



ARTICOLO ORIGINALE

DECLINO (E FORSE CADUTA) DI UN IMPERO CULTURALE BASATO SULLA DEVOZIONE AL FITTIZIO

Goffredo Bartocci¹

ISSN: 2283-8961

Abstract

L'articolo sviluppa le premesse teoriche che hanno dato luogo alla fondazione della World Association of Cultural Psychiatry (www.waculturalpsy.org) e della World Cultural Psychiatry Research Review (www.wcpr.org) nate allo scopo di indirizzare la vista dei cultori della Psichiatria Transculturale non solo verso "i popoli altri", ma soprattutto verso la nostra stessa cultura, detentrici dei parametri psichiatrici dominanti (1). La disamina dei pregi e dei punti d'inciampo della psichiatria occidentale è sottoposta alla attenzione del lettore suddivisa in cinque brevi capitoli in cui vengono accostate ottiche di osservazione diverse ma compatibili. Il primo paragrafo - Cultura e Linguaggio - illustra gli attriti fra mondi culturali lontani. Viene riportato per esteso l'esempio di un interrogatorio fra polizia e una ragazza aborigena australiana. Il secondo - Religione, Spiritualità e Sacralità - espone alcuni criteri orientativi su tali aree ontologiche, rimaste marginali al sapere psichiatrico nonostante queste siano di nostra specifica competenza. Nel sottofondo risuona una domanda: la psichiatria è in grado di applicare i suoi metodi alla enorme ampiezza della dimensione religiosa? Apocalissi Culturali è il titolo del terzo paragrafo che affronta i vissuti individuali, il rischio di poter perdere la propria presenza al mondo e indica i mezzi psicologici e culturali per evitare di affondare nel vuoto. A seguire - L'insostenibile leggerezza degli Stati di Coscienza - apre al dialogo fra neuroscienze e psichiatria dinamica culturale. Lo studio delle radici biologiche e

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

culturali degli stati di coscienza può fornire una consistente traccia per risolvere il terrore delle apocalissi individuali.

Infine nel quinto paragrafo - L'Apoteosi del Fittizio. Tecniche di Trascendenza, Dissociazione e Doppio Registro Culturale - vengono esposti esempi atti a rappresentare alcuni punti di inciampo che indeboliscono, nella nostra cultura, la presa con la realtà naturale. Nelle conclusioni viene sottolineata la concreta possibilità di arrivare a notevoli innovazioni conoscitive sul fenomeno dell'aumento di sindromi dissociative ove si coniughi la psichiatria dinamica culturale con le discipline fenomenologiche e di psicopatologia generale

Decline (and maybe fall) of a cultural imperium based on the devotion to fictitiousness. The article develops the theoretical bases which brought to the foundation of The World Association of Cultural Psychiatry (www.waculturalpsy.org) and the World Cultural Psychiatry Research Review (www.wcpr.org), which were founded on the idea that Transcultural psychiatry was not only a psychiatry for culturally different people but also, and I can say mostly, for our culture of origin, that is the one that has determined the current psychiatric standards. Five short chapters are proposed to analyze pros and cons of western psychiatry from different but not incompatible points of view. The first chapter – Culture and Language- shows the frictions between two different and distant cultural worlds. An interrogation of an aboriginal girl is reported. The second chapter- Religion, Spirituality and Sacredness - displays some criteria useful to deal with these ontological fields, which, albeit often ignored, are crucial to the psychiatrist. Here comes the question: can the psychiatry use its methodology to understand the wide complexity of the religious dimension?The third chapter - Cultural apocalypses - is about personal experience, the risk of losing ourselves and our presence in the world, and suggests the psychological and cultural means to avoid slipping to the void. The forth chapter – the unbearable lightness of the state of consciousness - starts a dialogue between neuroscience and dynamic cultural psychiatry. The study of the biological and cultural roots of the different states of consciousness can be useful to prevent the horror of the individual apocalypses. The last chapter – the apotheosis of the fictitiousness. Transcendence techniques, dissociation and the double cultural register - shows how there can be elements, in our culture, that can weaken the adhesion to reality. The conclusions show how it can be possible to better understand the growth of dissociative syndromes, using the dynamic cultural psychiatry together with the phenomenology and general psychopathology.

PARTE I - CULTURA E LINGUAGGIO

Il termine cultura abbraccia un campo così vasto di dimensioni che la cultura può essere assimilata ad un particolare crogiolo di dinamiche e di credenze, siano esse generate dal momento attuale o attive per ereditarietà di trascorse e lontane opere. Le particolari incarnazioni della cultura nelle persone “biologiche” comportano una smisurata ampiezza dei contenuti da analizzare, tale da rendere il nostro campo di osservazione un problematico oggetto di studio. Anche lo psicoterapeuta più esperto, abituato a scandagliare soprattutto l’anamnesi relazionale intersoggettiva e le dinamiche trasferenziali e controtrasferenziali, spesso trascurava di dare valore, nell’assessment del suo paziente, alla embricatura delle dinamiche osservabili nel rapporto terapeutico con il clima culturale ove queste si sono costruite e attualmente si dipanano. Infatti, per quanto accada che ognuno sappia che la cultura è il prodotto di quanto costruito dall’uomo con il suo intervento sul mondo della natura materiale e su sé stesso, rimangono ancora oscuri i livelli dell’influenza della cultura nei confronti dei modi in cui si strutturano le “patologie”. Sebbene la cultura sia composta da costruzioni ideative a portata di mano, quali miti, teologie, consuetudini, leggi, istituzioni, teorie antropologiche, manufatti, opere d’arte, l’essenza significativa della cultura non è riassumibile negli oggetti o nelle singole credenze con cui è composta. Se i prodotti tangibili della cultura sono diventati “natura” (dighe, coltivazioni intensive, decimazione di specie animali, dogmi religiosi, coca cola, telefonini, strumenti tecnologici atti ad immettere le persone dentro una “realtà aumentata” a piacere) la percezione finale della cultura - per il cultore di scienze psicologiche- si manifesta nella difficoltà teorica di raggiungere un valido orientamento fra *il biologico* (che noi pretendiamo di aver capito) ed *il culturale* (che possiamo solo tentare di capire) (Littlewood, 2002).

Un affondo risolutivo volto a non lasciare nel mistero il ritornello *Natura o Cultura?*, che fu ed è il nodo conoscitivo di ogni transculturalista impegnato a valutare se i fenomeni psichici sono collegabili a leggi biologiche o a un incedere storico-culturale, è stato lanciato da Wen Shing Tseng nel *Manuale di Psichiatria Culturale* (2001, 2003) con le parole a cui spesso ci atterremo nella presente trattazione: “*Attraverso l’azione abituale del pensare in una determinata lingua o del credere in una*

particolare religione, questi pensieri assumono una specifica configurazione fisica nell'organizzazione delle reti neurali del cervello”.

Il linguaggio è cultura

Il linguaggio, le sfumature del linguaggio, e non solo la lingua intesa come idioma comunicativo, con cui i fatti esistenziali vengono esposti sia nell'ambito scientifico che in quello letterario, piega la mente verso specifiche tesaurizzazioni dell'esperienza le quali, a loro volta, confermeranno o meno l'assetto interno delle persone. Cito solo due grandi romanzieri fra i tanti che si svincolarono dalla ripetizione di un linguaggio che non avrebbe potuto rappresentare le loro emozioni. Conrad, tra i grandi narratori, riuscì a sottrarsi alla tenaglia istituzionale dell'uso di un linguaggio preordinato quando, al suo ritorno in Europa dal Congo, si trovò nelle condizioni degli antropologi che: “...per dare una forma scritta alla loro ricerca devono farlo nelle convenzioni di rappresentazione già definite dalla loro disciplina, dalla vita istituzionale e più in generale dalla società” (Asad, 1986). Un'identica riflessione imbarazzò Schnitzler, profondo conoscitore e critico della nascente psicoanalisi freudiana, che si pose la domanda se il modo di esporre la realtà naturale ed umana e i ferrei corpi teorici standardizzati su cui la civiltà occidentale si poggiava per strutturare il proprio ordinamento di valori, potessero essere: “...una scappatoia, un rifugiarsi nel sistema per sfuggire alla irrequieta molteplicità dei casi singoli...” (Schnitzler, 1981 [1931]).

Il caso di Sadie: l'irrequieta molteplicità dei modi di esprimersi

“Il mondo delle intenzioni della cultura aborigena ed il mondo degli oggetti delle culture occidentali esprimono entrambi due modalità diverse di esistere, che sono rispettivamente coerenti e sufficientemente organiche con le matrici ideologiche che le contraddistinguono. Ognuno di essi, in maniera differente, è immerso nel libero gioco e nella sovrapposizione delle dimensioni di Potere, Magia e Sacro.”

(da “Psicopatologia, Cultura e Pensiero Magico” di G. Bartocci)

Nell'estate di alcuni anni fa S., una giovane aborigena, fu accompagnata in volo dalla sua comunità di origine, K., situata all'estremo Nord del continente australiano, sino all'Ospedale Psichiatrico di Perth. Al momento dei fatti S. aveva 18 anni. Aveva completato con successo le scuole primarie, imparando perfettamente l'inglese e mostrando una particolare capacità espressiva nella pittura aborigena tradizionale. Era madre di un bambino di 3 anni, in quel momento accudito dalla sorella in seguito ad alcune estemporanee noie avute da S. con la Polizia, che l'aveva fermata in stato di ubriachezza. Il motivo del ricovero consisteva nella richiesta del tribunale più vicino alla comunità aborigena, di sottoporre la ragazza a perizia medica in quanto i fatti delittuosi che avevano determinato l'intervento della Corte, erano contornati da un alone di bizzarria tale che questi non potevano essere verificati esclusivamente attraverso l'occhio di un unico, prevalente, sistema di conoscenza e reintegrazione: la legge del popolo colonizzatore.

Attraverso la lettura delle numerose testimonianze e degli interrogatori della ragazza, è possibile ricostruire gli avvenimenti che portarono S. al lungo volo sino all'Ospedale di Perth per diventare il personaggio della nostra storia. Vediamo.

I fatti

Durante il suo giro pomeridiano l'infermiera di turno presso il piccolo presidio ospedaliero pediatrico situato presso la comunità aborigena, notò che la culla del piccolo J. di mesi tre era inesplicabilmente vuota. Questa domandò ai bambini più grandi presenti in corsia se sapessero dove fosse J. e questi risposero in coro che or ora S. aveva portato via il bambino dalla corsia. L'inchiesta fu pertanto particolarmente efficace in quanto il colpevole fu immediatamente identificato grazie alle dichiarazioni di così numerosi ed attendibili testimoni. Mentre l'infermiera, evidentemente allarmata, telefonava alla Polizia, una coppia di aborigeni che avevano assistito alla scena, decise di tentare di rintracciare S. ed il bambino scomparso. Questi di lì a poco si imbattono in S. che era accovacciata in terra, nel grande spazio ovale antistante la porta del piccolo Ospedale, con il bambino in braccio. Si avvicinarono alla ragazza dicendo che era opportuno riportare il bambino in corsia. S. lo consegnò alla coppia che prese a sua volta il bambino in braccio per affidarlo all'infermiera. Poco più tardi

gli agenti di polizia vennero indirizzati verso l'ovale dove trovarono S. ancora accovacciata. La prelevarono accompagnandola alla locale stazione di polizia. La lettura dei verbali dell'interrogatorio della ragazza è particolarmente interessante in quanto proprio da questi trapelano le prime discrepanze di rapporto fra gli esponenti di due mondi culturali diversi.

Procediamo con ordine. Dalla cartella clinica si legge quanto qui di seguito è trascritto in corsivo:

Gli interrogatori da parte della Polizia e del Giudice

Primo interrogatorio

Poliziotto: "S. sei stata tu a prendere il bambino dall'Ospedale poco fa?"

S.: "Sì"

P: "Come si chiama il bambino?"

S.: "J."

P.: "Chi è la madre del bambino?"

S.: "P."

P.: "È una tua amica?"

S.: "No"

P.: "Hai anche tu un figlio?"

S.: "Certo!"

P.: "Perché hai portato via il bambino dall'Ospedale?"

S.: "Ero pazza contro il padre"

P.: "Come si chiama quest'uomo?"

S.: "Non lo voglio dire"

P.: "Che cosa è accaduto quest'oggi?"

S.: (Risponde prima che sia terminata la domanda) " Te l'ho detto. Ero impazzita contro il padre, mi ha fatto diventare furiosa"

P.: "Perché?"

S.: "Perché ha avuto un figlio da un'altra donna e non mi vuole più, ora"

P.: "Mi hai detto che eri proprio arrabbiata contro il padre, che cosa hai fatto poi?"

S.: " Sono andata all'Ospedale ed ho preso il bambino"

P.: "Che cosa volevi fare dopo aver preso il bambino dall'Ospedale?"

S.: "Ucciderlo"

P.: "Che cosa volevi fare al bambino?"

S.: "Ucciderlo. Ma poi non l'ho ucciso, sai bene che è di nuovo in Ospedale, ora"

P.: "Come potevi fare per ucciderlo?"

S.: " Gettarlo giù per la scarpata. Ma non l'ho ucciso! Egli è di nuovo in Ospedale, lo sai no?"

