



ARTICOLO TRADOTTO DAL WCPRR

LA PSICHIATRIA CULTURALE E LO STUDIO DELLE RADICI BIO-PSICO-CULTURALI DEL SOVRANNATURALE: APPLICAZIONI CLINICHE

Goffredo Bartocci¹

ISSN: 2283-8961

Abstract

L'autore analizza le origini del meccanismo a sfondo culturale del *detachment*, considerando i suoi effetti sulla coscienza e la salute mentale. Il substrato culturale di questo meccanismo è connesso a radici mistiche e ai concetti di spiritualità e religione, e viene fatta una comparazione narrativa tra le religioni politeistiche e monoteistiche. Da un punto di vista psichiatrico culturale, vengono fatte considerazioni antropologiche tra le differenze tra stati dissociativi, reazioni psicogene acute e i disordini psicotici cronici come la schizofrenia.

The author analyses the origin of the culturally based mechanism of detachment, considering its effects on consciousness and mental health. The cultural framework of this mechanism is connected to mystical roots and conceptions of spirituality and religion, and a narrative comparison is made from polytheistic to monotheistic religions. From a cultural psychiatric perspective, anthropological considerations are made for the shift from dissociative states, culture bound acute psychogenic reactions and chronic psychotic disorders as schizophrenia.

Keywords: religione, spiritualità, coscienza, detachment, dissociazione, schizofrenia, reazioni psicogene acute

¹Italian Institute of Transcultural Mental Health, Director. Via Massaua, 9 – 00162 Rome (Italy)

RIFLESSIONI SUI CONCETTI DI COSCIENZA E RELIGIONE

Il capitolo intitolato “Religione e salute mentale”, scritto da Bartocci e Dein, nel libro “Cultura e salute mentale” (Bhui & Bhugra, 2007), contiene un breve paragrafo intitolato: “Concetti del Sé e della religione”. Mi sia brevemente concesso di esaminare più in profondità il concetto della intercorrelazione tra il Sé e la religione, per poter introdurre l'area epistemologica esaminata in questo articolo.

Le scienze umane, l'antropologia, la psichiatria, la psicoanalisi e più recentemente le neuroscienze, hanno spostato la definizione di ciò che potremmo chiamare il principio vitale primo dell'individuo, da ciò che precedentemente era indicato come anima o spirito, a una varietà di termini più mondani ed intercambiabili quali: stato di coscienza, Io, Ego, il Sé, l'essere una persona, l'Identità, la personalità, il Sé culturale, il Sé evolutivo, il Sé etnico oppure, in termini neuroscientifici, un insieme di qualia, un insieme di input. Per una volta le Neuroscienze e la Psichiatria camminano mano nella mano nel definire il concetto di stato di coscienza.

La coscienza è comunemente definita in due principali categorie:

Coscienza primaria, attribuita agli animali: in particolare, la capacità di generare uno scenario mentale di percezioni sensorie, che consente loro di rispondere agli stimoli percepiti in un punto preciso del tempo.

Coscienza superiore (di ordine maggiore), caratterizzata da "un senso del sé e dalla capacità, durante uno stato di allerta, di costruire esplicitamente scenari passati e futuri e di metterli in connessione tra di loro" (Edelman & Tononi, 2000).

Secondo questa visione la specie umana, piuttosto che essere equipaggiata con un'anima senziente preesistente, è potenzialmente dotata della capacità di conservare nella sua mente un numero considerevole di esperienze sofisticate e nozioni che vengono dalle realtà della vita di tutti i giorni. L'acquisizione di questi dati neurali permette alle persone di processare i pensieri, le immagini e gli ambienti, sia del passato che del futuro, anche senza avere uno stimolo sensorio contingente. Perciò l'Uomo, libero dalle restrizioni contingenti o da una conoscenza predeterminata, è una macchina capace di produrre un ampio numero di innovazioni, inclusa la capacità di mentire, e perciò di inventare storie completamente false: "un'altra caratteristica particolarmente umana, una che di rado è menzionata, è la capacità quasi illimitata di autoingannarsi" (Crick, 1995). Nel suo studio sulla capacità di mentire a sé stessi, Crick sottolinea che non c'è alcun bisogno che la maggior parte delle credenze condivise da una cultura corrispondano alla realtà, poiché gli individui le assumono comunque per vere.

Anche uno psicopatologo quale C. Scharfetter (1976), che pur non volendolo è un pioniere nella psichiatria culturale, collega la definizione di coscienza superiore alla cultura: lo stato di coscienza delle persone nell'ambito della stessa cultura condivide immagini comuni del mondo. Vale la pena notare che a parte la coscienza superiore, c'è un altro, ampiamente riconosciuto tipo di coscienza, che Scharfetter chiama "sovra-coscienza divina, cosmica", dove "lo spirito è completamente chiaro, attivo e concentrato", spesso collegata a "stati di meditazione profonda, estasi religiosa ed esperienze trascendenti".

