Introduzione

Il significato del termine possessione è connesso all'idea che la malattia, fisica, ma, soprattutto mentale, sia causata dall'intrusione nel corpo dell'individuo di uno spirito.
Questa concezione è propria di tutti i popoli e di tutti i tempi ed è intimamente connessa al substrato culturale delle singole comunità umane.
Nelle società tradizionali vari sono i significati che assume la possessione, così come varie sono le sue funzioni. In questo contesto difficilmente il fenomeno assume connotazioni negative, ma, al contrario, nella maggioranza dei casi è non solo accettata, ma anche ricercata per i vantaggi che singoli e comunità possono trarne.
L'uomo moderno occidentale ha una mentalità che è per metà contemporanea dell'età preistorica e per metà moderna. Milioni di uomini, grazie alla loro fede, mantengono in vita istituzioni arcaiche e, a volte, anacronistiche, che il potere politico e religioso ha tutto l'interesse di mantenere (Albergamo, 1967). Egli guarda al pensiero dei "selvaggi" con superiorità, ne deride superstizioni e credenze, ma cade in una duplice contraddizione, che si manifesta nell'interpretazione che spesso dà della malattia: scientifico-medica da una parte e magico-religiosa dall'altra.
Si assiste quindi alla presenza simultanea, in larghi strati della popolazione, di spiegazioni ed interpretazioni della malattia che si rifanno sia alla scienza medica ufficiale, sia alla "medicina alternativa", popolare, tradizionale, spesso famigliare e, per questo, rassicurante, che, nelle sue molteplici manifestazioni, attinge a piene mani dai piani del magico, del soprannaturale e da forme di pensiero estranee all'Occidente (Lanternari, 1994).
Nonostante i progressi enormi compiuti dalla scienza, e un apparente distacco dell'uomo moderno occidentale da modalità di pensiero tipicamente arcaiche, la maggioranza della popolazione mondiale vive sospesa tra due mondi: da una parte, accetta tutti i ritrovati della scienza e della tecnica; dall'altra parte, crede nella iettatura, negli oroscopi, negli esorcismi, nei miracoli, ecc.

È in un contesto di questo tipo che si inserisce la possessione demoniaca, che si sviluppa e risolve all'interno del rito esorcistico, tipicamente magico nella sua origine arcaica.

Tra le popolazioni africane non esiste una possessione malefica, ma soltanto spiriti, e di conseguenza possessioni, con una personalità più o meno violenta.

Al contrario, nelle società occidentali, la concezione della possessione muta considerevolmente verso una visione esclusivamente negativa. In questo tipo di possessione i dèmoni hanno sostituito gli dèi. Per questo si pratica l'esorcismo, che consiste nell'espulsione dello spirito dal corpo dell'individuo, anziché l'adorcismo, così come avviene nei rituali africani, che consiste nell'addomesticamento della possessione a favore della comunità (Lapassade, 1976).

Tuttavia, la possessione occidentale, così come quella propria delle società tradizionali, è una modalità culturalmente determinata di espressione del malessere. Permette una donazione di senso e significato alla sofferenza di cui l'individuo è portatore, ma di cui non riesce a comprenderne linguaggio e simboli. È la traduzione su un piano tradizionale e famigliare di qualche cosa di sconosciuto, e per questo fortemente angosciante.

Il senso di insicurezza che sempre accompagna la malattia, e che aumenta con il diminuire della comprensione del disagio, rende gli uomini ugualmente aperti, dal punto di vista psicologico, sia all'intervento della scienza che a quello della religione. Ovviamente, là dove la prima è assente, la seconda polarizzerà su di sé tutte le attenzioni emotive del malato, che si rivolgerà a Dio, o a uomini a cui è attribuito un potere particolare.

Indubbiamente, come affermano Ramelli, Stella e Destro (1988), oggi il Diavolo, come contenuto di disturbi psicopatologici, è raro, ma questo non vuole dire che sia eccezionale.

Il Diavolo sopravvive ancora come contenuto dei disturbi psicopatologici, perché è un simbolo fortemente radicato nell'animo dell'uomo occidentale, basti pensare al suo divenire storico ed al significato che ha assunto nel corso dei secoli.