P.: "Perché volevi ucciderlo? Non è che un bambino"

S.: "Lo so, ma il padre mi ha fatto proprio impazzire. Io lo so che non mi vuole più!"

Il giorno dopo S. viene sottoposta di nuovo ad interrogatorio dal giudice del tribunale. Anche quando S. viene ripetutamente avvertita che le sue dichiarazioni potevano essere materia di incriminazione, S. non cambia il tenore delle sue risposte.

Secondo interrogatorio

Giudice: "S. sei stata tu a prelevare un bambino dall'Ospedale, ieri?"

S.: "Sì:"

G.: "Che cosa volevi fare al bambino?"

S.: "Niente. Se fossi stata così stupida l'avrei anche ucciso."

G.: "Perché volevi ucciderlo?"

S.: *"Suo padre mi tradiva con un'altra donna"*

G.: *"È vero che ieri hai detto al poliziotto che volevi gettare il bambino giù per la scarpata?"*

S.: *"Sì"*

G.: *"Non l'hai fatto perché qualcuno è arrivato e ti ha preso il bambino. È così?"*

S.: *"Sì"*

G.: *"L'avresti fatto se la coppia di aborigeni non fosse venuta?"*

S.: *(confusa) "Sarebbe stato ben stupido se l'avessi fatto."*

G.: *"Eppure tu hai detto al poliziotto, ieri, che hai preso il bambino e che lo avresti gettato giù per la scarpata per ucciderlo perché eri furiosa contro il padre. Non è questo che hai detto?"*

S.: *"Sì. Ma non l'ho fatto!"*

P.: *"Lo so. È perché stata una fortuna che l'uomo e la donna aborigeni siano arrivati. Forse se non ti avessero trovata tu avresti potuto fare questo al bambino."*

S.: *"Come fai a saperlo?"*

P.: *"Non lo so per certo. È per questo che te lo domando. Voglio solo sapere la verità. Vuoi dirmi la verità su tutto quello che è successo?"*

S.: *"No!"*

Da questo momento S. rifiuta di rispondere alle domande.

S. viene tenuta in reclusione per alcune settimane sino a che il difensore d'ufficio chiede la perizia medico legale. S. è pertanto inviata all'ospedale di Perth.

Ospedale psichiatrico di Perth, l'elaborazione dei fatti in chiave medica

Esame Psicologico. La paziente è seduta immobile sulla sedia, gli occhi diretti verso il basso; evita di guardare nella mia direzione eccetto per occasionali e rapide occhiate accompagnate da un sospiro. Mostra un comportamento di resistenza passiva, a tratti piccoli segni di irritazione: aggrotta le sopracciglia, sbadiglia, si tiene la testa con le mani.

Non risponde ad alcuna domanda tendente a chiarire le cause del suo ricovero. È impossibile ipotizzare se in quanto maschio di razza bianca possa in qualche modo intimidirla o se di fatto mi stia confrontando con una resistenza passiva. La presenza di un'infermiera non produce cambiamenti.

Umore. Sembra che a volte mi stia osservando mentre scrivo (evita comunque ogni contatto con gli occhi); sembra di poter cogliere una espressione di rabbia, poi guarda in altre direzioni. La paziente rifiuta l'esame medico.

Impressioni Generali. Credo si possa trattare di una sintomatologia culture-bound conseguente alla pressione di uno shock culturale che dovrebbe diminuire in seguito ad un suo ambientamento alla nuova situazione.

Non è possibile formulare diagnosi. Avviare la paziente in corsia chiusa.

Per i venti giorni successivi la paziente mantiene lo stesso atteggiamento di ostinato silenzio. Continua ad evitare contatti visivi. Non socializza con gli altri pazienti. Si alimenta ed è curata nella persona.

Tale stagnante situazione viene improvvisamente scossa dall'arrivo di una preziosa informazione da parte del personale della prigione di Perth che comunica di essere a conoscenza di un lungo colloquio telefonico avuto dalla paziente con un suo cugino, ivi recluso per fatti di poca importanza.

L'elaborazione dei fatti in chiave aborigena

Lo staff dell'ospedale intervista il cugino della paziente, tale B., il quale conferma il colloquio telefonico con S.

B. fornisce una sua prima interpretazione della situazione attuale.

S. conformemente alle tradizioni tribali è tenuta a non parlare con stranieri, in particolar modo con gli uomini. L'episodio del rapimento del bambino si può spiegare con il fatto che qualcuno l'abbia "cantata" ed è per questo che ha agito come una pazza.

A questo punto la paziente viene accompagnata presso la prigione di Perth per un incontro con il cugino. B. Dopo un lungo colloquio con S. il cugino fornisce le seguenti spiegazioni.

"Risulta che qualche tempo prima, nel corso dello stesso anno, S. si sia rifiutata di sposare un importante esponente della tribù: un uomo molto più vecchio di lei. Il matrimonio era stato disposto quando S. era ancora bambina.

La punizione per aver infranto le regole tradizionali può essere:

1) Puntamento dell'osso. Questa procedura, condotta da una o più persone "di prestigio" della comunità aborigena, è molto potente, ove non si proceda ad una "restituzione" può essere irreversibile e, in alcuni casi, può portare a morte.

2) "Singing" (cantata) senza puntamento dell'osso.

3) Un colpo di lancia alla coscia.

S. è stata con molte probabilità oggetto della prima procedura, infatti un lungo osso di canguro è penetrato nella sua colonna vertebrale. Questo osso può muoversi e causare dolori quando S. muove la testa o piange, e può farla anche morire. Il singing può costringere S. a fare cose che le possono arrecare danni o noie con la legge degli uomini bianchi, cosicché, come spesso accade, lei può anche essere punita dall'uomo bianco come corrispettivo per aver infranto le regole tribali della sua gente. Ciò non esclude che possa essere punita anche dalla sua gente.

S. ha incominciato a bere proprio perché è stata cantata in modo da avere noie con la polizia sino ad arrivare all'incidente del furto del bambino.

S. è di fatto incapace di poter dare spiegazioni per aver preso il bambino poiché, essendo stata cantata "non poteva fare a meno di farlo": chi l'ha cantata sapeva che in qualche modo poi sarebbe stata presa e punita secondo le usanze dell'uomo bianco. Forse S. voleva essere punita. Infatti S. non fece alcun tentativo di tenere segreto il furto del bambino, né tentò di nascondersi, di scappare o semplicemente di evitare di essere scoperta. S. andò con il bambino in un luogo dove sarebbe state sicuramente scoperta.

Quando una persona è stata cantata il suo spirito è tolto e messo da altre parti. A volte chi l'ha cantata possiede ormai un completo controllo su di lei. Ciò include non solo il controllo del comportamento ma anche del suo spirito. Se una persona viene cantata qualcosa lo costringe a fare quello che il "singer" vuole che si faccia. La persona cantata non possiede più volontà. Poiché S. sarà anche punita secondo le regole tribali (per non aver sposato l'uomo designato) è opportuno tentare di "disincantare" S. nell' Ospedale, prima del suo ritorno a K."

Lo staff medico dell'Ospedale recepisce il piano esplicativo esposto con precisione da B., ponendosi il quesito se sia ancora opportuno prolungare il ricovero della ragazza in un ambiente medico che non può offrire procedure terapeutiche coerenti con le spiegazioni tradizionali aborigene. Rimane, però, in piedi la richiesta di perizia medico legale richiesta dalla Corte di K. ed a questa occorre ancora dare risposta.

L'antropologo universitario ed il medicine man aborigeno

Lo staff medico dell'Ospedale chiede la consulenza dei maggiori esperti della cultura aborigena. Questi sono concordi nel confermare la coerenza esplicativa dell'accaduto nei termini tradizionali aborigeni esposti da B. Gli esperti confermano che solo un Medicine Man Aborigeno è abilitato procedere ad una opposizione al singing ed alla cura di S.

Qualunque atto può scaturire una volta che lo spirito di una persona è stato sottratto

dal singing (Kidson, 1990). In una società sprovvista di avvocati e di polizia, *Medicine is Law* (Cawte, 1974), lo strumento che può valutare e ristabilire l'ordine delle cose è il saper indirizzare il proprio mondo intenzionale, in particolare il "cantare" (singing) l'altro (2). In tale ottica il fatto esplicito del furto del bambino è solo un gesto irrelato messo in movimento dal pulsare di intenzioni lontane. Il rapimento è stato il fatto esplicito, poteva essere qualunque altro.

A questo punto i colleghi di Perth prendono una coraggiosa decisione: convocano il Medicine Man (MM) della comunità di K. invitandolo a procedere ad una terapia tradizionale. Viene avvertita via radio la stazione più vicina a K. e l'Ospedale si mette in attesa dell'arrivo del Medicine Man tramite l'aereo del *Flying Doctor*.

Il MM (A. il suo nome) si presentò dopo qualche giorno alle porte dell'Ospedale e iniziò una lunga serie di colloqui con S. secondo l'inchiesta tradizionale condotta dai MM che sempre precede ogni intervento terapeutico. Dopo quattro giorni A. comunicò di essere pronto per procedere all'intervento di estrazione dell'osso. Dopo ore ed ore di manipolazione del corpo A. estrasse dai fianchi di S. un oggetto consistente (osso di canguro) che venne mostrato alla paziente e trattenuto dallo stesso MM come prova della guarigione da mostrare successivamente anche ai membri della comunità di K.

S. dopo l'intervento mutò rapidamente il suo atteggiamento in reparto mostrandosi colloquiale e ricca di capacità interattive anche con i membri dello staff medico, pur rifiutandosi di fornire elaborazioni su quanto le era accaduto.

Da lì a poco fu dimessa con diagnosi di: *Prestigious Heterosuggestion*.

Due mondi a confronto

La storia di S. pur nella sua stringata semplicità, suscita una serie interminabile di domande e riflessioni. L'intersecarsi ed il sovrapporsi sulla sua persona delle tradizioni aborigene frammiste con l'educazione scolastica di tipo occidentale, collocano S. tra il peso delle regole tribali e la possibilità di emanciparsi da esse. L'improvviso cadere dentro il mondo delle regole dei bianchi, l'affrancamento da quest'ultimo grazie ai criteri esplicativi che hanno recuperato il suo comportamento immettendolo entro la

cultura tradizionale degli aborigeni , mostra il groviglio fra l'atto bizzarro manifesto - il "rapimento" di dieci metri del bambino - che ha fatto scattare la macchina giudicante del mondo bianco e la visione aborigena attenta soprattutto a trovare le cause esplicative del gesto nel suo opporsi alle regole della sua comunità: il rifiuto di S. di sposare il partner designato. Lì, secondo gli Aborigeni, è la frattura delle norme tradizionali, la causa prima da condannare che ha portato, solo secondariamente, alla insanità ed ai gesti impropri generati dalla insanità. Per il tribunale di K. la legge è stata violata nel momento in cui S. ha prelevato il bambino dalla culla. Non esiste una valutazione del "prima" se non con l'intervento della psichiatria: ecco la personalità premorbose e magari si riesuma il termine "raptus": il fascino del latino copre ogni concatenazione incomprensibile. In un solo punto si rintraccia un riverbero comune alle due culture: il fluire delle intenzioni. Per gli Aborigeni le intenzioni sono tutto, ma anche i tutori dell'ordine del mondo bianco sussultarono nell'ascoltare una intenzione, quella omicida, espressa maldestramente da S. Fu il sussulto per tale ingenua dichiarazione a far adottare, accanto ai criteri giudiziali del tribunale, anche quelli della cultura aborigena? Di fatto, poi, S. venne inviata nelle mani della psichiatria, la scienza deputata a collegare i fatti con il mondo delle intenzioni.

Seppure S. si prodigò in una comunicazione significativa allorché ricondusse alla rabbia la causa che la portò ad agire come un automa, era questa la chiave interpretativa che offriva l'accesso alla possibilità di dare un senso psicologico ad un atto altrimenti incomprensibile. La comunicazione, però, venne comunicata al personaggio sbagliato: il poliziotto. In fondo è proprio con questa comunicazione che S. non tiene conto della realtà esterna, il ruolo del poliziotto. S. non vede i paradigmi interpretativi del rappresentante della legge, a cui non spetta di interpretare i fatti. Forse fu l'incapacità di mentire, di usare l'astuzia come arma di difesa, che rese S. inautentica agli occhi del tribunale, tanto da far decidere di inviarla alla osservazione di un altro ordine interpretativo: l'Ospedale Psichiatrico. Lì lo psichiatra coglie al di là del mutacismo una espressione di presenza in S. obiettivandola proprio nella sua opposizione alla situazione. Lo psichiatra allora si ferma, non formula la diagnosi, interrompe il processo giudicante. Paradossalmente fu proprio il mantenimento dell'identità culturale di S. - il silenzio di fronte a terapeuti non suoi - che le permise di scavarsi un rispetto all'interno della struttura ospedaliera. Il corpo psichiatrico,

chiamando il MM, intervenne con cautela nei confronti di una microscopica rappresentazione della follia, laggiù in una sperduta contrada australiana. Una follia contenuta, dichiarata, che non fu dramma di Medea in quanto il gesto fu frenato dalla stessa interprete del “rapimento” di pochi metri che, giustamente, richiama l'altro a vedere: “non l’ho fatto!”.