A. Kleinman, nel paragrafo *Psychophysiological experiences* del suo fondamentale libro *Rethinking psychiatry* (1988), va ben oltre al concetto di sovra-coscienza divina e prospetta un possibile percorso storico del Sé che, partendo dai tratti sociali dei cosiddetti popoli tradizionali, si è sviluppato nel “Metasé” delle nostre società Occidentali. Si potrebbe dire che le società tecnologizzate abbiano personificato uno stato di meta-coscienza permanente.

Specifiche identificazioni religiose e identità parallele

Nel ventunesimo secolo, assieme alla strutturazione del *Metasé*, oppure *Sè Sacro* come viene definito da T. Csordas (1994), anche la nozione di *Identità* si è modificata nel mondo post-secolare in cui viviamo. Molti autori definiscono l'identità non solo nei termini dell'esperienza individuale collegata alla consapevolezza del proprio ruolo nel mondo ma, soprattutto, in relazione a specifiche identificazioni religiose (Mezzich *et al.*, 2009). Questa affermazione è basata sul fatto che i valori nazionali sono progressivamente svaniti nel pluralismo di un'infinità multiculturale di valori e credenze condivise, laddove solo la bussola della religione offre ancora l'illusione di una rotta imm modificabile e non intaccata dalle variazioni del vento (Bartocci, 2006). Infine, il termine etnicità viene utilizzato per definire le persone che condividono un percorso storico comune, sono affiliate tra loro grazie ad un linguaggio comune, una *religione*, un background razziale o altre caratteristiche che li rendano identificabili all'interno del loro stesso gruppo (Tseng, 2001).

Concetti di religione e spiritualità

Esiste un ampio spettro di variazioni storiche e geografiche e numerose concettualizzazioni incarnate della religione e della spiritualità. Se da un lato le religioni rappresentano sistemi legati alle culture, come viene confermato da un'ampia letteratura che descrive le varie liturgie e le loro caratteristiche formali, e che fornisce un modello finito per i fedeli, dall'altra la spiritualità rimane più elusiva e variegata nei suoi significati, sia in termini storici che culturali.

A seguito di una approfondita analisi della letteratura, S. Dein (2005) ipotizza tre diversi significati con cui nel mondo viene utilizzato il termine spiritualità: una relazione con (spesso accompagnata da devozione per) un potere più grande; una ricerca di significati all'interno di questa relazione; un principio animatore e vitale all'interno di una persona. A. Favazza (2009) descrive la spiritualità come: uno stato di coscienza alterato con diverse gradazioni d'intensità e che può essere esperito sia in contesti religiosi che secolari. Nella lingua di tutti i giorni, la spiritualità è la sensazione soggettiva di possedere un Sé più grande, ed in particolare la capacità di ricercare un fine elevato durante la propria vita, e l'accettazione della sacralità della natura (Favazza, 2009).

Il riferimento di Favazza alla sacralità della natura, ci porta ad analizzare la costruzione storica del concetto di sacro, che, sebbene spesso si sovrapponga al termine religiosità (Bartocci & Dein, 2005), possiede diverse conseguenze epistemologiche. Dato che la sacralità è caratterizzata dall'impossibilità dell'accesso alla conoscenza, ne segue dunque che qualunque area ricoperta dal mantello del sacro rimane al di fuori della portata dello scienziato.

IL PERCORSO TRASCENDENTALE

Dalla fascinazione per specifiche manifestazioni del divino al potere onnipresente di un'entità invisibile

Fino a che punto gli antichi Greci riconoscono una realtà che corrisponde a ciò che chiamiamo immagine, immaginazione o l'immaginario?

Nell'antica Grecia le classi di immagini considerate parte della vita di tutti i giorni erano quattro:

L'arte dell'attore nello stimolare l'immaginazione (*Eidolon demiourgia*, o *Phanthatiai*);

Le immagini nei sogni (*Onar*);

L'apparizione di un dio (*Phasma*);

L'apparizione di una persona defunta (*Psyche*).

J.P. Vernant, 1979

Da un punto di vista fisiologico e psicopatologico, l'apparizione di Dio (che qui rappresenta il nostro principale interesse) non può essere messa in opposizione all'immaginazione. Da una parte, Vernant descrive la *Phantasia* come "uno stato mentale in cui si verifica una disponibilità spontanea alle apparizioni", dall'altra l'apparizione del *Phasma* è collegata ad una operazione mentale particolarmente complessa: la preferenza dell'apparizione rispetto all'essere: "Quando la mente accetta la supremazia del fittizio paga un alto prezzo, poiché come conseguenza l'immagine viene espulsa dal reame del reale [...] quell'immagine perde valore in termini di conoscenza". Inoltre, nell'operare all'interno di un mondo secolare, la psichiatria dovrebbe trovare la risposta alla domanda ancora insoluta: fino a che punto un insieme di credenze, convalidate in modo consensuale e connesse ad un ordine di pensieri o immagini extra-mondani (ciò che etichettiamo col termine di "divino") può essere considerato "normale"?

