



CONTRIBUTO AL CONGRESSO PRCP & WACP 2025 “WHERE THE PACIFIC RIM MEETS THE WORLD; THE HOPE TO INTEGRATE CULTURE INTO PSYCHIATRY”

DALLA SCISSIONE CULTURALMENTE INDOTTA AI DELIRI CULTURALI: IL SUPREMATISMO BIANCO COME “PSICOSI EURO-AMERICANA”

Donato Zupin¹, Tommaso Cerisola^{2*}

ISSN: 2283-8961

Abstract

Questo paper propone un percorso psico-culturale che collega (i) rappresentazioni euro-americane ambivalenti dell’“Altro” razzializzato, (ii) una forma di scissione culturalmente

¹ Psichiatra e psicoterapeuta. Dipartimento Attività Integrata Dipendenze e Salute Mentale – Centro Collaboratore OMS ASUGI, Dirigente Medico. Sezione Speciale Psichiatria Transculturale SIP, Presidente. Board of Directors, Word Cultural Psychiatry Association. Mail: donato.zupin@psiculturale.it

² Medico in formazione specialistica in Psichiatria. Sezione Speciale Psichiatria Transculturale SIP, membro. Mail: tomceri8@gmail.com

* Il contenuto di questo paper è stato originariamente presentato dal dott. Zupin al congresso “Dove il Pacifico incontra il mondo; la speranza di integrare la cultura in psichiatria”. Il dott. Cerisola ha contribuito alla stesura di questo lavoro in forma di articolo.

indotta, e (iii) formazioni deliranti culturalmente condivise. Muovendo dai contributi della psichiatria culturale che inquadrano i “deliri culturali” come credenze avallate dall’unità culturale o subculturale, egosintoniche, altamente implausibili e socialmente incorreggibili, capaci di vincolare lo sviluppo individuale e collettivo, consideriamo il suprematismo bianco come una credenza di tipo delirante. Introduciamo il concetto di scissione culturalmente indotta per descrivere come ecologie socio-culturali-istituzionali e mediatiche possano distribuire l’ambivalenza in stereotipi polarizzati (ad esempio, “buon rifugiato” versus “cattivo migrante”), consentendo la coesistenza di benevolenza e ostilità senza integrazione. Le dinamiche epistemiche digitali (bolle epistemiche e camere dell’eco) sono considerate come amplificatori della scissione e della falsificazione delle preferenze. Una breve vignetta di campo, tratta da un lavoro qualitativo nei servizi di salute mentale italiani, illustra come rappresentazioni oscillanti operino all’interno di istituzioni di aiuto. Concludiamo discutendo le implicazioni per la psicoterapia culturale e per la ricerca: gli interventi potrebbero focalizzarsi sul rendere pensabile l’ambivalenza, incrementare la riflessività istituzionale e affrontare le dinamiche da camera dell’eco, invece di affidarsi esclusivamente alla disputa fattuale.

Key words:

Deliri culturali; Suprematismo bianco; Scissione culturalmente indotta; Ambivalenza coloniale; Othering; Discorso sulla migrazione; Camere dell’eco.

Introduzione

La psichiatria culturale si confronta da lungo tempo con il confine tra credenza culturalmente strutturata e psicopatologia. Proposte recenti hanno rilanciato la nozione di deliri culturali per descrivere credenze sostenute con convinzione da un gruppo sociale, vissute come egosintoniche, altamente implausibili, socialmente incorreggibili e capaci di restringere le possibilità individuali e collettive (Armando, 2016 e 2017; Bartocci, 2013; Bartocci, Zupin, 2016a e 2016b; Rovera et al., 2014; Rovera, 2015 e 2017). La mossa teorica decisiva consiste nel chiedersi se alcune credenze condivise

funzionino come formazioni rigide che limitano lo sviluppo chiudendo lo spazio della correzione, del dubbio e dell'incontro etico.

Questo paper avanza un'ipotesi specifica: il suprematismo bianco può essere concettualizzato come un delirio culturale. Proponiamo la scissione culturalmente indotta come meccanismo che collega l'ambivalenza strutturale verso l'Altro razzializzato a una risoluzione ideologica di tipo delirante.