S. dopo la dimissione fece ritorno a K. dove la corte la giudicò colpevole di rapimento di bambino infliggendo due anni di prigionia che sappiamo essere trascorsi tranquillamente, occupata nella pittura tradizionale, arte dove si dimostrò particolarmente dotata.

PARTE II - RELIGIONE, SPIRITUALITÀ E SACRALITÀ

Il ricercatore e il terapeuta che si sono cimentati con persone provenienti dai più svariati ambiti culturali hanno certamente avuto modo di appurare l’estrema varietà delle credenze sul sovrannaturale, ovvero le produzioni dell’immaginario che si sono costruite in miti e religioni caratteristiche e caratterizzanti ogni anfratto culturale e ogni agglomerato sociale. Ecco allora che lo psichiatra transculturale non si rapporta esclusivamente alle forme psicopatologiche dell'altro, ma è chiamato a confrontarsi anche con mondi religiosi del tutto diversi, ovvero con norme culturali tramandate per generazioni, difese da riti e legislazioni che definiscono in precisi codici l’area spirituale specifica di quella nazione o di quel semplice agglomerato comunitario (Bartocci, 2000a). Permane a tutt’oggi una notevole varietà dei modi di concettualizzare la religione, la spiritualità ed il sacro, sia a livello trasversale nel corso della storia che a livello longitudinale nelle credenze attuali dei vari popoli disseminati geograficamente (Bartocci, 2013).

Religione. Per quanto riguarda l’area del Mediterraneo (che cito solo perché queste forme del divino sono state quelle più vicine alla mia empirica conoscenza) gli storici della religione hanno ampiamente descritto le notevoli trasformazioni nel corso del tempo della nozione di religione che, a partire da concezioni pagane, è stata successivamente permeata dalla concezione monoteistica della divinità (Wulff D., 1991). La devozione fideistica, per esempio, verso un Dio pantocreatore onnipotente,

caratteristica delle religioni monoteiste, manca in molte ideologie a sfondo religioso come Confucianesimo o Buddismo che vanno considerate piuttosto come filosofie, espressioni del **sentimento religioso** (che in ultima analisi dovrebbe essere una materia di competenza delle scienze umane!), promossa da figure eccezionali (3).

Un particolare posto del sentimento numinoso scollegato dalla dipendenza da figure divine è quello inerente la dimensione del *Dreamtime*, (Bartocci, 2014; Bartocci, 2016, Kidson, 1990; Armando e Bolko, 2017), cardine della esistenza degli Aborigeni Australiani. La dimensione del *Dreamtime*, che abbiamo visto essere ancora presente dentro gli interstizi della storia di S., merita qualche parola che introduca tale concezione del mondo (Bartocci, 2006). Il Tempo del Sogno è una dimensione che avvolge il territorio dove gli aborigeni vivono, è un clima composto da intenzioni (ciò non ha nulla a che vedere con le moderne teorie bionergetiche, che ne sono una parodia.) Il *Dreamtime* pur risalendo alle azioni degli antenati mitici, eroi in carne ed ossa, è un prodotto ancora generato dalle intenzioni delle persone viventi ed ognuna si prende la responsabilità di nutrirlo. La dimensione del *Dreamtime*, infine, non contempla uno strapotere emanato da un Dio ozioso quanto onnipotente. Inequivocabili le parole di Spencer e Gillen (1904): *“I nativi dell’Australia Centrale non hanno alcuna idea di un essere supremo che sia soddisfatto qualora essi seguano certe linee che noi potremmo chiamare condotta morale o dispiaciuti se essi non le seguissero. Essi non hanno la più vaga idea di alcuna persona, al di fuori dei membri viventi della propria tribù, che approvi o disapprovi la loro condotta.”* (4).

Paradossalmente è proprio la civiltà dei lumi che ha valorizzato un potente sistema di simboli e una serie di pervasive concezioni, emozioni e motivazioni negli uomini che, in vari modi, soggiacciono ad una perdita della loro presenza fondante che viene delegata ad Agenzie disincarnate, increate e in grado di vedere tutto l’operare umano. Al contrario è accaduto nella civiltà occidentale una crescita esponenziale di tali attributi di onnipotenza assegnati a Enti divini, i quali - una volta investite da una aura di fattualità - sono diventate reali e perno del nostro ordinamento di valori (Castillo, 2003; Freeman, 2005; Geertz, 1975.) (5).

Spiritualità. Mentre, grazie a una vasta letteratura che ne descrive la liturgia e le caratteristiche formali, le religioni sono sistemi di credenze che forniscono al fedele

precisi modelli di riferimento, la spiritualità è un concetto più elusivo. Dein (2005) reperisce tre aspetti a carattere universale contraddistintivi i contorni comprensibili della spiritualità: una relazione (spesso una devozione) nei confronti di forze superiori; una ricerca di significati esistenziali attraverso il contatto con tali forze; il principio vitale che anima le persone. Questo ultimo aspetto è di particolare importanza in quanto equipara una nostra “sostanza” interna con quella offerta dalla cosmogonia Biblica. Potremmo gettare dei ponti comparativi fra le intenzioni degli antenati degli aborigeni (Kidson, 1990; Geertz, 1975; Elkin, 1986) e quel tipo di intenzionalità coltivata dentro loro stessi, ma al momento la comparazione fra la “spiritualità” aborigena, la Grazia acquisita nel protestantesimo o l’universalità del potere di Dio (Ratzinger, Pera, 2006) appare troppo complessa. Favazza (2009) considera la spiritualità come uno stato alterato di coscienza accompagnato da vari livelli di intensità che viene successivamente interpretato dal soggetto come particolarmente ricco di significati. Tale stato alterato di coscienza può essere esperito sia in contesti religiosi che secolari. Prince (1979), dopo aver comparato gli stati di trance nei popoli tradizionali con le estasi mistiche nelle religioni monoteiste, ritiene che in tutti questi casi l’esperienza, definita dai soggetti come religiosa, spirituale, di possessione, possa essere definita come uno stato alterato di coscienza durante il quale il soggetto, non sperando una minaccia al proprio Io, tende a riproporla. Secondo questo punto di vista la spiritualità è connessa ad un *Sé orientato per via culturale verso una trascendenza* non necessariamente legata alla concezione di Dio (Bartocci, 2010).

Sacro. Il sacro, al di là della sua definizione canonica che lo lega ad una estrazione esclusivamente extramondana, può essere strettamente collegato ad una dinamica e a poteri istituzionali che impongono il *taboo* nei confronti di determinate aree di conoscenza. Il processo di inveroamento culturale di quanto sarà considerato sacro è stato ben rappresentato dalla mitologia e dalle osservazioni sul campo che attribuiscono una potenza ierocratica al **solco** invalicabile - pena la morte - sia esso fisico che simbolico, tracciato dal sacer-dote per distinguere l’area del profano dallo spazio sacro. Il solco, termine tecnico per definire il delirio, dal latino *de-lira* - uscire dal solco- non è detto debba essere quello tracciato in terra o nei templi, ma può essere anche una *soglia interna* costruita dall’individuo il quale ritiene non essere lecita una emozione, un engramma cognitivo, una immagine collocata oltre tale soglia del tutto

personale (Bartocci, 2004a; Armando, Bolko, 2017). La proposizione del sacro come elemento fondante la civilizzazione è stata proposta in termini spaziali da Eliade (1982) che attribuisce la fondazione ontica dell'essere umano alla esperienza dello spazio disomogeneo, ove la disomogeneità è data proprio dalla opposizione tra spazio sacro (inconoscibile) e tutti gli altri spazi (conoscibili).

Il crescendo del percorso trascendentale: dalle immagini percepibili della deità alla invisibilità del Dio

“I Medianiti avevano avuto l’idea che - chissà? - fra gli dei ce ne fosse uno invisibile, un dio senza immagine, un dio che non si vedeva, ma che ti vedeva. Mosè fu scosso profondamente dall’invisibilità di Jeova; gli parve che nessun dio visibile potesse competere per santità con un dio invisibile e si stupì che i figli di Median non dessero quasi peso ad una dote divina che a lui appariva gravida di conseguenze immense.”

(Thomas Mann, 1947)

Allo scopo di mettere a fuoco i parametri per considerare “normali” le raffigurazioni, le credenze e i comportamenti connessi al tipo di rapporto che un individuo tesse con un ordine immaginifico di realtà “spostata verso il sovrannaturale”, spicca il lavoro di Vernant (1982). Questo Autore ha approfondito le diverse maniere con cui gli antichi Greci valutavano la apparizione sulla scena della coscienza di immagini indipendenti da contingenti percezioni di oggetti esterni materiali: *“Sino a che punto gli Antichi Greci riconoscono un ordine di realtà corrispondente a ciò che noi chiamiamo immagini, immaginazione, mondo immaginifico?”*. Cruciale è tuttora per noi la suddivisione di Vernant dei prodotti dell’immaginario in: quelli derivanti dall’arte degli attori nello stimolare la produzione di immagini (*Eidolon*, *Demiourgia* o *Phanthatiai*); le immagini nei sogni (*Onar*); l’apparizione di un dio (*Phasma*); l’apparizione di una persona morta (*Psyche*).

L’indagine sulle radici della apparizione del *Phasma*, l’apparizione di un dio ben conformato o di un engramma simbolico atto a definirlo, è uno dei compiti della psichiatria culturale, in quanto questa disciplina si è attrezzata nel tempo di attitudini atte a dare significato e comparare la lunga serie di esperienze comportamenti

(culturalmente leciti o abnormi) connessi a dimensioni sovranaturali sviluppatesi nelle varie culture. La Psichiatria Dinamica Culturale, sviluppata in Italia da Rovera (Rovera, Lerda, Bartocci; 2014), ha il pregio di appoggiarsi a flessibili modalità interpretative dei percorsi del sovranaturale nei vari orditi culturali. Grazie a questo approccio è stato possibile collocare il fenomeno dell'apparizione di quanto concerne al *Phasma* al lato opposto in cui si collocano le *Phanthasiai* (Bartocci, 2000). Queste ultime, infatti, sono caratterizzate dal mantenimento del *locus of control* del fenomeno apparentemente extramondano entro dinamismi accettati come interni. Tale considerazione è in linea con la definizione di Vernant delle produzioni immaginifiche: “*lo stato del pensiero in cui si dà il proprio assenso spontaneo all'apparenza.*” (ibidem).

L'esperienza di un qualsivoglia contatto con le manifestazioni un dio o i suoi derivati, anche se vengano “degnamente” conformate e raccontate secondo i criteri dei vari DSM (Lukoff et al., 2010), non possono non spostare altrove il baricentro identitario. Difficile seguire i destini di questo spostamento. In molti casi tale esperienza innesca uno stato d'animo, uno spaesamento che può esitare non solo ai proficui cambiamenti di vita, ma, con il concorso di altri fattori, dirige l'individuo verso uno stato d'animo di frastornamento simile ad una mite *wahnstimmung*, potenziale fonte di una ideazione abnorme, se non deliroide (Armando, Bolko, 2017; Simoes, 1994; Garrabè, 2001) (5a).

Al contrario delle esperienze visionarie coerenti con le funzioni dell'Io [che ho cercato di proporre in forma narrativa nel testo “Visioni Apocrife” (2016)] accade che nel momento in cui *il nuovo* (esterno ed interno) è sperimentato come irrelato rispetto la propria storia personale facilitando l'irruzione di meccanismi di difesa quali il razionalismo esasperato o la categoria del sovranaturale. Comunque, anche se la funzione normalizzante delle esperienze apocrife viene attuata dalla sociologia o dalla norma statistica che integrano nella propria comunità sociale tali esperienze apicali, archiviando gli eccessi esperienziali sgraditi dentro la “psicopatologia”, non possiamo fare a meno di riproporre il postulato di Littlewood che spinge a continuare gli studi alla luce del postulato che “*ogni Teologia è una Antropologia*” (2001). In altri termini i testi sacri sono una teoria della mente su base culturale (a cui in fondo è dedicato questo articolo) e, in tal senso, il fattore religioso diventa un oggetto di studio come

tutti le esperienze psichiche (James, 1958 [1902]). Infatti Prince (ivi) nel condurre i suoi studi sulla dimensione religiosa ne coglie la complessità a livello psichico. Per esempio Prince non esclude la funzione aggregante degli “*integrant beliefs*”, ovvero delle credenze inverificabili attestate come articoli di fede, ma rammenta che rimane ancora da valutare se talune credenze religiose estreme siano effettivamente efficaci a risolvere nel lungo termine il momento di labilità esistenziale individuale sottostante al salto verso un orizzonte metastorico. Questa funzione di ricapitolazione dello spaesamento esistenziale entro un codice extramondano è stata sottolineata, quando negli Stati Uniti era ancora possibile condurre questo tipo di studi, da James (1958 [1902]) nel suo testo “The Variety of Religious experiences” in cui l’Autore indica la presenza di un denominatore comune sottostante la manifestazione di conversioni religiose, reperendolo nella irruzione di conflitti esistenziali altrimenti irrisolvibili.

