfs.semanticscholar.org>
- Stein, E. (1986). *L'Empatia* [Empathy] (M. Nicoletti, Trans.). Torino: Angeli (Original Work published 1917).
- Stroebe, M., Schut, H., & Stroebe, W. (2005). Attachment in Coping with Bereavement: a Theoretical Integration. *Review of General Psychology*, 1, 48-66. doi: 10.1037/1089.9.1.48.
- Solinas, A.M. (2015). Testimonianze di pratiche di refrigerium nella necropoli paleocristiana di Vaste (Poggiadro, Lecce) [Testimonies of practices of refrigerium in the Paleochristian necropolis of Vaste (Poggiadro, Lecce-Italy)]. In: U. Thun Hohestein, M. Cangemi, I. Fiore & J. De Grossi Maggiorin (Eds). *Atti del 7° convegno Nazionale di Archeozoologia. Annali dell'Università degli studi di Ferrara, Museologia Scientifica e naturalistica*, 11, 2, 119-122. doi: <http://dx.doi.org/10.15160/1824-2707/1011>.
- Taylor, G.J. (1992). Psychosomatics and Self-Regulation. In: J. W. Barron, D. L. Eagle & D. L. Wolitsky (Eds.). *Interface of Psychoanalysis and Psychology* (pp. 464-488). Washington DC: American Psychological Association.
- Taylor, G.J. (1993). *Medicina Psicosomatica e Psicoanalisi Contemporanea* [Psychosomatic Medicine and Contemporary Psychoanalysis] (L. Baldaccini, Trans.). Roma: Astrolabio-Ubaldini (Original work published 1987).
- Wang, X., Wu, W., Ling, Z., Xu, Y., Fang, Y., Wang, X., ... Bi, Y. (2017). Organizational Principles of Abstract Words in the Human Brain. *Cerebral Cortex*, 1-14. doi: 10.1093/cercor/bhx283
- Wheatcroft, A. (2014). On the Topography of the Greek Underworld and the "Orphic Gold Tablets". *Prandium: the Journal of Historical Studies*, 3, 1. Retrieved from: <http://jps.library.utoronto.ca>

- Wittouck, C., Van Autreve, S., De Jaegere, E., Potzky, G., & van Heerringen, K. (2011). The prevention and treatment of complicated grief: a meta-analysis. *Clinical Psychology Review* 31, 69-78. doi: 10.1016/j.cpr.2010.09.005.
- Zisook, S., & Shear, K. (2009). Grief and Bereavement: what psychiatrists need to know. *World Psychiatry*, 8, 67-74. Retrieved from: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov>
- Zisook, S., Iglewicz, A., Avanzino, J., Maglione, J.E., Glorioso, D., Zetumer, S., ... Shear, M.K. (2014). Bereavement: Course, Consequences and Care. *Current Psychiatry Reports* 16, 482. doi 10.1007/s11920-014-0482-8.