L'invenzione del Dio invisibile

I Medianiti [...] erano convinti che - forse - tra gli dei ne potesse esistere uno invisibile, uno senza un'immagine. Mosè, in virtù della sua purezza e della sua santità, rimase profondamente scosso dall'invisibilità di Geova; pensò che nessun dio visibile potesse competere in santità con un dio invisibile, e fu affascinato dal fatto che i figli di Madian quasi non sembrassero rendersi conto di quanto importante fosse quel dono divino, che lui pensava avrebbe avuto immense conseguenze.

T. Mann, 1944

Ed in effetti le conseguenze furono immense. L'idea di un Dio monoteista ha prevalso su tutti gli altri concetti, innescando conseguenze colossali: libri sacri, quali la Bibbia ed il Corano, che sono incentrati sul concetto di un Dio invisibile, si trovano nei cassetti degli hotel di tutto il mondo. Nel corso della ricerca delle cause primarie che hanno

portato al passaggio da una visione pagana del mondo sovrannaturale “che si può toccare” (ancora legato alle cose terrene) ad un Dio monoteistico invisibile ed “intoccabile”, E.R. Dodds (1990) ha identificato uno specifico punto psicologico nel tempo: “non importa quanto possa essere differente la vernice superficiale che copre le varie teologie”, la religione è sempre caratterizzata “dalla stessa esperienza psicologica [...] di svuotare il Sé perché lo spazio restante possa essere riempito da Dio (p. 85)”. In altre parole, la condizione perché il sovrannaturale possa irrompere nel flusso ordinario della vita è “la scomparsa del senso di una identità personale”.

V. Lanternari (1990) suggerisce che l'ondata dei nuovi movimenti religiosi sia stata preceduta dalla distruzione delle tradizioni culturali che si trovano alla base dell'identità (esattamente come è accaduto per il fenomeno del Culto del Cargo).

E. De Martino (1978) definisce con “crisi della presenza” il momento in cui l'individuo apre la propria mente alla seduzione del sovrannaturale. la “crisi della presenza” è il punto storico e psicodinamico nel tempo in cui viene creata l'aspettativa salvifica per l'anima dell'individuo della venuta della salvezza, come Bartocci & Dein hanno mostrato nell'analisi della dinamica del *detachment* come portale verso la spiritualità (2005).

La tendenza della psichiatria nel mantenere un alone di mistero

La solidità e l'immutabilità dell'etichetta della schizofrenia è in contrasto con le evidenze della metamorfosi dei disturbi psichiatrici, che sono considerati “mortal”, nel senso che la loro vita, come viene catalogata nei trattati psichiatrici, raramente supera il secolo, anche se sintomi simili ricompaiono nei secoli successivi in una forma diversa e sotto nuove etichette. La schizofrenia è destinata a rimanere così come è oggi fino a quando gli avanzamenti scientifici la priveranno del suo mistero.

J. Garrabè, 1992

Ora, per poter rimuovere parte del falso mistero che circonda la vita ordinaria, ed in particolare anche nelle esperienze non ordinarie, come quelle religiose, è importante investigare un'area che tende ad essere trascurata nei moderni approcci terapeutici: “Gli specialisti contemporanei della salute mentale riconoscono ampiamente l'importanza dei problemi culturali nella psicoterapia [...] immaginate per esempio, nel praticare la psicoterapia con una donna Ispanica che riferisce di aver “perso la propria anima”, oppure una donna nativa Americana che non riesce a sfuggire alla propria “canzone spirituale”, o ancora un paziente Irlandese preoccupato di aver fatto qualcosa di non approvato dalla chiesa Cattolica. Gestire le questioni psicologiche che coinvolgono il sovrannaturale o la religione rimane un'area che tende ad essere trascurata nella terapia moderna” (Tseng & Streltzer, 2001).

Se da una parte gli scrittori, i narratori, i cantanti di opera, gli eremiti, le persone ispirate, i santoni, i santi e gli sciamani consentono alle persone di sognare che prima o poi voleranno in splendidi ed irraggiungibili cieli stellati, dall'altra agli storici e agli psichiatri culturali rimane lo spiacevole compito di distinguere quelle forme di religiosità che potrebbero condurre a comportamenti anormali o deliri religiosi.