Antropologia e psichiatria si sono incontrate più volte nel dare senso ai rituali a sfondo religioso. Ricordo le precise proposizioni di Lanternari (1990) in “Verità e finzione, solennità e gioco nei rituali terapeutici di possessione”, in cui l’Autore proponeva la funzione pragmatica della trance da possessione, evitando di sottolineare la presenza effettiva del diavolo e riconducendo piuttosto della possessione ad un escamotage, comodo a tutto il gruppo, atto a reinserire il “dannato” entro la comunità. Prima di passare ad altri argomenti è opportuno menzionare gli studi di Prince (1982) nel giustificare il tuffo nella esperienza della *trance* come mezzo per innescare un meccanismo endogeno di guarigione prosaicamente ancorato ad una massiccia increzione di endorfine.

Rimane completamente aperta la ricerca di stampo deistico mirata a fare luce sulle cause biopsicoculturali che “imposero” il monoteismo. Sulle orme di Jaspers, Eisenstadt (1982) si è soffermato sul fenomeno della apparizione del “*momento assiale*” caratterizzato dal prevalere, in varie parti del mondo ed in un limitato asse di tempo (IX secolo A.C.), della nozione del Dio monoteista sulle varie forme di paganesimo. Questo autore ha identificato la crisi di passaggio storico-culturale del momento assiale ad una forte tensione tra visioni del mondo trascendentali o mondane. Tale braccio di ferro, secondo Dodds (1993) ha portato successivamente non solo a una visibile scissione del terreno culturale dove questa si è manifestata, ma anche ad un’attitudine sempre più incarnata nel cervello umano che ha indotto ad usare un

pensiero duale per relazionarsi con il mondo esterno: *“l’unità psicofisica originaria si divide in due non solo in teoria ma anche in pratica... Questa dicotomia proveniente dalla Grecia classica è il regalo più denso di conseguenze e probabilmente il più discutibile tra tutti i regali offertici dalla cultura umana”*. Magistrale la successiva riflessione di Dodds che si trasforma in psicopatologo allorché identifica l’origine della separazione della unità psicofisica in uno specifico momento psicologico: l’esperienza religiosa è possibile solo grazie ad una *“precisa esperienza psicologica... lo svuotamento del sé per essere poi riempito da Dio”* (ibidem).

PARTE III - APOCALISSI CULTURALI

Dopo questa carrellata orientativa su grandi tematiche psicoreligiose, occupiamoci ora di fatti attuali: le condizioni materiali e culturali che facilitano lo svuotamento del Sé indicato da Dodds. Prendiamo a prestito due fatti di cronaca.

Corriere della Sera 7 giugno 2017. In prima pagina spicca una grande foto. Si vede l’interno della cattedrale di Notre-Dame in Parigi. La foto è come fosse divisa in due settori: in alto l’intera navata gotica conduce la vista verso l’altare circondato di luci e dei riflessi provenienti dalle vetrate ricche di colori. In basso seduti a colmare i banchi un compatto numero di fedeli. Tutti hanno le braccia alzate, le dita delle mani eccessivamente aperte, per qualche motivo non sembra una supplica. Una strana inquietudine invade l’osservatore. Alle pagine successive la spiegazione: Attacco a Notre-Dame, l’attentatore ha gridato *“Sono un soldato dell’Isis!”* ed ha colpito con un martello un agente. Bloccate le porte di accesso alla cattedrale centinaia di persone sono rimaste bloccate all’interno della chiesa. E le mani alzate? Il vescovo Eric de Moulins Benaufort su indicazione della polizia ha invitato tutti i presenti ad alzare le mani per permettere ai gendarmi una veloce perquisizione. La trasformazione di Notre Dame, da centro di raccoglimento e di riflessioni metafisiche, spirituali, forse semplicemente umane, a campo di concentramento e di potenziale sterminio colpisce anche un laico indefesso, come chi scrive. Ho sostato per cercare di capire la provenienza di un cupo stupore che è sembrato non derivare dal sacrilegio di uno spazio che è degli uomini anche se questi lo hanno dedicato al culto di Dio. Lo sdegno,

più che per il sacrilegio fu per la costatazione della violenza intrusiva sul mondo interno di persone, un danno non esplicito ma disseccante l'integrità del Sé.

Lunedì 2 Ottobre 2017. Tutti i quotidiani aprono la prima pagina con l'eccidio di Las Vegas (USA). Durante un concerto rock da una finestra dell'elegante Hotel sovrastante la sede del concerto partono colpi di mitra che si susseguono per ben 5 minuti. Oltre 59 i morti, centinaia di feriti. Stavolta gli inquirenti e la stampa indicano l'omicida essere un tranquillo pensionato americano che, per motivi ignoti, ha scaricato il suo arsenale, del tutto legale, sulla folla.

Nel caso del 7 Giugno (come in altri casi simili) istantaneamente i mass media hanno convalidato l'etichetta di "sono un soldato dell'Isis!" sulla scorta della invocazione dell'aggressore: "*Allahu Akbar*". L'Isis solitamente conferma di aver organizzato l'atto terroristico perché ne trae convenienza. Il gioco del fittizio è consolidato. Non importa se per iscriversi alla militanza basta un solo click per via telematica: l'equivalente moderno di complessi e reiterati atti di fede. Il Web permette di far assumere rapidamente una identità sia essa quella dell'ispirato, del martire, del milite. Il gesto è comunque è strano, l'uso di un martello come arma offensiva non sembra combaciare con la perfezione con cui sono stati condotti altri attacchi terroristici. Al di là di diagnosi psichiatriche degli attentatori, sembra plausibile l'ipotesi che l'attribuzione a una genesi politico-religiosa di questo ed altri maldestri attentati collegandoli a un addestramento, una disciplina e una ideologia militare, ovvero ad una matrice significativa, vale a frenare l'angoscia di trovarsi in mezzo ad una epidemia di disturbi psichici indecifrabili. Il pazzo non è controllabile dai servizi di intelligence (Al-Rasheed, Shterin, 2009; Csordas, 2009). L'eccidio del 2 Ottobre, viene a calarsi proprio su questo territorio di indecifrabilità, in quanto manca lo sfondo del fanatismo religioso come causa della strage. Le motivazioni del pensionato americano non trovano adeguate spiegazioni né a livello politico né a livello di psichiatria forense. Lo sconcerto è totale: evidenziato dal discorso commemorativo del Presidente Trump che non potendo fare ricorso ad una chiamata alle armi del popolo americano contro identificabili persecutori, è ricorso ad un atteggiamento predicatorio invitando continuamente a pregare Iddio. Il Presidente non menziona il fatto che il pensionato aveva legalmente accumulato un arsenale bellico di straordinarie dimensioni, cosa che non ha nulla a che fare con prediche confessionali.

È frastornante arrivare ad una conclusione a cui non si vorrebbe arrivare. I due fenomeni non sono così distanti l'uno l'altro. La patologia comune, con le dovute differenze, è orrenda a dirsi: si vuole uccidere. Il grido “*Allahu Akbar*” può essere interpretato non tanto come appartenenza ad un gruppo ideologico, ma come una auto-justificazione dell'assassinio. Il delirio di morte (in questo caso di uccidere), rinforzato dalle immagini trasmesse dai mass media, una volta estroflesso all'esterno, diventa una necessità: si vuole, si deve, è permesso uccidere. Rimane però il dubbio. L'aspirazione (inspirazione?) all'omicidio/suicidio conserva spesso una strana sensazione che, lo sappiamo, deve essere ancorata ad una spiegazione logica, lucida, anodina come nella costruzione dei deliri propriamente detti. La differenza fra un efficientissimo serial killer, un mass killer, uno psicotico che uccide per seguire volontà diaboliche o profetiche ed un “soldato” che uccide in nome di Dio, non appare essere così indecifrabile: tutti hanno costruito un ideogramma interno, sopraffatti dalla miseria psicologica embricata a gelide relazioni o per la misera collocazione sociale o per un mortificante clima culturale o per quello che la psichiatria, con assoluta prosopopea biologizzante, chiama *pulsione*: in questo caso quella di far sparire una vita. Poco importa se poi si verrà imprigionati o uccisi, l'importante è portare a termine un progetto delirante... ma... in fondo non è biologico? non è anche cultura? dunque... si rimane entro quel vezzo culturale che impedisce di valutare questi fenomeni in chiave psichiatrica.

De Martino e la fine del mondo

Per sviluppare lo studio dei destini dell'angoscia suscitata dalla possibilità di un crollo delle impalcature che sostengono i criteri fondanti la cultura occidentale, è opportuno richiamare l'attenzione del lettore italiano sulla figura di De Martino, strenuamente impegnato a reimmettere nella storia dell'incivilimento umano anche quelle tappe considerate non essere fondanti la civiltà occidentale. Mi riferisco ai suoi studi mirati a riconoscere le tecniche antiche e moderne di superamento della crisi attraverso la adesione ad un ordine extramondano. Queste procedure possono essere a portata di mano come nel caso del sincretismo fra magia e religione (si veda il fenomeno del culto di San Gennaro a Napoli o l'uso di criteri religiosi per ingraziarsi la vittoria di

una contrada del Palio di Siena – vedi in merito il video in questo numero della Rivista) o proiettati lontano in un ordine teistico come nel dialogo privato con Agenzie intenzionali disincarnate. Le riflessioni di De Martino sulle superstizioni, sul folklore apotropaico, sul malocchio, sulla costruzione di orizzonti metastorici di salvezza, riportate nel libro chiave “Il Mondo Magico” (1978), appaiono fondamentali per offrire l’alternativa all’incantamento alle sole vie di fuga offerte dai dogmatici criteri di stampo biblico o evangelico. Ricordo che nel 1941 De Martino pubblicò “Naturalismo e storicismo in Etnologia” (1941) in cui affermava la necessità di aprirsi all’etnologia per dipanare la sacralità di categorie immobili nel tempo - quali le categorie crociate- riportate dalla cultura occidentale come il pilastro per rimanere stabili entro la complessità del divenire. Il contrasto con Croce, in parole povere, si incernierava proprio sulla critica demartiniana al permanere di categorie già date: il superamento della crisi di presenza grazie al ricorso a categorie storiche comportava necessariamente, indicava De Martino, il rischio di allontanarsi dalla presenza al mondo e *“di stare nella storia come se non ci si stesse”*. Nel libro “La fine del mondo: Contributo all’analisi delle apocalissi culturali”, pubblicato postumo, De Martino tentò l’affondo finale per sviluppare: *“una teoria dei rapporti tra uomo e storia, tra uomo e cultura”* (1977). Come scrive Clara Gallini nell’introduzione al testo, De Martino si proponeva di costruire: *“una disciplina delle scienze umane su basi diverse, che comportassero una revisione critica ed autonoma degli strumenti di ricerca comunemente (e spesso acriticamente) impiegati... Quale disciplina? Si potrebbe chiedere. Storia delle religioni? Sociologia religiosa? Psicologia religiosa, Antropologia culturale? Etnologia (come avrebbe finito per preferire)?”* (Gallini, 1977).

De Martino tentò di coinvolgere la psichiatria per capire in profondità il vissuto lacerante di colui il quale esperisce la straziante esperienza di non poter essere più nel mondo dato, ma non ebbe successo, gli psichiatri fuggirono dall’impresa. Del resto quale psichiatra avrebbe potuto agganciare la scienza della sempre più forte psiche biologica al mondo magico senza subire i danni dell’ironia dei colleghi? Inoltre, effettivamente i tempi non erano maturi. De Martino stesso sapeva che ben pochi intellettuali si sarebbero mostrati disposti al confronto con altre popolazioni: *“L’umanesimo etnografico è in un certo senso la via difficile dell’umanesimo*

moderno, quella che assume come punto di partenza l'umanamente più lontano e che, mediante l'incontro sul terreno con umanità viventi, si espone deliberatamente all'oltraggio alle memorie culturali più care: chi non sopporta quest'oltraggio e non è capace di convertirlo in esame di coscienza, non è adatto alla ricerca etnologica, e miglior prova di sé potrà eventualmente dare nell'ambito dell'umanesimo filologico e classicistico, che è pur sempre, malgrado tutto, un dialogo in famiglia" (1980).

In "Pioneers in Transcultural Psychiatry", Bartocci e Prince (1997) evidenziarono le due direttrici lungo le quali avanzò il lavoro di De Martino per scoprire dove si celasse il momento della ierofania: quali dinamiche individuali? Quali appoggi culturali? La risposta alla prima domanda trovò fulcro esplicativo nell'accettazione della attività nell'uomo dell'istinto di morte, proposto e poi accantonato da Freud. De Martino indicò nel momento di sparizione ("Oh-oh-oh") inerente il gioco di gettare via il rocchetto per poi recuperarlo ("Da") condotto dal nipote di Freud, *il primum movens* del momento ierofantico. La risposta alla seconda domanda: quali contesti culturali, quali situazioni interpersonali si alleano alle tecniche di trascendenza per decretarne l'inveramento e la traduzione nella prassi, si affianca allo studio del momento psicobiologico della sparizione delle responsabilità umane. Con ciò De Martino inaugurava la "*destorificazione del negativo*" umano. Con tale dizione De Martino indicava i mezzi con cui un uomo si fa assente come risposta ad un esterno percepito come ostile, pericoloso. Poi affondò il bisturi nei tessuti più profondi dell'uomo "normale" per cogliere un pericolo più globale, più inapparente del sintomo psicopatologico crasso: quello di una vita limitata, condizionata dallo scopo "*di farsi assente per terrore dell'azione*", primo gradino per avviare l'esistenza verso forme di vita inautentica (De Martino E., 1962). Attenzione. In questo preciso punto lo psicoterapeuta potrà cogliere un salto qualitativo dell'operare psichico. L'attivazione di meccanismi di distacco dall'esterno non è più reattiva ad una serie di stimoli, ma viene sostituita da una ideologia dell'assenza.