In questo quadro, i deliri culturali possono essere concettualizzati come convinzioni sostenute collettivamente all'interno di un gruppo sociale riconoscibile, tipicamente esperite come egosintoniche e dunque non percepite come problematiche da chi le abita. Queste convinzioni possono risultare irrealistiche alla luce delle evidenze esterne, e tuttavia restano funzionalmente incorreggibili proprio perché rinforzate in modo continuo dal consenso sociale. La loro salienza clinica e socio-politica risiede nel modo in cui tali certezze condivise possono vincolare le possibilità di sviluppo sia individuali sia collettive, restringendo l'orizzonte di ciò che può essere messo in questione, immaginato o trasformato. Questo uso è coerente con contributi di psichiatria culturale e psico-antropologia che indagano il percorso tramite il quale "verità" culturalmente validate possano diventare patogene quando stabilizzano forme rigide di significato, identità e autorità (Bartocci, 2013; Bartocci & Zupin, 2016a; Zupin et al., 2020).

Il suprematismo bianco come delirio culturale ("psicosi euro-americana")

Entro questo orizzonte concettuale, la formulazione del suprematismo bianco come delirio tratta la supremazia razziale come un sistema di convinzioni culturalmente organizzato, strutturato da grandiosità, senso di titolarità (entitlement) e razionalizzazione morale. Hickling descrive questo assetto come un "delirio primario di grandiosità", attraverso il quale la civiltà europea/euro-americana naturalizza la credenza che i popoli e le risorse del mondo le appartengano, giustificando retrospettivamente conquiste, schiavitù e imperialismi come benevolenza civilizzatrice (Hickling, 2009). Letta come configurazione cultural-delirante, la "verità" della supremazia è mantenuta non dall'adeguatezza alle prove, ma da un'autorità sedimentata

storicamente, dalla ripetizione istituzionale e da investimenti affettivi che rendono la credenza auto-sigillante e resistente alla smentita. (ibid.)

Vignetta fenomenologica: grandiosità, appropriazione, disumanizzazione

“Immaginate questo piccolo gruppo di persone bianche che arriva su una barca dopo 10 o 12 settimane attraverso l’Atlantico, senza abbastanza cibo e abbastanza acqua, affamate e stremate. E arrivano in questo luogo di paradiso, un paradiso meraviglioso, lo guardano e dicono: tutto questo appartiene a me. E tutti voi appartenete a me. E vostra moglie e vostro marito e i vostri bambini: tutti voi appartenete a me...” (Hickling, 2011)

La vignetta esemplificativa di Hickling riformula l’arrivo coloniale come messa in atto di una grandiosità delirante: un gruppo esausto raggiunge il “paradiso” delle isole dei Caraibi e conclude immediatamente, “tutto questo è mio”, estendendo il possesso dalla terra alle persone. Il valore di questa vignetta è fenomenologico: mette in primo piano la struttura della convinzione-appropriazione, titolarità onnipotente e riduzione degli altri a oggetti posseduti - piuttosto che trattare la violenza coloniale come strategica o economica. In questa lettura, la disumanizzazione funge da condizione cognitivo-affettiva necessaria affinché la pretesa grandiosa resti coerente: riducendo l’altro a cosa—in una dinamica che richiama la “pietrificazione” descritta da Laing—l’alterità viene neutralizzata come soggettività resistente e trasformata in oggetto intrinsecamente possedibile; in questo modo, il dominio diventa non solo ammissibile, ma auto-evidentemente “giusto” (Hickling, 2011; Laing, 1960).

In questo quadro, il suprematismo bianco può essere concettualizzato - al livello definitorio minimo - come la convinzione che le persone bianche siano intrinsecamente superiori ad altri gruppi razzializzati. Dal punto di vista della psichiatria culturale, l’obiettivo non è imporre un’etichetta diagnostica a un’ideologia politica, ma usare l’euristica del “delirio culturale” per interrogare come alcune convinzioni condivise possano diventare rigide, egosintoniche e incorreggibili quando continuamente rinforzate dal consenso sociale.

Questo passaggio solleva immediatamente una domanda orientata in senso antropo-fenomenologico: quale tipo di sofferenza psicologica potrebbe essere gestita - più che causata - dalla configurazione delirante del suprematismo bianco? In altri termini, se i deliri possono essere concettualizzati (almeno in alcuni casi) come formazioni adattive che tentano di stabilizzare significato e coerenza del Sé culturale sotto una spinta affettiva, allora il lavoro esplicativo deve spostarsi “a monte”, verso le fonti di quella pressione (Moskowitz & Heim, 2011; Bradley & Western, 2005). Su questa base, proponiamo che un generatore chiave di sofferenza sia una forma specifica di scissione - non primariamente intrapsichica, ma esternamente impalcata e culturalmente strutturata - qui provvisoriamente denominata scissione culturalmente indotta.