Neuroscienze, psichiatria culturale e lo studio dell'anima

L'obiettivo della scienza è di spiegare tutte le sfaccettature del comportamento dei nostri cervelli incluse quelle dei musicisti, dei mistici e dei matematici [...] l'idea che l'uomo abbia un'anima separata dal corpo è tanto inutile quanto l'antica idea che esista una Forza Vitale

F. Crick, 1995

Le neuroscienze (Crick, 1995; Edelman & Tononi, 2000; Solms & Turnbull, 2002; Richerson & Boyd, 2006), la biologia molecolare (Dawkins, 2006) e l'astrofisica applicata al concetto dell'universo (Hawking & Mlodinof, 2010), hanno inaugurato un clima Copernicano all'interno delle Scienze Umane, che ha incoraggiato lo studio delle connessioni tra le differenti visioni del mondo proposte dalla religione e dalla scienza. Vale la pena di notare che già diverso tempo addietro W.S. Tseng sottolineò un'importante scoperta dello studio neuroscientifico della religione nella psichiatria transculturale, affermando: "l'atto abituale di pensare in una particolare lingua, o di credere in una particolare religione, entrambi questi pensieri necessariamente hanno un correlato nel mondo reale sotto forma delle interconnessioni neurali che si formano nel cervello" (2001).

Permetteteci di spiegare il percorso evolutivistico che conduce alla creazione di Dio nel cervello.

L'intuizione di una dualità consente di realizzare che ci sia un Sé oltre al proprio

Nel tentativo di scoprire gli elementi che hanno costituito l'idea immutabile di Dio, notiamo che Edelman (1993) ha suggerito che l' "intuizione della dualità" sia stata una funzione ottenuta durante l'evoluzione del cervello, che ad un certo punto è divenuto capace di gestire fisiologicamente il concetto di non-Sé. Non è questo il luogo per approfondire il problema di quando e come nell'evoluzione umana si sia sviluppata la consapevolezza dell'esistenza di un "opposto della vita", di un non-essere, di un vuoto di un infinito e di un assoluto, poiché rischieremmo di perderci in un'infinità di differenti teorie culturali. In questa sede vorrei focalizzare l'attenzione su studi i quali affermano che, con il passare del tempo, sia la coscienza cosiddetta "superiore" che l' "intuizione della dualità" hanno spianato la strada per un'operazione sofisticata che oggi è considerata il fulcro dinamico della società occidentale: la capacità di vedere oltre i nostri stessi pensieri (**Nota 1**).

L'esercizio continuo di vedere immagini mentali "dall'esterno", reso possibile dall' "osservatorio favorevole del Sé costruito socialmente" (Edelman, 1993), ha creato le condizioni necessarie per stabilire il movimento di due sfere opposte: il Sé ed il Non-Sé (in termini psicologici), il mondano e l'extra-mondano (in termini culturali).

ALLA RICERCA DI UN ORIENTAMENTO

Spesso mi domando se sia questo abbandono [di uno stato di consapevolezza superiore] ciò che alcuni mistici ricercano.

G. Edelman, 1993

Lo sforzo per vedere oltre il Sé si è in qualche modo stratificato nel corso del tempo, e come conseguenza è cresciuto il desiderio di entrare in connessione con ciò che si trova oltre il sé, assieme alla tendenza ad ignorare la realtà storica e materiale del sé. A questo punto si pone la domanda: è meglio mantenere un più elevato stato di coscienza o tentare ad implementare una coscienza divina?

Ogni persona ispirata di origini Ebraiche od Islamiche, come pure i santi Italiani Cattolici hanno imparato a sviluppare il *detachment* (Bartocci, 2000; Bartocci & Dein, 2005, Bartocci, *in pubblicazione*) e si sono portati oltre il limite della normale senso-percezione per raggiungere l'unità con l'Assoluto. Tralasciando la storia delle religioni, e spostandoci nella psichiatria, citiamo l'importante avvertimento di Edelman (1993), che risulta importante per il clinico: "Non si può abbandonare un ordine maggiore di coscienza senza perdere quelle capacità descrittive che ne fanno parte" (**Nota 2**).

Vorrei sottolineare l'importanza dell'orientamento nel mondo, facendo riferimento alla ben nota tesi di G. Devereux (1939), che indicò nel disorientamento la principale causa dell'aumento di incidenza della schizofrenia nel mondo occidentale. Devereux fu tra i primi pionieri della psichiatria culturale quando propose di interpretare il problema della schizofrenia in termini di complessità culturale. Riteniamo di poter affermare che sia ben più complesso mantenere un orientamento in termini di ambiente culturale di quanto non sia farlo in termini di ambiente fisico.