Un transculturalista che si fece storico dell'inconscio

“E, proseguendo l’indagine, lo storico della scienza deve tenere conto non soltanto dei successi, acclamati a quei tempi o ai nostri, ma anche delle teorie e degli esperimenti falliti, delle spiegazioni che nacquero morte o che furono uccise nell’infanzia... Quali problemi vedevano gli scienziati dei singoli periodi e quali non vedevano?”

(Crombie, 1970)

“La scoperta dell’inconscio” di Ellenberger è un testo particolare di storia della psicoanalisi. L’Autore infatti trasferisce in questo libro l’esperienza comparativa tra i fenomeni clinici presentati in seno a differenti culture. Una esperienza appresa negli anni in cui faceva parte del Dipartimento di Psichiatria Transculturale della Università MC . Gill in Montreal. Magnifici i nessi tracciati da questo autore fra il clima culturale e i successi o i travagliati insuccessi dei fondatori della psicoanalisi. Nonostante che il nome di De Martino non appaia tra quelli citati nella sua vasta bibliografia [Raymond Prince riferisce che a quel tempo non esistevano traduzioni in Inglese di De Martino], Ellenberger mostra una straordinaria determinazione a condurre con altri mezzi l’ambito di studio sulla funzione del mondo magico aperta in Italia. Nel primo capitolo “Le origini della psicoterapia dinamica”, Ellenberger fornisce una accurata descrizione delle varie tecniche di guarigione “primitive”, invitando i colleghi a valutare con più attenzione le visioni del mondo diverse dalle nostre: *“Nella sua ignoranza delle leggi dell’universo, astratte, costanti, impersonali, la magia le sostituisce con un sistema di regole e di rapporti reciproci simili a quelle della vita sociale...”*. A differenza di molti testi sulla storia della psichiatria che ritualmente datano la nascita delle prime forme di terapia psichica dagli Ippocratei della Antica Grecia, Ellenberger valorizza l’efficacia delle pratiche psicoterapeutiche condotte proprio da rustici gestori del sovrannaturale : *“Per molti anni le descrizioni di cure praticate tra popoli primitivi da sciamani, stregoni, uomini della medicina ecc. non hanno destato l’interesse degli psichiatri”*, ammonendo al tempo stesso a smussare quella attitudine etnocentrica della psichiatria: *“La fede implicita che un indigeno nutre nei confronti dei poteri magici dello stregone della sua tribù dà come risultato una guarigione che va ben*

oltre quelle ottenute da coloro che praticano la guarigione per mezzo della fede in altre comunità fornite di un grado di cultura superiore.”

Il capitolo si conclude con una dichiarazione che ci piacerebbe prendere per assolutamente vera: *“In un certo periodo la conoscenza del segreto patogeno e il suo trattamento caddero in mano ai laici”*. Fu vera gloria? (6)

PARTE IV - L'INSOSTENIBILE LEGGEREZZA DEGLI STATI DI COSCIENZA

Jaspers delinea tre direttrici esplicative le funzioni della coscienza, essa: *“è in primo luogo l'interiorità di una esperienza vissuta...; in secondo luogo è coscienza oggettiva, cioè sapere qualcosa, e come tale, è sempre in opposizione ad una esperienza vissuta interiormente come con l'inconscio, nel quale non avviene la scissione tra Io e oggetto. Essa è in terzo luogo, autoriflessione, coscienza di se stessi, e come tale sta in opposizione all'inconscio...”* (Jaspers, 1982 [1959])

Recentemente le scienze umane, antropologia, psichiatria, psicoanalisi e in particolar modo le neuroscienze hanno sospinto la definizione del motore energetico individuale, precedentemente designato con termini quali anima o spirito, verso termini più mondani: Stato di Coscienza, Io, Sé, Persona, Identità, Sé Culturale, Sé Evolutivo, Sé Etnico o, se preferite una terminologia radicata alle neuroscienze, un Sé Neurale caratterizzato da un *Insieme di Qualia organizzati dalla tesaurizzazione di stimoli percettivi*. Anche l'anima diventa un prodotto neurale (Crick, 1995). Neuroscienze e Psichiatria, una volta tanto, hanno camminato di pari passo nel definire la concezione dello Stato di Coscienza “normale”, ovvero quella condizione mentale che permette di connettersi efficacemente con il mondo esterno (Schiffer, 2000; Robbins, 2004; Solms e Turnbull, 2004; Cheon et al. 2010; Dawkins, 2006; Hawking e Mlodinow, 2010; Miller e C'de Baca, 2001; Tatossian, 2003; Rovera, 1994, 2011).

La Coscienza è consensualmente definita nella forma di un dinamismo in grado di svolgere due funzioni prevalenti (Edelman e Tononi, 2000):

Coscienza Primaria, attribuita agli animali: la capacità del cervello di generare uno scenario mentale dalle sensazioni sensoriali contingenti tale da permettere una risposta allo stimolo percepito in quel momento dato.

Coscienza Superiore, specifica degli esseri umani, caratterizzata da una consapevolezza del Sé e dalla capacità, nello stato di vigilanza, di costruire e connettere tra di loro scenari passati e futuri.

I cervelli umani sono attrezzati ad accumulare nel loro repertorio mentale un considerevole numero di sofisticate esperienze pratiche e nozioni simboliche. Questa prerogativa permette di elaborare pensieri ed immagini anche senza l'intervento di stimoli sensoriali, cosa che rende possibile l'operazione cosciente o inconsapevole (ma densa di tracce mnestiche inconsce) di riunificare engrammi psichici appartenenti al passato, attualizzarli nel presente e proiettarli nel futuro. In altre parole l'Essere Umano, libero dai legacci imperiosi degli stimoli del momento, è una straordinaria macchina operativa in grado di creare eccezionali innovazioni tra cui l'esibizione di una "*illimitata capacità di mentire agli altri ed a sé stesso*" (Crick, 1995). Tale ultima prerogativa umana non rende necessario che i pensieri scaturiti da questo potere immaginifico siano corretti, corrispondenti a livelli di ordinaria verifica ma, una volta che la gente abbia considerato queste credenze accettabili o in qualche modo utili e siano state convalidate a livello sociale, ecco che diventano "vere" (ibidem). Tra queste ultime "verità", Scharfetter C. annovera uno "*stato di Sovra-Coscienza, Cosmico, Divino*" (1992), spesso collegabile a meditazione profonda, estasi religiosa e esperienze trascendenti nelle quali si sperimentano sensazioni di estrema chiarezza. Kleinman (1988) va ben al di là di un temporaneo stato cosmico di coscienza e traccia un percorso storico del Sé che a partire dal cosiddetto Sé-Sociale delle popolazioni tradizionali, culmina nelle società occidentali in una sorta di Metaself in grado di prestazioni simboliche ed astratte estreme. Al pari, anche Csordas (1994), propone la tendenza anche nelle società più tecnologizzate (Robbins, 2004) ad incamerare nel proprio cervello un permanente stato di meta-coscienza, che chiama Sacred Self (7).

Parallelamente alla strutturazione di un Metaself e di un Sacred Self entro il cono di autorità in cui si colloca anche la psicologia, le definizioni di *Identità* appaiono sempre più legate al riconoscimento di *identificazioni* con i credi religiosi. Infatti, il termine

etnicità, sottolinea l'*affiliazione religiosa* come uno dei fattori più decisivi per identificare le caratteristiche comuni di ogni gruppo (Tseng, 2001).

Come prefazione al prossimo capitolo partiamo dalla affermazione che l'affiliazione religiosa è centrale nel determinare l'impostazione dello stato di coscienza (8).

L'intuizione di dualità permette di realizzare un Al di là del Sé

Seguendo l'invito di Dodds e Vernant i quali hanno indicato nel prevalere storico di forme religiose di stampo monoteista le cause e le conseguenze dello sdoppiamento della psiche, ho tentato (Bartocci, 2013) di integrare varie epistemologie per cercare un appoggio non solo negli studi degli storici o in quelli di clinica psichiatrica, ma anche nel lavoro dei neuroscienziati, al fine di evidenziare alcune delle radici biopsicoculturali sottostanti l'attuale e sconsiderato sviluppo di sindromi cliniche causate da dinamiche dissociative (Littlewood, 2001; Suryani, 1994). Partiamo dunque dalle precise riflessioni di Edelman (1993) sull'intuizione di dualità.

Edelman inizia la sua lunga dissertazione sulla intuizione della dualità attribuendo questa nozione al matematico olandese L.E.J Brouwer il quale riteneva che la realizzazione del concetto di numero derivasse dal contrasto fra l'esperienza cosciente di essere in contatto qui e ora con la realtà esterna e la simultanea consapevolezza di esperienze avvenute precedentemente. L'esperienza di discontinuità temporale, secondo il matematico, ha permesso la realizzazione della sequenza di numeri. L'intuizione di dualità, sottolinea Edelman, è il prodotto della evoluzione del cervello umano che ad un certo punto fu in grado di sviluppare il principio di discontinuità nella percezione/intuizione che gli "oggetti" possono appartenere sia ad un mondo esterno che ad uno interno. L'evoluzione della intuizione di dualità ha permesso una operazione molto raffinata: la capacità del Sé di realizzare un *Non-Sé*, da intendere come tutto ciò che non è contenuto nel Sé. La forza delle argomentazioni di Edelman nell'espone i dinamismi intercorrenti fra il Sé e il Non Sé si basa sul reperimento in laboratorio di neuroni che ritardano la risposta agli stimoli per mezzo di una disattivazione dello stimolo stesso. Questi gruppi di neuroni si distaccano dal funzionamento del cervello mentre continuano però a contribuire a modo loro alla tessitura di unici e personali prodotti ontici. Questa liberazione dalla dipendenza dal

binomio stimolo- risposta immediata è una caratteristica della coscienza superiore che sfrutta sino in fondo il vantaggio di poter interrompere la tirannia del presente imposta dalla coscienza primaria degli animali, condannati a reagire meccanicamente alla sequenza degli stimoli esterni. Grazie a questa sospensione la coscienza superiore può permettersi di riflettere e sviluppare le funzioni concesse dalla intuizione di dualità sino al punto di realizzare un dialogo fra *qualia*, avviando con ciò una costruzione del tutto intrapsichica di pensieri ed immagini, ovvero senza l'intervento di stimoli extracranici. Comunque vadano i destini delle singole innovazioni ideative, è evidente che la costruzione e l'insediamento nella complessità delle funzioni psichiche umane della nozione di uno spazio animato collocato *al di là del Sé*, comporta numerose riflessioni fra cui quella dello stesso Edelman che, pur non volendo inoltrarsi oltre agli ambiti disciplinari di sua competenza, indicava la discontinuità fra Sé e Non Sé essere la probabile fonte di altre e ben più complesse esperienze quali: l'esperienza soggettiva del sacro ed il senso del mistero (1993).

PARTE V - L'APOTEOSI DEL FITTIZIO: TECNICHE DI TRASCENDENZA, DISSOCIAZIONE, DOPPIO REGISTRO CULTURALE.

“Io spesso mi domando se l'abbandono della coscienza superiore sia proprio quello che i mistici vanno cercando... Non ci si può sbarazzare della coscienza superiore senza perdere le prestazioni descrittive che questa permette”

(Edelman, 1993)

“Con l'aiuto della funzione dissociativa, una persona creativa può parzialmente disinvestire l'oggetto esterno... per iper-investire il simbolo come rappresentativo dell'assenza assoluta”.

(Arieti, 1976)

Al fine di proseguire gli studi sulle polimorfe forme cliniche caratterizzate dalla perdita delle prestazioni descrittive permesse dalla coscienza superiore occorre promuovere una saldatura fra diversi filoni delle scienze umane. Necessitiamo, infatti, di un corpo teorico in grado di riconoscere i diversi effetti prodotti dall'uso di sempre più raffinate tecniche di trascendenza (9).

Edelman e Tononi (2000), in tempi non ancora così frastornanti quali quelli attuali, hanno proposto la "Neurologia Speculativa" come lo strumento atto a trovare ulteriori indicazioni per capire alcuni fenomeni clinici basati sulla disintegrazione della continuità di percepire e di agire. A questo scopo hanno messo a confronto le sindromi da disconnessione in neurologia e i disturbi dissociativi in psichiatria. La loro conclusione, purtroppo, è sconcertante: *"Sfortunatamente non esiste alcun dato utilizzabile per trovare le basi neurali dei disturbi dissociativi"*.

Che fare?