A partire dal Medioevo, Satana è stato caricato di peccati e di sensi di colpa attraverso un processo di proiezione. L'educazione, fin da bambini, insegna a temere il Diavolo e ad attribuirgli particolari caratteristiche, inevitabilmente negative e patologiche.

Quindi, è facile comprendere come il Diavolo, nella veste di simbolo, entri ancora oggi come contenuto in psicopatologia, in virtù del marcato determinismo plurifattoriale che lo sostiene: la psicologia del profondo, la tradizione, la religione e l'imprinting pedagogico.

Nell'Italia di oggi, laica, ma fortemente basata e sostenuta da una cultura cattolica – Benedetto Croce non a caso sosteneva che l'uomo occidentale non può non dirsi cristiano – il Diavolo può essere ancora utilizzato come una sorta di capro espiatorio, o come ultima ancora di salvataggio prima della destrutturazione psichica.

La possessione diabolica prende pienamente forma solo se inserita nel rito esorcistico, nel quale la sua espressione è legittimata e controllata.

Il disagio soggettivo, espresso attraverso la possessione nel rito esorcistico, trova in questo luogo, mentale prima che fisico, non solo una valvola di sfogo altrimenti negata, ma anche un significato. Nel momento in cui la sofferenza non è più senza nome, ma trova nome e cittadinanza all'interno di riti e di ordini di significato collettivamente ri-conosciuti e condivisi, è possibile controllarla ed esorcizzarla.

Le "guarigioni miracolose", nel senso di guarigioni prodotte da terapie carismatiche, come l'esorcismo, non rientranti nel novero delle terapie scientifiche, esistono effettivamente. Già Sigmund Freud nel 1890 affermava che sarebbe comodo negare l'effettiva realtà di queste guarigioni. Le "guarigioni miracolose" si sono verificate in tutti i tempi, e non riguardano soltanto problemi di ordine psichico, ma anche problemi di origine organica che in precedenza avevano resistito ad ogni intervento medico.

Ancora oggi la scienza ufficiale non è capace di rendere inutili i miracoli ed il ricorso, per la cura del malessere, a dispositivi terapeutici che è possibile definire arcaici. La mancanza di risposte adeguate da parte della medicina

ufficiale alle domande della gente favorisce indubbiamente il ricorso a soluzioni alternative che, a volte, possono essere più efficaci.

Certamente oggi si assiste alla diffusione a livello di massa di conoscenze ed esperienze mediche d'ordine scientifico, fatto che implica una visione in senso laico della malattia e della terapia.

Tuttavia, contemporaneamente, restano in vigore tra la popolazione, senza differenziazioni in base al ceto sociale di appartenenza o all'ambiente di residenza, comportamenti ed atteggiamenti, nei confronti della malattia e della terapia che niente hanno a che fare con il rigore e la "laicità" propri della scienza ufficiale. Si assiste, così, al protrarsi di usi e credenze proprie della medicina tradizionale delle classi subalterne, pregnanti di magismo, di scongiuri, di ricorso ai santi, agli ex-voto, ai riti penitenziali, agli esorcismi, ecc.

In questo panorama, è possibile che la manifestazione del proprio personale malessere subisca una modificazione in senso "tradizionale-arcaico", assumendo forme proprie di epoche passate.

Il fenomeno magico-religioso non è ascrivibile soltanto a particolari classi sociali, ma possibilità, sfruttata da tutti gli strati sociali della popolazione, a cui fare ricorso nei momenti in cui non è possibile fronteggiare il negativo o si è incapaci di farlo (Lanternari, 1994).

La dimensione magico-sacrale, come sottolineato da La Barbera, Duci, La Rosa, Mangano (1994), è ancora viva nell'uomo moderno, nonostante egli apparentemente la rifiuti. Questa dimensione tende ad esprimersi e a manifestarsi in continuazione, anche se in forme lontane da quelle tipiche dell'originale sfondo mitologico nel quale si è sviluppata.