Nei nostri giorni è divenuto man mano più difficile riuscire ad orientarsi tra i "due grandi sistemi di con cui conoscere il mondo", e cioè il modello scientifico e quello religioso. In particolare, è stato dopo il Concilio di Nicea (Freeman, 2005) che il clima culturale ha fatto sì che potesse emergere una visione bio-psico-culturale per interpretare gli eventi del mondo da differenti punti di vista. Il mondo risulta quindi quasi culturalmente diviso in due, con ogni registro che nega le caratteristiche del competitor. Forzato ad usare questo Doppio Registro, "l'Homo Sapientissimus" ha perfezionato uno specifico meccanismo mentale, che gli consente di spostare l'"intuizione di dualità" verso uno stato *dissociativo* permanente.

Il circolo vizioso: dal *detachment* alla determinazione culturale della dissociazione cronica

Ogni cultura sceglie rappresentazioni simboliche delle paure essenziali dell'essere umano: in quei casi in cui il distress psichico risulta essere particolarmente terribile, queste rappresentazioni assumono la forma di disturbi psichici, mentre in altri casi lo stesso distress prende la forma di devozione nei confronti degli dei; entrambe queste soluzioni sono una ed una sola.

J. Garrabè, 1992

Nel precedente paragrafo ho sottolineato come la necessità di vivere in un mondo sociale condiviso porti all'utilizzo continuo di un doppio registro, che a sua volta

conduce all'utilizzo di un'altra forma di coscienza, ben distante dalla realtà (Littlewood & Dein, 2013). Giacchè il doppio registro implica il relazionarsi al mondo esterno in un codice binario (attaccamento/*detachment*), è probabile che questo tipo di stimolazione neurale risulti un esercizio mentale stancante, che trasforma l'agile intuizione della dualità in uno stato dissociativo permanente.

Per poter capire più in profondità le esperienze dissociative collegate ad aspetti culturali dobbiamo ridefinire il concetto di dissociazione, che non risulta più un meccanismo atto ad evitare il trauma, ma bensì un mezzo per distaccarsi genericamente dagli eventi (Bartocci & Dein, 2005). In altre parole, non stiamo parlando di una risposta fisiologica ad eventi traumatici, ma di un'attitudine approvata culturalmente che consente ad un individuo di raggiungere uno stato di coscienza che facilita il *detachment*-dalla presenza costante al flusso degli eventi (Littlewood, 2002; Bartocci & Dein, 2005).

A seconda che si preferisca utilizzare termini psicoanalitici o della psicologia cognitiva per spiegare le specifiche dinamiche con cui il doppio registro permette lo spostamento di coscienza, potremmo utilizzare termini quali annullamento o negazione (in termini Freudiani), oppure attaccamento e distacco (*detachment*) come recentemente suggerito da J. Bowlby (1969).

Vorrei sottolineare che l'utilizzo di dinamiche del *detachment* ha diverse implicazioni: consente al cercatore spirituale di sperimentare la gioia di volare via dal mondo materiale, consolidando uno stato di coscienza sospeso che è supportato da un utilizzo sregolato e senza controllo della funzione di *detachment*, chiamata da D. Wulff la "trascendente contemplazione del mistico" (1991). Inoltre il *detachment* dalla realtà entra in conflitto con quelle attività di coscienza superiore che ci hanno consentito come razza di effettuare trapianti di cuore o di mettere piede sulla Luna.

Nella ricerca di una struttura concettuale per comprendere la schizofrenia (la regina delle patologie psichiche, basata su dinamiche dissociative), concordo con Garrabè, che notò al termine del Congresso Mondiale di Psichiatria di Parigi del 1950 come lo studio della psicopatologia generale, fino a quel punto principalmente condotto dalle scuole Francese e Tedesca, avesse subito un duro colpo nel ritrovarsi rimpiazzato dalle statistiche epidemiologiche su cui si basa la scuola psichiatrica Americana. Quest'ultima tuttavia riuscì effettivamente a chiarire almeno un punto importante: identificarono come vi fosse una percentuale maggiore di disturbi dissociativi nelle culture occidentali,-se paragonate alle altre.

Molto prima della schizofrenia c'era un altro tipo di follia: la reazione psicogena acuta

Sfortunatamente non esiste praticamente nessun dato circa le basi neurali dei disturbi dissociativi, e l'ipotesi che siano dovuti ad un deficit delle interazioni rientranti deve ancora essere provata.

G. Edelman & T. Tontoni, 2000

La psichiatria culturale ci dice che precedentemente al primato della schizofrenia, le sindromi più comuni nei paesi dell'epoca pre-industriale erano caratterizzati da un acuto stato confusionale oniroide, associato a fenomeni psico-sensoriali eclatanti ma di breve durata, e seguito da una completa *restitutio ad integrum*. Queste espressioni chiassose

sono state frequentemente riportate da T.A. Lambo (1965), che le osservò nelle comunità tribali analfabete dell’Africa.