Un insight psicopatologico sul concetto di scissione

Il costrutto viene introdotto tramite due analogie classiche che ne chiariscono la plausibilità psicopatologica, marcandone al contempo la differenza rispetto all’uso psicodinamico convenzionale. In primo luogo, la psicopatologia storica della schizofrenia ha posto la *Spaltung* (scissione) al centro dell’architettura del disturbo; in questa tradizione, le formazioni deliranti possono essere comprese come emergenti “a valle” di una precedente dis-integrazione di funzioni e complessi psichici (Moskowitz & Heim, 2011).

In secondo luogo, i resoconti psicodinamici dello sviluppo della patologia borderline descrivono la scissione come manovra difensiva e organizzativa legata a disregolazione affettiva, oscillazioni tra idealizzazione e svalutazione, precarietà dell’integrazione delle rappresentazioni dell’oggetto - dinamiche che, in alcuni casi, possono estendersi a esperienze transitorie simil-psicotiche sotto stress (Bradley & Western, 2005). Il punto di questi paralleli non è l’equivalenza nosografica, ma la logica condivisa: quando rappresentazioni incompatibili non possono essere integrate, la costruzione polarizzata di significato diventa una via verso una coerenza temporanea - al prezzo di rigidità e sofferenza (Moskowitz & Heim, 2011; Bradley & Western, 2005).

Ambivalenza coloniale e percezione europea

Da questa prospettiva, rivedendo contributi rilevanti degli studi postcoloniali e culturali, il senso occidentale di superiorità verso l'“Altro” culturalmente diverso appare storicamente intrecciato a fascinazione e paura simultanee - un'ambiguità che spesso si intensifica quando diretta verso popolazioni dell'Africa sub-sahariana. Questa ambivalenza, tuttavia, non è soltanto un'oscillazione tematica (“fascinazione” versus “paura”), ma un dispositivo multilivello che opera simultaneamente almeno su tre piani. Primo, sul piano del desiderio, Hooks mostra come il desiderio di intimità con i “dark Others” possa essere esperito come trasgressivo e persino auto-trasformativo, rimanendo però strutturalmente compatibile con il dominio attraverso mercificazione e “nostalgia imperialista”: un'economia libidica in cui l'Altro è avvicinato come risorsa affettiva più che come soggetto etico (Hooks, 1992). Mentre insegnava a Yale, Hooks descrive una conversazione ascoltata per caso in cui alcuni studenti bianchi discutono di partner non-bianchi secondo categorie razziali/etniche, con un lessico di selezione e “shopping” che trasla l'alterità in oggetto di consumo. L'incontro viene presentato come esperienza “convertiva” e trasformativa—un passaggio dall'“innocenza” alla “worldliness”—ma proprio questa promessa di auto-trasformazione è resa possibile dall'assunto tacito che la presenza corporea dell'Altro sia disponibile e strumentalizzabile. In tal modo, la trasgressione non interrompe la struttura del dominio: la differenza viene cercata come intensificatore libidico, non come relazione etica tra soggetti (ibid.). Secondo, sul piano dell'amministrazione, la governance coloniale istituzionalizza un'appartenenza equivoca: il soggetto colonizzato è interpellato nell'orizzonte della “civilizzazione” e della mimesi, ma mantenuto in un limbo giuridico-politico - cittadino e non-cittadino al tempo stesso - dove i diritti sono condizionali, revocabili e allocati in modo differenziale, traducendo così l'ambivalenza in forma burocratica (Genova, 2004). In termini pratici, l'inclusione avviene tramite procedure che “ammettono” il soggetto come forza-lavoro o come oggetto di tutela, ma lo mantengono permanentemente verificabile: un permesso temporaneo da rinnovare, un requisito di “buona condotta” o di impiego, un controllo amministrativo che può trasformare in poche settimane l'“ammesso” in “irregolare” e quindi in deportabile/detenibile (ibid.). Terzo, sul piano della temporalità, la percezione europea