È evidente che il volo mistico e l'uso del disinvestimento (Arieti, 1976) della realtà esterna (ed interna) è in contrasto con quanto lo psicoterapeuta si propone di fare nel cercare di attuare quanto ha proposto Blankenburg (1991) a proposito del mantenimento della presa con l'evidenza naturale dei fatti che avvengono intorno a noi. È opportuno riproporre il lineare discorso di Blankenburg perché è proprio l'evidenza naturale che rimane nascosta entro specifici tratti culturali che, al contrario, spingono ogni individuo a confrontarsi con un mondo esterno simbolico e non più "naturale" (Lambo, 1965; Bartocci, 2004; Bartocci, 2011). È su queste premesse che Tatossian (2003) e Jenkins (2004) si impegnano a decostruire la lontananza dello schizofrenico da quella che noi chiamiamo realtà condivisa. Per far questo gli autori fanno un percorso inverso rispetto alla psichiatria descrittiva che a suo tempo ha impostato nosograficamente la schizofrenia su basi di sola osservazione sintomatica, lasciando inavaso il lavoro di scoprire le cause costitutive non biologiche di questa sindrome. L'importanza della impostazione di Jenkins è incisa nelle parole introduttive al suo libro "Schizophrenia Culture and Subjectivity", espresse da Kleinman, autore della introduzione: *"Come la cultura costruisce la psicosi?... Dimostrare che la schizofrenia ha implicazioni nel contesto sociale esattamente come*

le ha a livello biologico dovrebbe essere considerato in questo momento culturale biologizzato come uno dei più seri risultati di questo libro”.

Jenkins, infatti, non si arrende di fronte la misteriosità della patogenesi della schizofrenia, invitando a trovare le concause essenziali non biologiche che attivano una generica diatesi schizofrenica verso forme conclamate del disturbo. Con Sass (2004) porta alle massime conseguenze tale impostazione indicando il nucleo dinamico della schizofrenicità, nella “Hyperreflexivity” and nella Perdita della evidenza naturale. “Hyperreflexivity” è descritta come la tendenza a dare un enorme significato a fatti o alla simbolizzazione dei fatti che in altri casi sarebbero rimasti così scontati da non essere notati. “Loss of natural self-evidence” è la perdita dell’usuale e del convenzionale orientamento nei confronti della realtà. In altri termini la perdita dell’evidenza naturale è connessa ad uno stato d’animo che si avvicina ad una alienazione surreale della visione del mondo, spesso accompagnata da una fascinazione per il contorno simbolico della percezione per cui ogni evento colpisce profondamente e diventa oggetto di accanite riflessioni.

Al fine di approfondire l’influenza della cultura sulla perdita della evidenza naturale (Jenkins, 2004) propone di investigare il nesso fra cultura e agenzie intenzionali e l’interazione fra desiderio e attaccamento. Sotto questi condivisibili punti di vista il disastro del ritirarsi dal rapporto con il mondo delle relazioni interumane è il fenomeno centrale della schizofrenicità. Il fallimento di un progetto basato sul desiderio di rapporti interumani concreti porta al frastornamento conseguente alla delusione della condizione di tranquillità interna che permette di godere la speranza di poter vivere fruendo di un attaccamento duraturo con le persone. Ivi compreso il desiderio di potersi poggiare su una cultura di appartenenza chiara e non fumosa.

Attivazioni del doppio registro

L’uomo moderno, in particolar modo, si confronta con una nuova, disorientante situazione caratterizzata dall’essere soggetto ad una dissonanza culturale che gli impedisce di raggiungere livelli costanti di orientamento. Mi riferisco alla dissonanza per cui il soggetto deve orientarsi su ciò che è richiesto dalla proposizione di un

mondo parallelo di ordine teologico intrinsecamente disarmonico rispetto alle richieste dei fatti materiali della vita (Littlewood, 2001, 2005) ha spesso ammonito che il continuo cambiamento di stato di coscienza nel rapportarsi a fenomeni ordinari o straordinari, quali quelli inerenti il partecipare alle manifestazioni (per esempio miracolose) della divinità in terra, costringe il Sé a rimaneggiarsi continuamente. È questa una ginnastica mentale a cui siamo abituati, ma non per questo l'abitudine deve essere presa come funzionale. Il *"flip side of consciousness"*, ovvero il continuo ribaltamento dello stato di coscienza, spinge a riconcettualizzare la nozione di dissociazione proposta dalla psicopatologia clinica. Il fenomeno dissociativo non va più considerato solo nel versante reattivo, ovvero come una reazione per evitare di essere sopraffatti da un trauma, ma piuttosto come un meccanismo mentale, avvalorato per via culturale per calibrare e tarare il ritrarsi, il distaccarsi inconsapevolmente dal passaggio di eventi considerati ingombranti o come probabile causa di spaesamento. Sotto questo punto di vista il termine clinico dissociazione indica piuttosto una attitudine evitatoria costruita nel tempo che alla fine tende a posizionare un soggetto a non condividere, a non partecipare a modalità esistenziali diverse dalla propria (Lalli, 1999). Tale sindrome da evitamento porta a escludere dal campo di coscienza percezioni, credenze, simboli che non siano stati ancora riconosciuti e immagazzinati entro il proprio memplex interno (Blackmore, 1999)

Il punto centrale dell'approccio dinamico-culturale (Rovera, 2014) applicato allo studio dei destini della influenza culturale sulla dissociazione sta nel capire quali specifiche situazioni del nostro conglomerato culturale ereditario spingono anche il pur modesto apprendista della trascendenza a non cercare più una dimensione ancora flessibile che potremmo chiamare "spiritualità intima e personalizzata", ma a trovarsi invece nella difficile posizione di dover districarsi fra categorie interpretative così contrastanti che necessariamente scindono e cronicizzano eventuali nuclei dissociativi propriamente detti. L'arte di camminare come un acrobata lungo il crinale che separa la realtà ordinaria da quella "sovra mundana", la distinzione fra Phantasiai, Onar, Psyche e Phasma, richiede più fatica di quanto possa sembrare.

Fittizio verso deliri culturali

Il termine fittizio ha diverse sfaccettature. Il Vocabolario Devoto-Oli recita: *“privo di corrispondenza con la realtà, finto, inconsistente”*. In una ottica fenomenologica il termine fittizio etichetta pensieri e modi di essere che nelle relazioni interumane non promuovono corrispondenza empatica (se non quella finta), distanziano dall'altro in cerca di rapporti concreti, confondono invece di avvicinare. Il termine fittizio non va confuso con la finzione nel senso Adleriano: *“La finzione è una figura retorica, uno strumento pratico che viene conservato fintantoché si dimostra utile, ma che può essere sostituito da un altro ritenuto più efficace”* (Rovera, 2016). In questo senso la finzione può anche essere collegata a tecniche diagnostiche e terapeutiche mirate all'analisi delle finzioni, sia quale smascheramento degli espedienti (del paziente) di salvaguardia, sia come analisi delle mete fittizie. Accedere alle finzioni è aderire a processi del pensiero che potrebbero essere paragonati all'arte degli attori, a grandi recite del teatro, alle tarantolate, alle preghiere, alla miracolistica folklorica partenopea (De Ceglie, 2006), alla devozione per enti sovranaturali i più vari, al fine assecondare la difficoltà di scontrarsi con la realtà grazie ad una sorta di pseudologia fantastica, le finzioni: *“sono fantasmaticamente portate avanti nell'oscurità dell'inconscio, queste non corrispondono ai meccanismi di difesa freudiani: dal momento che si presume che questi ultimi difendano l'individuo dalle pulsioni, mentre (le finzioni) lo salvaguarderebbero da una perdita reale o immaginaria dell'autostima e del prestigio, nel suo scontro con la realtà (interna ed esterna)”* (Rovera, 2016).

Qui, invece, parliamo del fittizio come una cronicizzazione dell'inautentico proposto da surrettizie imposizioni culturali a vari fini: imposizione di falsi bisogni, imposizioni e utilizzo secondario di credenze architettate a fini politici quali il mantenimento dello *status quo*. A noi interessa il salto ontico, dal culturale al personale, ovvero la strutturazione di una effettiva inautenticità esistenziale nel senso demartiniano. Nutrire la fede verso orizzonti metastorici di salvezza può essere una strategia di sopravvivenza, una finzione in senso adleriano, ma, al tempo stesso occorre prestare attenzione se tali costruzioni possano produrre uno slivellamento di quello stato di coscienza discriminante e necessario di cui parla Edelman. Questi temi non sono teorici. Nel momento in cui lo psicoterapeuta si cala nel vissuto del soggetto inautentico ecco che troverà correnti emotive nel paziente che si infrangeranno sulla

sua eventuale inautenticità. Labile è il punto di passaggio fra la stramberia, il manierismo, la ruminazione del pensiero, il mantenimento di idee prevalenti dettate dalla affiliazione a istituzioni dogmatiche. Tutti queste, e non solo, “comodità” ideative erodono la flessibilità dell’Io, coartano i legami dell’Io con l’inconscio, si perde l’armonia e l’arte della curiosità verso il mondo. Ed ecco allora che quando l’Io si disorganizza, non è più capace di mediare fra realtà interna ed esterna ed allora... inventa. Nel momento in cui tale tipo sostitutivo di ideazione trova appoggio nei canali culturali precostituiti questi ultimi, grazie al consenso sociale, disattivano quella che in altri contesti può essere accostata alla connotazione di Murphy (1982) che introdusse il termine “delusory cultural beliefs” per definire abnormità ideative di massa, divenute parte integrante di singole culture. Nello specifico: *“una credenza che viene comunemente accettata all’interno di una data unità culturale ma che appare agli osservatori esterni (specialmente coloro che hanno il compito di stilare un rapporto su tale credenza) essere improbabile, mancante di una verifica ai dati di fatto o financo oggettivamente da rigettare”*.

Nel capitolo “Tecniche di trascendenza, Deliri culturali e Deterioramento dell’Io” (Bartocci e Zupin, 2016), hanno accostato tre aspetti del divenire psichico abnorme inscindibili, insistendo sulla funzione dissolutiva dei legami dell’Io attivata da una dinamica: il dereismo. Questa pur essendo poco considerata dalla nosografia moderna è stata a lungo un pilastro concettuale sia nella psicopatologia classica (Bleuler, 1950 [1911]; Ey, Bernard, Brisset, 1988) sia nel pensiero di uno dei padri fondatori della psichiatria transculturale, George Devereux. L’etimologia viene dal latino *de res, lontana dalle cose*, e indica la dinamica di ritirarsi dal mondo sino a bloccare la continuità di rapporto con il mondo esterno. L’effetto finale di questo processo del pensiero è il consolidamento di *“un’attività mentale che devia dalle leggi della logica e dell’esperienza e fallisce il compito di prendere i fatti della realtà in considerazione”* (Campbell, 2009) Non solo: *“il dereismo deforma radicalmente la realtà allo scopo di costringerla ad adattarsi ad un modello fittizio, elaborato a partire da esigenze e da bisogni soggettivi o culturali... Il dereismo non ha nulla di specificamente schizofrenico: fa quasi parte della natura umana. Il solo elemento specificamente schizofrenico è la scissione soggiacente a questo disordine”* (Devereux, 1939)

Una volta operato il distacco dal mondo umano esterno il soggetto agente questa dinamica si trova in una posizione fluttuante in attesa di realizzare un nuovo contatto con l'esterno grazie ad un recupero dell'evitamento dissociativo che permette il mantenimento della estraneazione. È il caso di approfondire questo tema poiché, mentre in letteratura è stata dedicata grande attenzione alla prima tappa del gioco del distacco/dereismo (Bowlby, 1969; Maurer, 1917), mentre ciò non accade per lo studio delle condizioni esterne che possano facilitare il recupero della realtà ordinaria. (10) Certamente il ritorno al contatto con il mondo risente sia della quantità e qualità dei dinamismi che hanno consentito l'operazione di distacco, sia delle malie del contesto culturale che può o non può facilitare il recupero degli stati di coscienza ordinari (11).

Dunque, con la dizione *Deliri Culturali* (Maniscalco e Pellizzari, 2016) non si deve intendere solo il contenuto di determinate credenze inverificabili e incoercibili, ma piuttosto un insieme di dimensioni culturali, incarnate nei singoli individui, che in forme diverse inibiscono il recupero del contatto con la realtà naturale.

Lì dove si genera l'uso del doppio registro

“L'essere umano per risolvere problemi posti da eventi del mondo fisico o del suo rapporto con se stesso e con i suoi simili può mettere in atto due tipi di tecniche: religiose e razionali. Ambedue le tecniche condividono l'assunto di essere poco o nulla influenzate dalla personalità o dal clima culturale ove tali tecniche vengano adoperate: la personalità del sacerdote è ritenuta non incidere sul suo operare le tecniche di salvezza; quello dello scienziato è ritenuta non incidere sul suo operare le tecniche della ricerca.”

(Armando e Bolko, 2017)

Un esempio paradigmatico del ribaltamento dello stato di coscienza di fronte a fatti straordinari si ritrova nel modo in cui il quotidiano “Il Messaggero”, nel numero del 8 Novembre 1999, riferisce della avvenuta bi-locazione del frate Padre Pio.

Riporto di nuovo questa apparizione miracolosa (già pubblicata da Bartocci e Littlewood, 2005) perché, essendo stata usata come una prova testimoniale per la santificazione di Padre Pio, ha assunto un valore “legale”, ovvero si colloca di diritto nella realtà ordinaria.