Per qualche ragione, nonostante Lambo stesso abbia evidenziato che “questo disturbo mentale assomiglia geneticamente ad una ipotetica malattia mentale che si trovi a cavallo tra i disturbi psicotici e psiconevrotici delle culture Euro-Americane” ancora non sono stati condotti studi dettagliati su questi evidenti dati epidemiologici. Questo conduce alla domanda: perché gli psichiatri Americani ignorano questo disturbo e si rifiutano di includere questa categoria diagnostica nel loro sistema nosografico? (Tseng, 2001). Lambo ha descritto questa sindrome come segue: “l’insieme di sintomi che abbiamo osservato consiste in uno stato di ansia (simile al correre nell’Amok), depressione nevrotica, vaghi sintomi ipocondriaci, stati confusionali o crepuscolari episodici, fenomeni di depersonalizzazione atipica, labilità emotiva e la tendenza a falsificare a posteriori le esperienze allucinatorie” (Lambo, 1965).

Altri autori hanno utilizzato altri termini per descrivere la stessa sindrome: *onirisme terrifiant* (Aubin, 1939a; 1939b; Collomb, 1965), *ansia frenetica* (Wittkover & Rin, 1965), *confusione agitata* (Carothers, 1953), *stati confusionali pseudo-psicotici* (Lambo, 1965), *stati confusionali acuti*. Murphy (1982) ha dedicato un intero capitolo alle *Reazioni Psicogeniche Acute (Acute Psychogenic Reactions, APR)*, che possono risolversi “senza ulteriore disabilità sociale”, comparandole ai sintomi descritti dagli autori Francesi per le *Bouffée deliranti* (**Nota 3**).

Lambo sottolinea due aspetti che vale la pena studiare ulteriormente, per riuscire ad esaminare la “tenacità” del delirio nella civiltà Occidentale: a) la funzione psicodinamica della confusione mentale sembra essere quella di un meccanismo di difesa, di un meccanismo mentale che viene messo in atto per prevenire una maggiore rottura con la realtà; b) spesso i deliri nei gruppi primitivi, contestualizzati in un ambito sovrannaturale, mancano della tenacità e della convinzione che spesso si osservano in deliri analoghi nei gruppi occidentalizzati.

La varietà dei dogmi culturali

Allora è grazie al mio mentore, il Prof. Raymond Prince, Direttore della Divisione degli Studi Transculturali dell’Università McGill in Canada, che ho portato la maggior parte della mia attenzione allo studio della relazione tra la religione e la psicosi. In due articoli, intitolati *Delirio, dogma e salute mentale* (1970) ed *Esperienze religiose e psicosi* (1979) Prince ha suggerito che sia le esperienze religiose che la psicosi potrebbero essere inquadrare come metodiche culturalmente indotte di adattarsi agli eventi di vita stressanti. Prince, cercando un termine più delicato per esprimere il concetto di credenze non criticabili, ha rimpiazzato l’espressione “credenze deliranti” con il termine “*Integrational beliefs*”, per sottolineare il loro situarsi nel mezzo di un continuum tra “normalità” e “patologia”. Queste credenze, nonostante possano essere irrealistiche o comunque non verificabili, sono resistenti al cambiamento. Da questo punto di vista, credenze quali “Gesù è stato partorito da una vergine”, “Se confesso i miei peccati andrò in paradiso dopo la morte”, “Se sacrifico la mia vita in onore di Maometto, sarò accolto da un gruppo di vergini in paradiso” sono fenomeni che suscitano curiosità e che richiedono attenzione, poiché si avvicinano pericolosamente al delirio. Prince non esita a descrivere gli *integrational beliefs* tra i credenti come simili ai deliri psicotici, con la differenza tra i due che risiede nel fatto che le prime sono dettate

dal contesto culturale prevalente. Una volta che vengano validate dalla società, le espressioni irrealistiche del sovrannaturale non vengono più considerate patologiche.

Invero, fenomeni quali l'ispirazione divina, le trances da possessione, la dipendenza da un'ampia varietà di liturgie, il pregare per ottenere dei benefici e tutte le varie tipologie di miracolo sono divenute oggetto di devozione e non di studio scientifico. Potremmo chiamare le *integrational beliefs* di Prince "deliri culturali", il che è pleonastico poiché il termine delirio già incorpora il concetto di alienazione dal flusso culturale principale. In effetti, il termine delirio (che viene dal Latino "de lira", che si traduce letteralmente come "uscire dal solco") già implica un distanziamento da idee condivise.

Tatossian (1979) mostrando l'affidamento delle persone al sovrannaturale anche per scopi diversi da quelli votivi, stressa il fatto che ovunque l'orientamento nel mondo venga costruito attraverso "conoscenze deliranti del mondo". Possiamo aspettarci che vi sia un alto prezzo da pagare: nell'ordine della trascendenza non possiamo più considerare seriamente le strutture della vita di tutti i giorni. La conoscenza delirante non lascia spazio ad altre interpretazioni del mondo (Tatossian, 1979, p 202).