dell’Africa sub-sahariana è ripetutamente organizzata attraverso cornici storiche mutevoli -alternando passati arcaici, presenti tardivi e futuri proiettati - così che l’Africa sia persistentemente posizionata come “fuori tempo” rispetto all’Europa anche quando le sue immagini cambiano (Horáková, 2007). Per esempio, ciò che viene offerto come “evidenza” mediatica—i fiumi di corpi nel Rwanda del 1994, i bambini-soldato in Sierra Leone, gli “spettacoli apocalittici” del Darfur—tende a essere letto come riemersione di odio etnico ancestrale (passato arcaico), come permanenza di una violenza “pre-moderna” (presente tardivo), e come scenario che autorizza un futuro proiettato di “salvezza”/normalizzazione dall’esterno (ibid.). Nel loro insieme, questi tre livelli chiariscono come l’ambivalenza sia riprodotta socialmente come desiderio, come status legale e come scansione storica, predisponendo le rappresentazioni condivise a scindersi in stereotipi polarizzati e moralmente leggibili. Nel modello proposto, scissione culturalmente indotta designa precisamente questo fallimento, culturalmente riprodotto, di integrazione al livello delle rappresentazioni condivise. La sofferenza conseguente non è concettualizzata come anomalia individuale avulsa dal contesto, ma come costo soggettivo dell’abitare un campo culturale che addestra ripetutamente percezione e affetto in poli mutuamente esclusivi - rendendo così la certezza delirante una soluzione psicologicamente economica, sebbene in ultima analisi costrittiva (Moskowitz & Heim, 2011; Horáková, 2007).

La retorica dei “buoni” e “cattivi” migranti e la sua interconnessione con le bolle epistemiche

Nella storia culturale europea, una ricorrente ambivalenza verso l’Altro razzializzato può essere descritta tramite un’economia affettiva polarizzata: fascinazione, desiderio e idealizzazione (“buono”) da un lato, e paura e svalutazione (“cattivo”) dall’altro. Questa oscillazione non è soltanto un tropo dell’immaginario popolare; ha anche plasmato precoci formazioni epistemiche nella psichiatria transculturale, dove la “differenza” è diventata un luogo privilegiato per proiettare e stabilizzare auto-comprensioni occidentali.

Un esempio paradigmatico è fornito dall'analisi di Lucas e Barrett sul "primitivismo psichiatrico", che identifica due cornici interpretative opposte e internamente coerenti - definite "Barbarica" e "Arcadica" - attraverso cui le società non occidentali diventano leggibili nel discorso psichiatrico. La prospettiva "Barbarica" tende a legare l'alterità culturale a disordine, pericolo e violenza, mentre la prospettiva "Arcadica" mobilita un'idealizzazione inversa, associando forme sociali "tradizionali" ad armonia, integrazione e persino promessa terapeutica. Crucialmente, Lucas e Barrett sostengono che queste non siano categorie descrittive neutrali, bensì *template* interpretativi che organizzano domande di ricerca, retoriche e conclusioni nella psichiatria comparata - soprattutto nei dibattiti in cui la cultura è tacitamente equiparata a distanza evolutiva e valutazione morale. Letti attraverso la lente della scissione, tali template possono essere intesi come dispositivi culturali-cognitivi che consentono una rapida classificazione morale dell'alterità in forme "desiderabili" e "minacciose", proteggendo la coerenza dell'ordine simbolico dell'in-group e precludendo la complessità epistemica (Lucas & Barret, 1995; Zupin & Cerisola, 2024).

Nel discorso politico e mediatico euro-americano contemporaneo sulla migrazione, questa stessa polarità è riproposta nella ormai familiare distinzione tra "buoni rifugiati" e "cattivi migranti": una categorizzazione moralizzata che funziona sia come grammatica pubblica del merito, sia come veicolo di regolazione affettiva (compassione versus ostilità). Evidenze di psicologia sociale suggeriscono che etichette e volontarietà implicita del movimento influenzino materialmente atteggiamenti e intenzioni comportamentali: i rifugiati (codificati come forzati, involontari e vulnerabili) tendono a suscitare maggiore calore e maggior sostegno all'aiuto, mentre i "migranti economici" (codificati come volontari e guidati dall'interesse) evocano orientamenti relativamente meno favorevoli. In parallelo, lavori di analisi del discorso sulla "crisi migratoria" evidenziano come le narrazioni mediatiche articolino spesso un archetipo normativo implicito del rifugiato, per cui la protezione si aggancia a specifiche performance di innocenza, vulnerabilità e passività, mentre altre figure sono costruite come sospette, opportunistiche o persino predatorie. L'esito è un campo rappresentazionale strutturalmente "scisso": la stessa popolazione può apparire alternativamente come oggetto di identificazione umanitaria e come fuoco di paura securitaria, mentre le

posizioni intermedie risultano illeggibili o politicamente inutilizzabili (Wyszynski et al., 2020; Szczepanik, 2016).