L'uomo della società occidentale, ipertecnologica e, per certi versi, consolatoria e rassicurante, affermano S. Mellina e C. Mellina (1994), si sente disarmato dinanzi alla follia che minaccia la sua presenza, minaccia che è sociale, senza volto e senza nome, e non naturale come accade nelle società tradizionali, e quindi fortemente destabilizzante. Egli teme l'inconoscibile che ancora è presente nella sua mente, ed è sempre più attratto dal sacro, dal

religioso e dal magico come possibilità di uscire demartinianamente dalla storia.

La psichiatria, e la psicologia, non possono restare indifferenti di fronte alla (re)-esistenza del fenomeno che M. Eliade ha definito "boom dell'occulto" e all'insistente ricorso ad esso, ma si devono interrogare, senza la presunzione di giungere a definitive risposte, sulle motivazioni psicologiche che vi stanno alla base, e su quali bisogni attraverso di esso vengono soddisfatti (Lanternari, 1994).

Le terapie alternative si sviluppano in maniera maggiore nelle aree in cui i risultati forniti dalla medicina ufficiale si rivelano poco soddisfacenti.

Considerato che in Occidente la psichiatria rappresenta ancora una di queste aree, e continuerà ad esserlo anche nel prossimo futuro, la sopravvivenza della medicina tradizionale, soprattutto per il trattamento dei disturbi di ordine psicologico, è praticamente assicurata (Leff, 1988).

Ciò che fino ad oggi psichiatri e psicologi non hanno sufficientemente preso in considerazione, è il fatto che le credenze nella stregoneria, e nei fenomeni ad essa correlati, siano oggi presenti in un numero più elevato di persone rispetto ai tempi dell'Inquisizione, tenuto conto dell'espansione demografica (Murphy, 1995).

Allora, come afferma Ancora (1994), non è affatto anacronistico né paradossale, oggi, occuparsi sempre di più di quei fenomeni della psiche umana che hanno a che fare con il mondo religioso, con entità sentite dai pazienti come superiori, e che spesso autoalimentano disturbi e sofferenze all'interno di quella "crisi della presenza" oggi più che mai attuale.

PARTE PRIMA

IL DIAVOLO

"[...] Per gradi si svelò ai nostri occhi l'Abisso infinito, rosseggiante come il fumo d'una città incendiata; sotto di noi, a una distanza immensa, c'era il sole, nero e tuttavia splendente; intorno ad esso solchi di fuoco dove s'aggiravano enormi ragni, rampando dietro le loro prede, che volavano, o meglio nuotavano, nell'infinita profondità, sotto le più terrificanti forme di animali scaturiti dalla corruzione; l'aria ne era piena, sembrava anzi composta di essi. Sono i Diavoli, e vengono chiamati Potenze dell'aria. Chiesi allora al mio compagno quale era la mia sorte eterna. Rispose: 'tra i ragni neri e i bianchi [...]"
(Blake W., 1790, p. 125).

CAPITOLO PRIMO

IL DIAVOLO

> "[…] In ogni cultura la gente è indotta a credere a cose prive di certezza (come l'esistenza di un dio, ad esempio), ma a cui aderisce con incrollabile fede"
> (Leff J., 1988, p. 9)

A. M. Di Nola (1987) afferma che la parola *Diavolo* appare per la prima volta nel Nuovo Testamento, ma a quest'epoca il suo significato possiede già tutte le caratteristiche che ancora oggi gli vengono attribuite. È necessario, quindi, datare la nascita della concezione del Diavolo in un'epoca antecedente a quella neotestamentaria.

L'Autore sostiene che Satana è una figura polimorfa, frutto dell'influenza reciproca di diverse culture e popoli.

In questa tesi utilizzerò il termine *Diavolo,* con l'iniziale maiuscola, intendendo con esso, da una parte, come è insegnato dalla religione cattolica, l'incarnazione e la personificazione del male, il nemico principale dell'uomo e di Dio, il capo delle legioni infernali. Come affermano Ramelli E., Stella S. e Destro E. (1988), questo Diavolo, che acquista particolare importanza nel Medioevo, è un concetto unico, appartenente alla tradizione giudaico-cristiana, radicalmente differente dai diavoli che lo hanno preceduto in altre culture: è il male assoluto opposto al bene che è Dio, è l'unica possibile spiegazione del male che affligge il mondo.