CONCLUSIONI

L'anima esiste, ed è indipendente, fintanto che accettiamo il fatto che è mortale.

D. Schiffer, 2008

Considerando il fatto che non tutti (pazienti e psichiatri) sono sufficientemente bravi da usare i meccanismi di *detachment* per riuscire a camminare come un equilibrista sul bordo che separa la realtà ordinaria e quella non-ordinaria, noi curanti dobbiamo agire in qualche modo come se fossimo sciamani.

Se gli psichiatri volessero evitare la questione riducendosi a prescrittori di farmaci, gli psicoterapeuti tuttavia non potrebbero comunque non avere un proprio orientamento nel gestire le credenze dei pazienti e non avere domande nel momento in cui si parli di differenze tra realtà ordinaria e non-ordinaria (Bartocci *et al*, 1998). Rimane a carico dello psicoterapeuta negoziare tra due difficili posizioni: deve considerare il punto di vista *emico* del cercatore religioso, in cui la guarigione è il lavoro miracoloso del divino, e nel frattempo provare a curare il paziente utilizzando la psicoterapia moderna che utilizza meccanismi biomedici ed il riorientamento sinaptico "bruto".

Per farla breve, è appropriato concludere questa disamina epistemologica citando un'affermazione di H. Ey e colleghi di tanti anni fa (1960), che è stata tra le mie linee guida fin dai primi anni dopo essere divenuto psichiatra:

"Per poter parlare del Sé una persona deve essere:

Il soggetto della propria conoscenza,

L'artigiano del proprio mondo,

L'autore della propria identità,

Il padrone del proprio temperamento."

NOTE

1. Con l'aiuto di questa funzione dissociativa, la persona creativa può parzialmente effettuare "decathect" verso l'oggetto esterno [...] e "hypercathect" verso il simbolo, come rappresentativo di ciò che è completamente assente (Arieti, 1976).
2. Il piacevole gioco che consiste nell'entrare ed uscire dal Sé con l'obiettivo di ottenere traguardi religiosi non è paragonabile ai variegati tentativi di abbandonare il contatto col mondo esterno, come invece accade nel gioco infantile del "Bubusette", che termina nella gioia di abbracciare la mamma che riappare. In realtà invece, spesso risulta impossibile ritrarsi dalle esperienze mistiche e riconnettersi con quelle ordinarie (Bartocci, 1990).
3. Nella mia esperienza clinica a Roma, ho spesso osservato tali sindromi tra gli adolescenti e gli immigrati da zone rurali, mentre molto più di rado negli adulti di ceto sociale medio-alto.

BIBLIOGRAFIA

- Arieti S. *Creativity. The magic synthesis*. New York, Basic Books, 1976
- Aubin H. Introduction à l'étude de la psychiatrie chez les Noirs (I). *Annales Médico-Psychologiques*, 97: 1-29, 1939a
- Aubin H. Introduction à l'étude de la psychiatrie chez les Noirs (II). *Annales Médico-Psychologiques*, 97: 181-213, 1939b
- Bartocci G. Il Mondo delle intenzioni ed il mondo degli oggetti: potere magia e sacro in antropologia e psicoanalisi. In: Bartocci G (Ed). *Psicopatologia, cultura e pensiero magico*. Napoli, Liguori Editore, 1990
- Bartocci G. The cultural construction of the Western conception of the realm of the sacred: Co-existence, clash and interbreeding of magic and sacred thinking in fifth- and sixth-century Umbria. *Anthropology & Medicine*, 7: 373–388, 2000
- Bartocci G. Review of: Ratzinger J & Pera M. Without roots. The West, Relativism, Christianity, Islam. (New York, Basic Books, 2006). *World Cultural Psychiatry Research Review*, 1: 186-196, 2006
- Bartocci G. Animismo, dreamtime e spiritualità – Parte II: Poi venne la *divine school*. *Rivista di Psichiatria e Psicoterapia Culturale*, in press
- Bartocci G & Dein S. Detachment: Gateway to the World of Spirituality. *Transcultural Psychiatry*, 42: 545-569, 2005
- Bartocci G, Frighi L, Rovera GG, Lalli N, Di Fonzo T. Cohabiting with magic and religion in Italy. In: Okpaku S (Ed). *Clinical methods in transcultural psychiatry*. Washington, American Psychiatric Press, 1998
- Bhui K & Bhugra D (Eds). *Culture and mental health. A comprehensive textbook*. London, Hodder Arnold Publishers, 2007
- Bowlby J. *Attachment and loss (Part I)*. New York, Basic Books, 1969
- Carothers JC. *The African mind in health and disease*. Geneva, World Health Organization, Monograph Series no.17, 1953
- Collomb H. Les bouffées délirantes en psychiatrie africaine. *Psychopathologie Africaine*, 1: 167-239, 1965
- Crick F. *The astonishing hypothesis: the scientific search for the soul*. New York, Touchstone, 1995
- Csordas T. *The sacred self*. Berkeley, University of California Press, 1994
- Dawkins R. *The God delusion*. Boston, Houghton Mifflin, 2006
- De Martino E. *Il mondo magico*. Torino, Bollati Boringhieri, 1978
- Dein S. Spirituality, psychiatry and participation: A cultural analysis. *Transcultural Psychiatry*, 42: 526-544, 2005