Le ecologie mediatiche digitali possono ulteriormente intensificare questa scissione culturalmente indotta stabilizzando narrazioni polarizzate tramite curatela algoritmica e dinamiche epistemiche strutturate di gruppo. La distinzione di Nguyen tra **bolle epistemiche** e **camere dell'eco** è particolarmente utile. Una bolla epistemica è, in sostanza, una situazione in cui alcune voci rilevanti non arrivano proprio: non perché siano state screditate, ma perché vengono escluse “per omissione” (reti poco connesse, selezione sociale, filtri informativi). In una bolla, quando una voce esterna arriva, non è detto che venga automaticamente rifiutata: semplicemente era stata poco incontrata. Una camera dell'eco, invece, non si limita a ridurre l'esposizione: funziona soprattutto manipolando la fiducia, cioè insegnando a considerare gli outsider inaffidabili o malevoli e, al contempo, a sovrastimare l'autorità epistemica degli insider. Per questo l'eco chamber rende la contro-evidenza spesso “inutile”: anche se la si incontra, viene squalificata in anticipo tramite la delegittimazione delle fonti esterne (Nguyen, 2020). In questo senso, la camera dell'eco non è semplicemente un deficit di esposizione; è una tecnologia sociale attiva che rende la contro-evidenza psicologicamente disponibile ma epistemicamente inutilizzabile, perché le fonti dissenzienti sono pre-classificate come inaffidabili o malevole. Tali dinamiche risuonano con l'intuizione clinica - qui impiegata esclusivamente come euristica e non come diagnosi - secondo cui alcuni sistemi di credenze collettive acquisiscono un'incorreggibilità di tipo delirante per via del consenso sociale e delle strutture di autorità, più che per errore cognitivo individuale (Levi et al., 2025).

Ricerche empiriche su narrazioni migratorie e polarizzazione sui social media supportano la plausibilità di questo meccanismo. In un disegno *mixed-method* che combina evidenze da *survey* e un esperimento sul campo su Twitter, Levi e colleghi mostrano che gli ambienti dei social media possono distorcere la rappresentazione pubblica delle preferenze sulla migrazione, amplificando nel tempo la narrazione più ostile e polarizzante e intensificando la polarizzazione politica (ibid.). Questo pattern - per cui l'ostilità emotivamente carica verso *l'out-group* ottiene una trazione sproporzionata nelle interazioni mediate da piattaforme - può essere letto come

accelerante socio-tecnico della scissione: ricompensa preferenzialmente rappresentazioni semplificate e antagonistiche, consolida la certezza morale dell'*in-group* e progressivamente dis-autorizza fonti capaci di reintrodurre sfumature.

Conclusione integrativa: dai deliri culturali alla scissione culturalmente indotta

Ciò che proponiamo è, in sostanza, un ponte tra (i) la nozione di deliri culturali e (ii) il caso specifico dei deliri di supremazia bianca come soluzione culturalmente disponibile e socialmente rinforzata rispetto a una posizione affettivo-epistemica altrimenti difficile.

In termini psicodinamici classici, la scissione designa un'organizzazione difensiva in cui significati affettivi mutuamente incompatibili (idealizzazione versus svalutazione; “tutto-buono” versus “tutto-cattivo”) vengono mantenuti separati invece di essere mentalizzati e integrati (Bradley & Western, 2005).

Il costrutto proposto di scissione culturalmente indotta, per contro, è analogo ma non identico: la sua fonte primaria non è un conflitto intrapsichico, bensì la logica culturale esterna in cui i soggetti vivono—rappresentazioni storiche, pratiche istituzionali ed ecologie mediatiche che sollecitano ripetutamente un posizionamento binario verso l'Altro razzializzato (fascinazione/idealizzazione versus paura/svalutazione). Questo è osservabile anche al livello meso delle culture istituzionali: in una rilettura qualitativa di tre focus group multi-agenzia condotti in un programma italiano FAMI, abbiamo descritto come i servizi inizialmente convergessero attorno a due *imagos* reciprocamente stabilizzanti—il “migrante pericoloso” versus il “migrante bisognoso/senzatetto”—portatrici di affetti opposti (ostilità versus caregiving). Riunioni inter-istituzionali regolari hanno operato come “terzo spazio” riflessivo, indebolendo progressivamente questa scissione e migliorando risposte integrate oltre il perimetro ristretto del progetto (Zupin & Cerisola, 2024).