L'articolo de “Il Messaggero” narra con una sconcertante dovizia di particolari che nel 1933 il frate di Pietralcina si bilocò in carne ed ossa appearing in Vaticano durante una udienza di Papa Ratti con i cardinali Siri e Gasparri. Tutti e tre videro Padre Pio in ginocchio di fronte al Papa. “Chi lo ha fatto entrare?” chiese Pio XI. Il frate si piegò sino a baciare le mani ed i piedi del Papa e poi si allontanò. Dopo due giorni il cardinale Siri si recò a San Giovanni Rotondo, dove prese nota che il giorno in cui il frate era stato visto in Vaticano questi era nel villaggio a predicare ai suoi fedeli.

L'articolo de “Il Messaggero” sulla bi-locazione (Bartocci e Littlewood, 2005) merita un serio approfondimento perché differisce radicalmente da altri e ben numerosi articoli che trattano di eventi straordinari, in quanto l' articolo non narra di una apparizione miracolosa o di guarigioni taumaturgiche avvenute al cospetto di bambinelli o di masse di illetterati contadini (Bartocci e Eligi, 2008), ma di una visione di un Papa, la massima autorità di una Chiesa che è a capo di Università, Centri di Ricerca, Ospedali, tutti precisi strumenti di formazione, orientamento ed erogazione di diplomi di laurea parificati dallo Stato Italiano. Inoltre la visione di Padre Pio bilocato nelle stanze Vaticane, certificata da tre figure dominanti del moderno Stato Vaticano mentre si trovavano impegnati in atti della vita quotidiana in un normale stato di coscienza, è una convalida non negoziabile dei livelli estremi di straordinarietà dell'accaduto.

In pratica per accettare il contenuto della comunicazione de “Il Messaggero” non rimane che ribaltare il precedente livello ordinario di coscienza - ovvero quello che secondo Edelman sa discriminare tra le percezioni e le invenzioni ideative – e, come indica Littlewood, essere costretti ad utilizzare (o far finta di adoperare ed abituarsi ad adoperare) un codice binario di rapporto con l'esterno, ovvero una alternanza fideistica di stati di coscienza per rapportarsi con due proposizioni esperienziali antinomiche.

CONCLUSIONI - L'OBIETTIVO NON È TROPPO GRANDE

“Le società umane hanno così potuto accettare spiegazioni immaginarie del mondo, spiegazioni la cui validità non si fondava su una verità oggettiva ed era anzi in aperta contraddizione con essa. Queste rappresentazioni culturali di ordine superiore contraddicono spesso il senso comune e le leggi della fisica. Potrebbero addirittura mettere in pericolo la sopravvivenza della specie.”

(Changeux, 2003)

A questo punto senza voler drammatizzare quali possano essere i destini della specie o dell'Io (che sono la stessa cosa), è arrivato il momento di trovare insieme un filo di Arianna esplicativo che impedisca il sopraggiungere di nuovi olocausti culturali a cui non possono non conseguire quelli fisici.

“Uno dei compiti della Psichiatria Culturale è proprio quello di occuparsi delle barriere relazionali associate alla cultura al fine di spianare la strada per una reciproca comprensione tra persone di differente estrazione etnica e religiosa. Questo compito potrà sembrare un obiettivo troppo grande...” (Tseng et al., 2014).

NOTE

(1) Vedi Tseng W.S. et al. (2013) “Riflessioni sul futuro della Psichiatria Culturale.” *Rivista di Psichiatria e Psicoterapia Culturale* Vol.1, N.1, pp. 40-70.

(2) Il singing non è solo uno strumento punitivo usato da un gruppo di uomini di “alto grado” per mantenere l'ordine tribale, ma può essere usato a livello individuale per cantare a sé una donna o per tentare di influenzare con la forza delle proprie intenzioni il corso di molti eventi.

(3) Ricordiamo il Prof Frighi il quale nel corso di numerosi convegni, era solito indicare i cambiamenti assunti dal concetto di religione nel corso del tempo. In particolare citava l'accezione di Cicerone per il quale il termine religione si riferiva

alla coesione, al legame, di un gruppo di persone che condivideva idee e prospettive comuni, non necessariamente connesse con il divino; mentre successivamente con Tertulliano, il termine religione assunse il tratto specifico di una dipendenza da un essere superiore.

(4) A questo punto può essere interessante per il lettore sapere che il tema dei Deliri Culturali fu inizialmente usato in Italia da Frighi per connotare le prese di posizione della Antropologia religiosa di fine '800 inerenti l'attribuzione di subalternità culturale a tutte quelle popolazioni rimaste "selvatiche" perché incapaci di sviluppare visioni monoteistiche della divinità. Tale epitaffio sulla molteplicità del sentimento religioso fu esplicitato con fermezza da padre Schmidt che riteneva le popolazioni "primitive" "fossero rimaste nelle condizioni dell'*Urmonotheismus* primordiale, senza avere maturato la nozione del Dio unico, onnipotente ed invisibile raggiunta invece a perfezione con il momento assiale dalle popolazioni meritevoli di essere inserite nei ranghi delle civiltà superiori. (Bartocci G. Gigli M., 1992).

(5) Vedi la differenza fra impostazioni metodologiche di ricerca impostate a deismo e quelle inerenti il teismo in: Rovera GG. "Riflessioni interdisciplinari al testo *Visioni Apocrife* di Bartocci G."

(5a) Il discorso sulla presunta misteriosità dell'emergere improvviso di una *wahnstimmung* o di una *wahneinfall* è centrale per capire come si struttura un delirio. Ricordiamo, con Armando e Bolko (2017), che a volte l'uscire dal solco della ristrettezza di dettami culturali rigidamente preordinati è spesso la via che conduce alla avventura di esperire forme di innovazione personale. Al contrario, esiste la possibilità che l'innovazione percettiva/emotiva spalanca le porte ad uno spaesamento (*wahneinfall?*) in quanto la novità, essendo incompatibile con i propri schemi di vivere e classificare il mondo, assume il rango di Trauma Dimenticato. Come a Freud in occasione del suo viaggio Italia nel 1897.

(6) Il passaggio fra "terapie" a sfondo magico e terapie laiche non si è realizzato completamente: i numerosi riferimenti di Ellenberger sul successo avuto dai primi "magnetizzatori" quali Mesmer, Puysegur, ed altri e la propensione dello stesso Freud per l'ipnosi e telepatia (in Armando e Bolko, 2007) ed in particolare alla propensione

di Jung per lo spiritismo (Noll, 1999) testimoniano quanto la “scienza” è infarcita di credenze sul sovrannaturale.

(7) Si può rintracciare il percorso storico attraverso il quale si è passati ad una netta suddivisione del mondo (esterno ed interno) in due comparti sempre più distaccati, anche da luoghi lontani dalle scienze psicologiche. Esemplari sono le raffigurazioni pittoriche del sacro nel periodo della controriforma: *“la scissione dei livelli di realtà facilita il movimento tra le due aree. I dipinti possono essere divisi in due distinte zone intercomunicanti una terrena, l'altra celestiale. Emile Male ha già sottolineato il potente messaggio della scissione nel dipinto, ma ben pochi autori dimostrano di essere consapevoli della posta in gioco che appare più grande di quello che possa sembrare, in quanto tutte queste immagini portano un attacco mai registrato precedentemente alla tematica della vista, alla creazione di una immagine pittorica, alla rappresentazione della rappresentazione.”* (Stoichita, 1955.)

(8) Maniscalco (2016) in *“Il canto delle Sirene. Narrazione Jihadiste, dinamiche settarie e processi di radicalizzazione”* sottolinea il fascino delle affiliazioni a credi religiosi: *“Per quanto possa sembrare incomprensibile ci troviamo davanti all'incontrovertibile fatto che alcuni giovani occidentali (peraltro spesso religiosamente poco o scarsamente convertiti) restano incantati dal fascino del messaggio escatologico e apocalittico dello Stato Islamico”*. Edgar (2008) propone l'interconnettività a doppia direzione fra sogni e militanza islamica: *“Più il mondo dell'al di là si sovrappone a quello del mondo materiale attraverso, per esempio, l'attività onirica o, più raramente, con visioni nello stato di veglia, ebbene, tutte queste esperienze, quando sono particolarmente lucide, possono motivare azioni ed eventi nel mondo di tutti i giorni.”*

(9) Un esempio dell'uso di Tecniche di Trascendenza atto a modificare lo stato di coscienza a fini certamente diversi dalla culla dove nacquero si trova nel lavoro di Bartocci e Dein (2005) dove vengono riportate le istruzioni trascritte in un piccolo manuale che insegna ‘come morire’, usato dagli attentatori suicidi nell'attacco alle Twin Towers in New York 11 Settembre. Il manuale che fu trovato dalla FBI nell'auto degli attentatori, descrive le modalità per cui si possono indurre stati speciali di coscienza per meglio approcciare la morte. Il manuale, infatti, contiene linee guida per

facilitare i dirottatori degli aerei a indursi uno stato di coscienza atto a portare a termine i loro propositi senza esitazioni. Il primo gradino è caratterizzato da preghiere generiche: *“O Dio, io credo in Te. O Dio, io sono nelle tue mani: ti prego guidami con la luce della fede che ha illuminato il mondo ed il buio che avvince la Terra”*. La meditazione culmina con quanto trascritto nell’ultima pagina del manuale che invita alla ripetizione compulsiva della formula *“Non esiste Dio eccetto Dio. Non esiste Dio eccetto Dio. Noi apparteniamo a Dio e ritorneremo a Dio...”*.

(10) Si ringrazia l’Organizzazione Mondiale della Sanità per aver finanziato il progetto di ricerca sulle dinamiche di *attachment/detachment* nell’età adolescenziale attraverso la erogazione di una borsa di studio della durata di mesi tre, che è stata utilizzata dall’Autore presso il Tavistock Institute di Londra. Supervisore della ricerca Prof. J. Bolwby.

(11) I tentativi di trovare soluzioni che possano prevenire la perdita del’Io o facilitare il recupero della presenza a volte sono intrise di una strana disperazione. Nelle conclusioni del capitolo *“Tecniche di trascendenza, Deliri culturali e deterioramento dell’Io”*, Bartocci e Zupin (2016) hanno citato un articolo di Kholmsky e Walach (2007) *“Psychological distress, experience of ego loss and spirituality. Exploring the effects of spiritual practice”*, dove gli autori per evitare di essere colti da eventuali traumi psicologici non trovano di meglio che invitare a perfezionare le pratiche spirituali, ovvero: *“esercitarsi all’arte del detachment in modo tale da sopprimere i percorsi per cui le esperienze stressanti possano produrre Ego-Loss.”*

BIBLIOGRAFIA

Al-Rasheed, M., Shterin, M. (2009). *Dying for Faith: Religiously Motivated Violence in the Contemporary World*. New York, I.B. Tauris & Co.

Arieti, S. (1976). *Creativity. The Magic Synthesis*. New York, Basic Books.

Armando L.A., Bolko M. (2017). *Il Trauma Dimenticato*. Milano, Franco Angeli.

Asad, T. (1986). The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology
In: Clifford, J. e Marcus, G.E. (A cura di). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, p. 159.

Bartocci, G. (1980). Le Reazioni Psicogene Acute. In: Lalli N. *Manuale di Psichiatria e Psocoterapia*. Napoli Liguori.

Bartocci, G. (1990). *Psicopatologia, Cultura e Pensiero Magico* Napoli, Liguori.

Bartocci, G. (1990). Il Mondo delle intenzioni ed il mondo degli oggetti: potere magia e sacro in antropologia e psicoanalisi. In: Bartocci G. (A cura di) *Psicopatologia Cultura e Pensiero Magico*. Napoli, Liguori.

Bartocci, G. & Gigli, M. (1992). *Il Mondo Intenzioni: L'incontro transculturale fra il Medicine Man e il Doktor Freud*. Napoli, Liguori

Bartocci, G. (A cura di) (1994). *Psicopatologia Cultura e Dimensione del Sacro*. Roma, Edizione Universitarie Romane

Bartocci, G., Frighi, L., Rovera, G.G., Lalli, N., Di Fonzo, T. (1998). Cohabiting with Magic and Religion in Italy. In: Okpaku, S. (A cura di) *Clinical Methods in Transcultural Psychiatry*. Washington DC, American Psychiatric Press.

Bartocci, G., Prince, R. (1998a). Pioneers in Transcultural Psychiatry: Ernesto De Martino (1908-1965). *Transcultural Psychiatry*; 35 (1): 111-123.

Bartocci, G. (2000). The cultural construction of the Western conception of the realm of the sacred. *Anthropology & Medicine*, 7(3).