- Devereux G. A sociological theory of schizophrenia. *Psychoanalytic Review*, 26: 315-343, 1939
- Dodds ER. *Pagan and Christian in an age of anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990
- Edelman G. *Bright air, brilliant fire. On the matter of the mind*. New York, Basic Books, 1993
- Edelman G & Tononi G. *A universe of consciousness*. New York, Basic Books, 2000
- Ey H, Bernard P, Brisset C. *Manuel de psychiatrie. 1ere Ed*. Paris, Masson, 1960
- Favazza A. Psychiatry and spirituality. In: Sadock B, Sadock V, Ruiz P (Eds). *Kaplan & Sadock's Comprehensive textbook of psychiatry*. Baltimore, Lippincott & Williams, and Wilkins, 2009
- Freeman C. *The closing of the human mind: the rise of faith and the fall of reason*. New York, Vintage Books, 2005
- Garrabé J. *Histoire de la Schizophrénie*. Paris, Editions Seghers, 1992
- Hawking S & Mlodinof L. *The grand design: new answers to the ultimate questions of life*. London, Bantam Press, 2010
- Kleinman A. *Rethinking psychiatry: from cultural categories to personal experience*. New York, The Free Press, 1988
- Lambo TA. Schizophrenic and borderline states. In: Lewis A (Ed). *Transcultural psychiatry. Ciba Foundation Symposium*. London, J & A Churcill Ltd, 1965
- Lanternari V. Verità e finzione, solennità e gioco nei rituali di possessione. In: Bartocci G (Ed). *Psicopatologia, cultura e pensiero magico*. Napoli, Liguori Editore, 1990
- Littlewood R. *Pathologies of the West: An anthropology of mental illness in Europe and America*. Ithaca (NY), Cornell University Press, 2002
- Littlewood R & Dein S. Did Christianity lead to schizophrenia? Psychosis, psychology and self reference. *Transcultural Psychiatry*, 50: 397-420, 2013
- Mann T. *Das Gesetz*, In: *Die Betrogene und andere Erzählungen*. Frankfurt, Fischer-Taschenbuch Verlag, 1944
- Mezzich J, Caracci G, Fabrega H Jr, Kirmayer LJ. Cultural formulation guidelines. *Transcultural Psychiatry*, 46: 383-405, 2009
- Murphy HBM. *Comparative psychiatry: the international and intercultural distribution of mental illness*. Berlin & New York, Springer, 1982
- Prince R. Delusion, dogma and mental health. *Transcultural Psychiatry Research Review*, 7: 58-62, 1970

- Prince R. Religious experience and psychosis. *Journal of Altered States of Consciousness*, 5: 167-181, 1979
- Richerson PJ & Boyd R. *Not by genes alone: how culture transformed human evolution*. Chicago, University of Chicago Press, 2005
- Scharfetter C. *Allgemeine Psychopathologie* Stuttgart, Georg Thieme Verlag, 1976
- Schiffer D. *Io sono la mia memoria*. Torino, Centro Scientifico Editore, 2008
- Solms M & Turnbull O. *The brain and the inner world. An introduction to the neuroscience of subjective experience*. New York, Other Press, 2002
- Tatossian A. *Phénoménologie des psychoses. Rapport de psychiatrie au Congrès de psychiatrie et de neurologie en langue française. Angers, Juin 1979*. Paris, Masson, 1979
- Tseng WS. *Handbook of cultural psychiatry*. San Diego, Academic Press, 2001
- Tseng WS & Streltzer J (Eds). *Culture and psychotherapy. A guide to clinical practice*. Washington, American Psychiatric Press, 2001
- Vernant JP. *Religions, histoires, raisons*. Paris, Editions Maspero, 1979
- Wittkower E & Rin H. Recent developments in transcultural psychiatry. In: Lewis A (Ed). *Transcultural psychiatry. Ciba Foundation Symposium*. London, J & A Churchill Ltd, 1965
- Wulff D. *Psychology of religion*. New York, John Wiley and Sons, 1991