L'affermazione chiave è che la scissione è intrinsecamente generatrice di sofferenza e che - sotto condizioni di arousal sostenuto, incertezza e rinforzo sociale - tale sofferenza può essere risolta tramite una chiusura di tipo delirante: un'esperienza di ritrovata coerenza, certezza e orientamento morale-politico.

Un recente contributo di Kirmayer (Kirmayer, 2024) propone di affrontare la crisi contemporanea della verità e la proliferazione di credenze estreme soprattutto in termini di social epistemology, cioè come prodotto di ecologie dell'informazione, dinamiche di fiducia, autorità epistemiche e polarizzazione, più che come "irrazionalità" o psicopatologia individuale. In linea con questa cautela (e con la critica di Bortolotti al modello patologico delle credenze complottiste (Bortolotti 2020 e 2024), riconosciamo che etichettare tali credenze come *deliranti* può oscurarne funzioni identitarie e sociali e può risultare riduttivo, specie quando esistono "armature" di eventi reali che ne alimentano la plausibilità soggettiva. Tuttavia, sosteniamo che l'uso della nozione di *delirio culturale* può essere complementare: non per medicalizzare il dissenso, ma per descrivere configurazioni condivise di credenze altamente implausibili, socialmente incorreggibili ed ego-sintoniche, e per chiarirne la funzione di coerenza affettiva (ad es. attraverso deumanizzazione e scissione culturalmente indotta).

L'argomento non è dunque che il "suprematismo bianco" sia una diagnosi al pari del disturbo depressivo maggiore per come viene presentato nel DSM 5, ma che possa essere trattato come formazione di credenza culturalmente condivisibile e socialmente impalcata che può operare come se fosse delirante per incorreggibilità e potere di modellare la realtà, specialmente quando incorporata in ambienti istituzionali e mediatici (Zupin et al., 2020; Moskowitz & Heim, 2011). In contesti contemporanei, questa chiusura può essere stabilizzata da dinamiche da camera dell'eco e da gestione della fiducia mediata digitalmente (delegittimazione sistematica degli out-group e inflazione della credibilità dell'in-group), che rendono più difficile sostenere l'ambivalenza e meno probabile l'integrazione (Nguyen, 2020; Levi et al., 2025).

Infine, con riferimento all'osservabilità istituzionale e a livello di servizi, la scissione culturalmente indotta non è soltanto una narrazione macro-culturale, ma può essere tracciata nel modo in cui i sistemi di salute mentale di comunità e le reti inter-istituzionali posizionano i "migranti" attraverso stereotipi alternanti, anche entro milieus professionali ben intenzionati (Bartocci & Zupin, 2020). Per questo il meccanismo proposto è formulato come generale: potenzialmente applicabile oltre il discorso euro-americano sulla migrazione e utilizzabile come strumento analitico per identificare dove gli ambienti culturali comprimono sistematicamente la complessità in polarità - e dove

soluzioni di tipo delirante diventano risposte socialmente disponibili a tale compressione.

BIBLIOGRAFIA

Armando, L. A. (2016). Il concetto di democrazia di John Dewey: Un caso di delirio culturale? *Rivista di Psichiatria e Psicoterapia Culturale*, 4(1), 29–42.

Armando, L. A. (2017). Ancora su desiderio e cultura. *Rivista di Psichiatria e Psicoterapia Culturale*, 5(1), 223–242.

Bartocci, G. (2013). Réflexions sur spiritualité, religion et psychiatrie. *Encyclopédie Médico-Chirurgicale – Psychiatrie*, Article 37-888-A-20.

Bartocci, G., & Zupin, D. (2016a). Tecniche di trascendenza, deliri culturali e deterioramento dell’Io. In E. Pellizzari & M. Maniscalco (Eds.), *Deliri culturali: Sette, fondamentalismi, pratiche educative e genocidi*. Torino, Harmattan Italia.