- Bartocci, G. (2000a). Igiene Mentale Transculturale: tecniche di trascendenza, esperienze del sovrannaturale e vita in autentica. In: Fassino, S., Leombruni, P. & Rovera, G.G. (A cura di). *La Qualità della Vita: Percorsi biologici, biomedici e transculturali*. Torino, Centro Scientifico Editore.
- Bartocci, G. (2004). Transcendence techniques and psychobiological mechanisms underlying religious experience. *Mental Health Religion and Culture*, 7(2), 171-181.
- Bartocci, G. (2004a). Le Reazioni Psicogene Acute, in Lalli N. (Ed.) *Manuale di Psichiatria e Psicoterapia*. Napoli, Liguori.
- Bartocci, G. & Littlewood, R. (2004). Modern Techniques of the Supernatural: A Syncretism Between Miraculous Healing and the Mass Media. *Social Theory and Health*, 2, 18-28.
- Bartocci, G. & Dein, S. (2005). Detachment: Gateway to the World of Spirituality. *Transcultural Psychiatry*; 42 (4), 549-69.
- Bartocci, G. (2006). The nymphs and the rainbow serpent. *World Cultural Psychiatry Research Review*, January, 1(1): 50-56.
- Bartocci, G. & Eligi, A. (2008). The antinomy between religious thaumaturgy and medical therapies: The case of Catholicism and Psychiatry in Italy. *L'Evolution Psychiatrique*. 73: 53-67.
- Bartocci, G. (2010). A Biopsycocultural Framework for Spirituality. *World Cultural Psychiatry Research Review*, Vol 5(1); 23-31.
- Bartocci, G. (2011). Medieval enchantment techniques: St. Christofer and the Siren. *World Cultural Psychiatry Research Review*, June 2011: 84-92.
- Bartocci, G. (2013). Reflections sur Spiritualité, Religion et Psychiatrie. *Enciclopedia Medico Chirurgica*, 108, (1):1-9.
- Bartocci, G. (2014). *Il Soffio delle Intenzioni: riflessioni in forma di favola sui massimi sistemi per vivere felicemente con popolazioni aliene*. Torino, L'Harmattan Italia.

- Bartocci, G. & Zupin, D. (2016). Tecniche di trascendenza, Deliri culturali e Deterioramento dell'Io. In: Maniscalco, M.L. e Pellizzari, E. (A cura di) *Deliri Culturali. Sette, fondamentalismi religiosi, pratiche sacrificali, genocidi*. Torino, L'Harmattan Italia.
- Bartocci, G. (2016). *Visioni Apocrife*. Roma, The Freak
- Blackmore, S. (1999). *The Meme Machine*. Oxford University Press.
- Blankenburg, W. (1991). *La Perde de l'Evidence Naturelle*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Bleuler, E. (1950). *Dementia praecox: or the group of schizophrenias* New York, International Universities Press [1911]
- Bowlby, J. (1969). *Attachment and Loss*. London. Hogarth Press.
- Campbell, R.J. (2009). *Campbell's Psychiatric Dictionary, 9th edition* New York, Oxford University Press.
- Castillo, R.J. (2003). Trance, Functional Psychosis and Culture. *Psychiatry*, Spring; 66(1):9-21.
- Cawte, J. (1974). *Studies in psychiatric anthropology of Australian tribal societies*. Honolulu, The University Press of Hawaii.
- Changeux, J.-P. (2003). *L'uomo di verità* Milano, Feltrinelli.
- Cheon, B., Mathur, V., & Chiao, J. (2010). Empathy as Cultural Process: insights from the cultural neuroscience for empathy. *World Cultural Psychiatry Research Review*. Vol 5 (1); 32-42.
- Crick, F. & Koch, C. A. (2003). Framework for Consciousness. *Nature Neuroscience*. 6(2): 119-126.
- Crick, F. (1995). *The Astonishing Hypothesis: the scientific search for the soul*. New York, Touchstone.

Crombie, A.C. (1970). *Da S. Agostino a Galileo: Storia della scienza dal V al XVII Secolo* Milano, Feltrinelli.

Csordas, T.J. (1994). *The Sacred Self*. Berkeley, University of California Press.

Csordas, T.J. (2009). Modalities of Transnational Transcendence. In: Csordas, T. (A cura di) *Transnational Transcendence*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*. Boston, Houghton Mifflin.

De Ceglia, F.P. (2016). *Il Segreto di San Gennaro*. Storia naturale di un miracolo napoletano. Torino, Einaudi.

De Martino, E. (1941). *Naturalismo e storicismo in etnologia*. Bari. Laterza.

De Martino, E. (1977). *La Fine del Mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino, Einaudi

De Martino, E. (1978). *Il Mondo Magico*. Torino, Boringhieri.

De Martino, E. (1980). *Furore Simbolo Valore*. Milano, Feltrinelli.

Dein, S. (2005). Spirituality Psychiatry and Participation: A Cultural analysis. *Transcultural Psychiatry*. 42(4): 526-544.

Devereux, G. (1939). A Sociological Theory of Schizophrenia. *Psychoanalytic Review*. 26: 315-343.

Dodds, E. (1993). *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia*. Firenze, Nuova Italia.

Edelman, G. & Tononi, G. (2000). *A Universe of Consciousness*. New York, NY Basic books.

Edelman, G. (1993). *Sulla Materia della Mente*, Milano, Adelphi.

Edgar, I. (2008). Overture of Paradise: Night dreams and Islamic Jihadist Militancy. *Curare*; 31 (1): 87-97.

Eliade, M. (1982). *Occultismo Stregoneria e Mode Culturali*. Firenze, Sansoni.

- Elkin, A.P. (1986). *The Australian Aborigines*. London. Angus & Robertson.
- Ellenberger, H. (1972). *La Scoperta dell'Inconscio*. Torino, Boringhieri.
- Ey, H., Bernard, P. & Brisset, C. (1988). *Manuel de psychiatrie, 6e édition* Paris, Masson.
- Favazza, A. (2009). Psychiatry and Spirituality. In: Sadock, B.J., Sadock, V.A., Ruiz, P. (A cura di) *Kaplan and Sadock's Comprehensive Textbook of Psychiatry*. Baltimore, Lippincott Williams & Wilkens. p. 2633-2949.
- Freeman, C. (2005). *The closing of the Western mind: the rise of faith and the fall of reason*. New York, Vintage books.
- Gallini, C. (1977). Introduzione a: De Martino, E. *La Fine del Mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino, Einaudi.
- Garrabè, J. (2001). *Storia della Schizofrenia*. Roma, Edizioni Magi.
- Geertz, C. (1975). *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.
- Hawking, S. & Mlodinow, L. (2010). *The Grand Design: new answers to the ultimate questions of life*. London, Bantam Press.
- James, W. (1958). *The varieties of religious experience*. New York, Simon & Schuster [1902].
- Jaspers, K. (1982). *Psicopatologia Generale*. Il Pensiero Scientifico. Roma [1959].
- Jenkins, I. (2004). Schizophrenia as a Paradigm Case for Understanding Fundamental Human Processes. In: Jenkins, I. and Barret, R. (A cura di) *Schizophrenia Culture and Subjectivity*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 29-61.
- Khols, N. & Walach, H. (2007). *Psychological distress, experience of ego loss and spiritualità. Exploring the effects of spiritual practice. Social behavior and personality*. Volume 35, Issue 10, pp. 1301-1316.
- Kidson, M. (1990). The Culture of Australian Desert Aborigines. In: Bartocci, G. (A cura di) *Psicopatologia Cultura e Pensiero Magico*, Napoli, Liguori p. 269-285.

- Kleinman, A. (1988). *Rethinking Psychiatry: from cultural category to personal experience*. Toronto, The Free Press Collier Macmillan.
- Lalli, N. (1999). L'incontro con il nuovo : angoscia conoscenza resistenza. In: Bartocci G., (A cura di) *Psicopatologia Cultura e Pensiero Magico*, Napoli, Liguori; 229-268.
- Lambo, T.A. (1965). Schizophrenic and Borderline States. In *Transcultural Psychiatry*. Ciba Foundation Symposium. London, J & A Churchill Ltd, p. 62-83.
- Lanternari, V. (1999). Verità e finzione, solennità e gioco nei rituali di possessione. In: Bartocci, G. (A cura di) *Psicopatologia Cultura e Pensiero Magico*. Napoli, Liguori, p.117-142.
- Littlewood, R. & Bartocci, G. (2005). Religious Stigmata, Magnetic Fluid and Conversion Hysteria: One Survival of "Vital Force" Theories in Scientific Medicine? *Transcultural Psychiatry* 42(4).
- Littlewood, R. (2001). *Religion, agency, restitution*. Oxford University Press.
- Littlewood, R. (2002). *Pathologies of the West*. London. Continuum.
- Littlewood, R. (2009). *Does Christianity Cause Schizophrenia?* Presented at II World Congress Cultural Psychiatry, Norcia (Italy).
- Lukoff, D. et al. (2010). Religious and Spiritual Considerations in Psychiatric Diagnosis: Considerations for the DSM-V. In: Verhagen, P. et al (A cura di) *Religion and Psychiatry*. Oxford, Wiley-Blackwell. pag 423-446.
- Maniscalco, M.L. (2016). Il canto delle Sirene. Narrazione Jihadiste, dinamiche settarie e processi di radicalizzazione. In: Maniscalco, M.L. e Pellizzari, E. (A cura di) *Deliri Culturali. Sette, fondamentalismi religiosi, pratiche sacrificali, genocidi*. Torino, L'Harmattan Italia.
- Mann, T. (1947). *La Legge* Milano, Mondadori.
- Maurer, A. (1967). *The game of Peek-a-boo. Diseases of the Nervous System*.28 (2) 119-121.

- Miller, W. & C'de Baca, J. (2001). *Quantum Change: When Epiphanies and Sudden Insights Transform Ordinary Lives*. New York The Guilford Press.
- Murphy, H. (1982). *Comparative Psychiatry*. Berlin. Springer-Verlag.
- Noll, R. (1999). *Jung, il profeta ariano*. Milano, Mondadori.
- Prince, R. (1970). Delusion Dogma and Mental Health. *Transcultural Psychiatry Research Review*. 7, 58-62.
- Prince, R. (1981). Religiose Erfahrung und der Wissenschaftler, in: H.P. Duerr (A cura di) *Der Wissenschaftler und das Irrationale*. Frankfurt am Main, Syndikat; Vol.2.
- Prince, R. (1979). Religious Experience and Psychosis. *Journal of Altered States of Consciousness*. 5:167–181.
- Prince, R. (1982) Shamans and Endorphins. Hypoteses for a synthesis. *Ethos*:10 (4).
- Ratzinger, J. & Pera, M. (2006). *Without Roots – The West, Relativism, Christianity, Islam*. New York, Basic Books.
- Rovera, G.G. (1994). L'approccio transculturale e infraculturale per lo studio della dimensione del sacro. In: Bartocci G. (A cura di) *Psicopatologia Cultura e Dimensione del Sacro*. Roma, Edizione Universitarie Romane.
- Rovera, G.G. (2011). Cultures and Religions in the Crisis of Post-Modernity. *World Cultural Psychiatry Research Review*. 2011 vol.6 (1); 21-34.
- Rovera G.G., Lerda S., Bartocci G. (2014). Psicoterapia dinamica culturale. *Rivista di Psichiatria e Psicoterapia Culturale*. Volume 2, Numero 1-S, pag. 1-12.
- Rovera, G.G. (2016). La Psicologia Individuale. *Psicologia Individuale*. Anno XLIV, Numero 80, pag 63-83.
- Rovera, G.G. (2017). Riflessioni Interdisciplinari a Visioni Apocrife di Bartocci G. *In questo numero della Rivista*.
- Richerson, P & Boyd, R. (2006). *Non di Soli Geni*. Torino, Codice Edizioni.

Robbins, J. (2004). Is the Trans-in Transnational the Trans-in Transcendent? In: Jenkins, I. and Barret, R. (A cura di) *Schizophrenia Culture and Subjectivity*. Cambridge, Cambridge University Press, p 55-71.

Sass, L. (2001). "Negative Symptoms", Commonsense, and Cultural Disembedding in the Modern Age. In: Jenkins, I. and Barret, R. (A cura di) *Schizophrenia Culture and Subjectivity*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 303-328.

Scharfetter, C. (1992). *Psicopatologia Generale*. Milano, Feltrinelli.

Schiffer, D. (2000). *Io sono la mia memoria*. Torino, Centro Scientifico Editore.

Schnitzler, A. (1981). *Fuga nelle Tenebre*. Milano, Adelphi [1931].

Simoës, M. (1994). L'irruzione del sovrannaturale. In: Bartocci G. (A cura di) *Psicopatologia Cultura e Dimensione del Sacro*. Roma, Edizione Universitarie Romane.

Solms, M & Turnbull, O. (2004). *Il Cervello ed il Mondo Interno*. Milan, Raffaello Cortina Ed.

Spencer, B. & Gillen, F. (1904). *The Northern Tribes of Central Australia*. London, Macmillan.

Stoichita, V. (1995). *Visionary experience in the golden age of spanish art*. London. Reaktion Books.

Suryani, I. & Jensen, G. (1993). *Trance and possession in Bali: a window on western multiple personality, possession disorders, and suicide*. Oxford, Oxford university press.

Tatossian, A. (2003). *La Fenomenologia delle Psicosi*. Roma, Giovanni Fioriti Editore.

Tseng, W.S. (2001). *Handbook of Cultural Psychiatry*, London, Academic Press. *Manuale di Psichiatria Culturale* (2003) Versione italiana A cura di Bartocci G. Roma. CIC Edizioni.

Tseng, W.-S., Bartocci, G., Rovera, G.G., Infante, V. & De Luca, V. (2014). The future of cultural psychiatry *World Cultural Psychiatry Research Review*, April: 27-39.

Vernant, J.P. (1982). *Nascita di Immagini*. Milano, Il Saggiatore.

Wulff, D. (1991). *Psychology of Religion*. New York, John Wiley & Sons.