D'altra parte, scrive Devoti D. (1988), affrontare il demoniaco implica il confronto con la propria infanzia, con i suoi fantasmi, i suoi traumi, le sue fissazioni ed i suoi desideri inconsci. Infanzia personale dunque, ma anche

ancestrale e, come tale, popolata da rappresentazioni ed affetti che possono organizzarsi in forma ed immagine di demoni, streghe ed incubi.

Diavolo, quindi, inteso come prodotto della psiche umana, maschera dietro la quale si nasconde l'Altro, il non riconosciuto, ciò che è negato, e per questo portatore di laceranti angosce e di conflitti irrisolti (Romano A., 1988).

Sarà soprattutto muovendo da questo vertice, cioè dalla prospettiva psicologica, che affronterò il Diavolo, cercando di evitare, per quanto possibile, di addentrarmi in una riflessione teologico-biblica.

Da questo punto di vista, è chiaramente impresa impossibile, oltre che limitante, escludere a priori essenziali riferimenti al più ampio contesto religioso entro il quale la figura del Diavolo ha preso forma ed è tuttora inserita.

La scelta di utilizzare la parola Diavolo con la lettera maiuscola è sostenuta da autori quali H. Institor, esorcista della Germania, e J. Sprenger, inquisitore nelle diocesi di Magonza e Salisburgo sotto Sisto IV, che nel loro *Malleus Maleficarum (1486 – 1487),* "Bibbia" dell'Inquisizione fino al XVIII secolo, utilizzano sia la maiuscola che la minuscola. Non ci è dato sapere quale significato abbia il diverso uso del termine, neppure sappiamo se questo sia imputabile o meno ad un errore di stampa (Le medesime considerazioni valgono anche per i successivi autori: vedi ad esempio Sigmund Freud).

Anche A. M. Di Nola in *Il Diavolo (1987),* così come E. Jones (1912), in *Psicoanalisi dell'incubo,* e M. Eliade (1962), in *Mefistofele e l'androgine*, usano sempre la lettera maiuscola.

Al contrario Guaccio F. M., esorcista gesuita, nel suo *Compendium Maleficarum (1608),* usa *diavolo,* così come S. Freud in *Una nevrosi demoniaca nel secolo decimosettimo (1922)*, anche se, in una nota del saggio (Freud S., 1922, p. 541), utilizza la lettera maiuscola.

C. G. Jung (1932, 1940, 1948, 1951, 1952, 1953) scrive sempre *diavolo*, ma utilizza anche *Satana, Lucifero*, e *Maligno*.

Il linguaggio dei teologi distingue tra Diavolo e demonio. Il primo è inteso come invisibile potenza personale che dirige le forze del male in contrasto con

i disegni di Dio e a danno dell'uomo. Con demonio, invece, si intende uno dei tanti spiriti maligni che infestano il mondo.
Il Diavolo è dunque unico, mentre i demoni sono una moltitudine.
In pratica, però, i termini sono usati in maniera intercambiabile. Anche in Psichiatria i termini diabolico e demoniaco sono intercambiabili (Declich M., 1962).
Userò le parole Satana, Lucifero, Maligno, Belzebù, come sinonimi di Diavolo, secondo quanto riportato dal *Dizionario dei sinonimi e dei contrari (1988)* di M. Giocondi.
Sulla base della consultazione della *Bibbia di Gerusalemme (1974)* e della *Grande Enciclopedia (1972)* dell'istituto geografico De Agostini è possibile affermare che, la coincidenza di tali nomi, è confermata dai seguenti fatti: nel Nuovo Testamento Satana è il Maligno, e si confonde con la figura del Diavolo. Nella scena della tentazione di Gesù nel deserto il Vangelo di Luca identifica il tentatore con il Diavolo, mentre Matteo e Marco lo indicano come Satana.
L'appellativo di Lucifero fu applicato a Satana nella *Bibbia dei Settanta,* traduzione in greco della Bibbia eseguita da settanta traduttori che avrebbero fatto ognuno la propria versione all'insaputa degli altri e che alla fine avrebbero prodotto un testo uguale in tutto, e nella *Volgata,* revisione di una preesistente edizione latina della Bibbia eseguita da San Gerolamo che ebbe carattere ufficiale per tutta la Chiesa nell'edizione sisto-clementina.
Belzebù è il nome con il quale nei Vangeli viene indicato il Diavolo.
Collin de Plancy J. A. S. (1863) propone la seguente definizione di Diavolo:

> "C'est le nom général que nous donnons a toute espèce de démons. Il vient d'un mot grec qui désigne Satan, *précipité* du ciel. Mais on dit *le diable* lorsqu'on parle d'un esprit malin, sans le distinguer particuliérement. On dit *le diable* pour nommer spécialement l'ennemi des hommes. […] Tête surmmontée de deux cornes, et flenquée d'oreilles de bouc, corps velu, à jambes de cheval, à pieds fourchus […] Nous nous représentons souvent le diable comme un monstre noir: les nègres lui attribuent la couleur blanche. […] Il n'est pas sans exemple que le diable se laisse tromper par les plus simples artifices […] Cet esprit de malice noire, que nous citons souvent pour avoir

l'air de nous en jouer, est le plus perfide, le plus cruel et le plus implacable de nos ennemis […]" (Collin de Plancy J. A. S., 1863, p. 210 – 214).

La mia traduzione del precedente brano è la seguente:
"È il nome generale che noi diamo a tutte le specie di demoni. Proviene da una parola greca che indica Satana, *precipitato* dal cielo. Ma si dice *il diavolo* quando si parla di uno spirito maligno, senza distinguere particolarmente. Diciamo il diavolo per nominare specialmente il nemico dell'uomo. Testa sormontata da due corna, fiancheggiate da orecchie di capro, corpo peloso, gambe di cavallo, piedi biforcuti […] Noialtri rappresentiamo sovente il diavolo come un mostro nero: i negri gli attribuiscono il colore bianco. […] Non è senza esempi che il diavolo si lasci ingannare dai più semplici artifici […] Questo spirito di malignità nera, che noi citiamo sovente per avere l'aria di scherzarci, è il più perfido, il più crudele e il più implacabile dei nostri nemici".
Vorrei far notare che la traduzione in italiano della parola francese *bouc* è sia *capro* sia *becco*, entrambe spoglie sotto le quali si può presentare Satana.
Verrò ora all'esame dell'etimologia delle parole Diavolo, Satana e Belzebù. Per raggiungere questo obiettivo mi sono basato sul *Dizionario della lingua italiana (1995)* di Zingarelli N. e sulla *Grande Enciclopedia (1972)* edita dalla De Agostini.
Diavolo deriva dal latino *dĭăbŏlus,* che significa spirito maligno, mentitore e calunniatore; dal greco *diábolus,* che letteralmente significa il calunniatore, mentre il verbo *diăbállein* significa gettare (*bállein*) attraverso (*diă*).
Satana deriva dal latino *sătăn*, dal greco *satân*, dall'ebraico *śāţān* che letteralmente significa nemico, avversario, colui che contrasta. Nel *Libro di Giobbe*, contenuto nel Vecchio Testamento, è ancora usata la forma con l'articolo, *ha-satan,* che significa "il nemico", "l'oppositore ".
Originariamente, Satana è presente alla corte di Dio, è l'avversario degli uomini, ma non di Dio.
Belzebù deriva dal latino *Beelzebŭb*, che indica il principe degli spiriti maligni, e dal greco *Beelzeboúb*. La parola ebraica *Ba' al zevuv* è di origine incerta, ma viene per lo più tradotta come "dio delle mosche" o "dio mosca"; è anche

considerato il dio della città di *Zebub.* La radice semitica *zvl* è collegata alle parole "letame" e "immondo".