Bartocci, G., & Zupin, D. (2016b). Il regno del sovrannaturale: Fantasia o deliri culturali? *Rivista di Psichiatria e Psicoterapia Culturale*, 1(1), 1–9.

Bartocci, G., & Zupin, D. (2024). Servizi di salute mentale per migranti: c’è una scissione culturalmente indotta delle nostre istituzioni? [Conference presentation]. Congresso SIP “L’eredità del passato, l’innovazione del presente, le sfide del futuro”, Verona, Italy.

Bortolotti, L. (2020). *The epistemic innocence of irrational beliefs*. Oxford University Press.

Bortolotti, L. (2024). Are conspiracy beliefs pathological beliefs? *Transcultural Psychiatry*, 61(5), 749–755. <https://doi.org/10.1177/13634615231187243>.

Bradley, R., & Westen, D. (2005). The psychodynamics of borderline personality disorder: A view from developmental psychopathology. *Development and Psychopathology*, 17(4), 927–957.

Genova, J. E. (2004). *Colonial ambivalence, cultural authenticity, and the limitations of mimicry in French-ruled West Africa*. Losanna, Peter Lang Publishing.

Hickling, F. W. (2009). The European-American psychosis: A psychohistoriographic perspective of contemporary Western civilization. *The Journal of Psychohistory*, 37(1), 67–82.

Hickling, F. W. (2011, June 12). Frederick Hickling – The European-American psychosis (lecture) [Video]. Ultrsanity at Savy Contemporary.

Hooks, B. (1992). Eating the other: Desire and resistance. In *Black looks: Race and representation* (pp. 21–39). New York, South End Press.

Horáková, H. (2007). Past and present: Sub-Saharan Africa in European perception. *Asian and African Studies*, 16(1), 45–54.

Kirmayer, L. J. (2024). The fragility of truth: Social epistemology in a time of polarization and pandemic. *Transcultural psychiatry*, 61(5), 701–713. <https://doi.org/10.1177/13634615241299556>

Laing, R.D. (1969). *L'io diviso: studio di psichiatria esistenziale*. Prefazione di Letizia Jervis Comba. Torino: Einaudi.

Levi, E., Bayerlein, M., Grimalda, G., & Reggiani, T. G. (2025). *Narratives of migration and political polarization: Private preferences, public preferences and social media* (IZA Discussion Paper No. 17749). Institute of Labor Economics (IZA).

Lucas, R. H., & Barrett, R. J. (1995). Interpreting culture and psychopathology: Primitivist themes in cross-cultural debate. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 19(3), 287–326.

Moskowitz, A., & Heim, G. (2011). Eugen Bleuler's dementia praecox or the group of schizophrenias (1911): A centenary appreciation and reconsideration. *Schizophrenia Bulletin*, 37(3), 471–479.

Nguyen, C. T. (2020). Echo chambers and epistemic bubbles. *Episteme*, 17(2), 141–161.

Rovera, G. G., Lerda, S., & Bartocci, G. (2014). Psicoterapia dinamica culturale. *Rivista di Psichiatria e Psicoterapia Culturale*, 2(1-S), 1–77.

Rovera, G. G. (2015). Spunti metodologici per uno studio sulla dimensione del sacro. *Rivista di Psichiatria e Psicoterapia Culturale*, 3(1), 1–13.

Rovera, G. G. (2017). Culture e deliri: Note cliniche e psicopatologiche. *Rivista di Psichiatria e Psicoterapia Culturale*, 5(1), 13–117.

Szczepanik, M. (2016). The ‘Good’ and ‘Bad’ refugees? Imagined refugeehood(s) in the media coverage of the migration crisis. *Journal of Identity and Migration Studies*, 10(2), 23–33.

Wyszynski, M. C., Guerra, R., & Bierwiazzonek, K. (2020). Good refugees, bad migrants? Intergroup helping orientations toward refugees, migrants, and economic migrants in Germany. *Journal of Applied Social Psychology*, 50, 607–618.

Zupin, D., Celoria, A., & Rapisarda, E. (2020). Couldn’t delusion be a cultural phenomenon? A critical history of a DSM-5 criterion. *World Cultural Psychiatry Research Review*, 15(1–2), 47–53.

Zupin, D., & Cerisola, T. (2024). È possibile un’analisi culturale delle istituzioni? *Rivista di Psichiatria e Psicoterapia Culturale*, 12(1), 51–69.