1.1. I nomi del Diavolo

Secondo Institor H. e Sprenger J. (1486 – 1487) e Guaccio F. M. (1608) molti sono i nomi del Diavolo. Oltre ai più conosciuti Satana, Belzebù, Lucifero e Maligno, ve ne sono molti altri.
Il *Compendium Maleficarum* di Guaccio F. M. *(1608),* riporta un'ampia lista di nomi del Diavolo:

> "I demoni sono dagli ebrei chiamati Malachim e Raaim, ossia angeli cattivi; Rashe o Galyoth, cioè principi della schiavitù; Satainim e Elilim, vale a dire vane e vuote immagini; Sedim o demoni traviatori dell'anima, spiriti maligni che incutono terrore. I Latini li chiamano Mani, Lari, Geni, Spettri, Lemuri. Oltre ad essi, al diavolo vengono anche dati i nomi di Ecate, protettrice dei trivi e dei quadrivi, tripla faccia, zampa destra di cavallo e sinistra di cane, mezza femmina. […] Il diavolo è pure detto Plutone, per aver portato la morte nel mondo. E così pure Caronte, che vuol dire 'iracondo'. È chiamato anche Cerbero, cioè cane terrestre (secondo la definizione di Zaroastro), e poi Alastore […]. Altri ancora vengono chiamati Satiri, con a capo Fauno […]. Psello lo denomina piè d'asino, altri talpa o pipistrello, in quanto odia la luce; i poeti, piè di capra. Fra questi spiriti delle tenebre, nemici della luce, c'è il capo dei demoni Succubi, noto agli ebrei col nome di Lilith: è un'apparizione notturna, dato che essi nuocciono all'uomo solo di notte. […]. È identificato anche con la Sfinge […]. Con le Sirene, che Teodoreto giudica esseri demoniaci, incitanti alla voluttà, e con le Erinni o Eumenedi, furie infernali per i poeti, dai Latini dette Pene. Così pure con le Ninfe […] Tutte quante, è certo, sono immagini diaboliche […]. Il diavolo è però anche identificato con le Lamie […]" (Guaccio F. M., 1608, p. 24 – 27).

Alcune precisazioni riportate da Tamburini L. (1992), curatore dell'opera di Guaccio F. M. (1608), possono essere utili ai fini del mio discorso.

Tamburini L. (1992) afferma che i Romani credevano che le anime, mutate in spiriti dopo la morte, continuassero a influenzare i viventi: talune come spiriti buoni (*Lares*), altre come spiriti cattivi (*Larvae, Lemures*). Non potendo determinare con esattezza a quale categoria appartenessero quelle dei propri parenti scomparse, le chiamarono *Manes*. Il *Genius* è lo spirito buono che si credeva venisse al mondo con ogni uomo e morisse con lui. Raffigurato come bambino nudo e alato divenne l'angelo custode dei cristiani. Questo angelo, tra le tante funzioni, ha anche quella di proteggere ogni uomo dal Diavolo.
L'Autore continua affermando che era credenza comune che Ecate arricchisse i propri adoratori e li favorisse nelle imprese. Questo comportamento coincide con ciò che il Diavolo, secondo Di Nola A. M. (1987), promette ai propri adoratori.
Secondo Tamburini L. (1992), Alastore era considerato uno dei cavalli di Plutone, anche se, nelle leggende elleniche, è il nome di un genio vendicatore.
Jung C. G. (1912) osserva che, nella mitologia persiana, il Diavolo è la cavalcatura di Dio.
H. Institor e J. Sprenger (1486 – 1487) affermano che è uso comune chiamare Diavolo qualsiasi essere immondo. Egli è chiamato anche *Belial* che s'interpreta come senza giogo o senza padrone, perché lotta con tutte le forze contro Dio, al quale dovrebbe essere sottomesso.
Gli Autori proseguono dicendo che il Diavolo è chiamato anche *Behemot*, cioè bestia, perché rende gli uomini bestiali.
Tuttavia, lo stesso Diavolo, principe della fornicazione, è chiamato *Asmodeo*. Allo stesso modo il Diavolo superbo è detto *Leviathan*, mentre quello legato alla ricchezza è detto *Mammona*.

1.2. Le origini della concezione del male nella religione Cattolica

Il Nuovo Testamento pone le basi delle credenze diaboliche che dal Medioevo si sono trasmesse fino ai giorni nostri. In questo testo, secondo Di Nola A. M.

(1987), si delinea un'immagine del Diavolo influenzata non solo dalla tradizione biblica precedente, ma anche dalla tradizione iranica, gnostica e manichea.

Secondo Di Nola A. M. (1987), alla tradizione del mondo iranico antico appartiene quella visione oppositoria–dualistica del cosmo e della storia, propria della demonologia cristiana.

Secondo la filosofia iranica antica due sono le creazioni, opposte fra loro come "creazione buona" e "creazione cattiva": Ahura Mazdah e Ahriman. Quest'ultimo è il signore del male, l'eterno nemico del signore del bene e di tutti gli uomini pii che, però, uniti nella lotta, lo sconfiggeranno.

Ahriman, gemello di Ahura, è deforme, nero e fetido, figlio del dubbio di suo padre, Zurvan, che aspettava la nascita di un solo figlio.

Ahriman dimora nel profondo delle tenebre assetato di sangue; le sue creazioni sono opposte a quelle del dio buono: egli ha creato le tenebre terrestri, il fuoco nero, gli animali velenosi, la libidine e la menzogna.

Al contrario Ahura dimora nella luce increata, ricoperto di onniscienza e bontà.

A. M. Di Nola (1987) continua affermando che, la concezione di Satana come signore del mondo e degli uomini, è di probabile derivazione gnostica.

I sistemi gnostici esprimono una sostanziale insofferenza per il mondo attuale, concepito come dominato dal male ed intrinsecamente malvagio. L'emanazione del male è attribuita al *Demiurgo,* essere demoniaco nemico della perfezione originaria, che agisce nell'ignoranza e che tenta di sostituirsi al Dio buono per inficiarne l'opera.

L'Autore ritiene tipica del Mandeismo, attivo in Mesopotamia tra il II ed il IV secolo d. C., l'idea della divisione e del conflitto fra due mondi o due terre: il Mondo dell'Alto e il Mondo del Basso. Il Mondo della Luce, è dotato di sostanzialità spirituale, paragonabile ad acqua bianca e brillante, inseparabile dalla Vita, identificabile con la Gloria e lo Splendore, ed è presente, in diverso grado, negli esseri celesti e nell'anima. Esso caratterizza l'Inviato–Salvatore. Opposte alla Luce sono le Tenebre, materia spessa e acqua nera, posta nel Luogo Inferiore e sede delle forze demoniache.

Ma è il Manicheismo, secondo l'Autore, ad influenzare maggiormente in senso dualistico la religione cattolica.
Il Manicheismo, fondato dal profeta iranico Mani, divide nettamente il mondo in senso dualista. Questa visione del mondo ammette la presenza di due Principi, coesistenti ed opposti: Dio (benefico) e Materia (malefica).
In questo senso, vorrei far notare che alcuni Autori da me esaminati (Institor H., Sprenger J., 1486 – 1487; Guaccio F. M., 1608; Jones E., 1912; Freud S., 1922; Di Nola A. M., 1987) dipingono l'immagine di un Diavolo intimamente legato alla materia, alla fisicità, al corpo ed ai bisogni che da esso scaturiscono.
Di Nola A. M. (1987) spiega che nel Manicheismo i Principi, eterni ed increati, possono essere anche chiamati Luce e Tenebre, Bene e Male, Verità e Menzogna.
Il Bene è essenzialmente composto dalla Luce, non ha limiti a nord, a est e a ovest. A sud si incontra con l'Oscurità, propria del Regno delle Tenebre e della Materia.
L'equilibrio tra i due Regni è posto in crisi nel momento in cui gli abitanti delle Tenebre ai confini con la Luce desiderano partecipare alla sua beatitudine. Da questo momento nasce la lotta tra Bene e Male.
L'Autore afferma che il concetto gnostico del demiurgo creatore del mondo è sviluppato dai Manichei fino a divenire un vero e proprio sistema. In questo senso, tutto ciò che appartiene al mondo come la natura, gli animali e i desideri, è creazione del Diavolo.

1.3. La nascita del Diavolo

Secondo Di Nola A. M. (1980, 1987), la tradizione cattolica essenzialmente considera il Diavolo un essere creato da Dio perfetto e saggio, caduto dal cielo a causa della gelosia e dell'invidia provata nei confronti del Padre, e per questo diventato malvagio. La caduta di Satana non è stata immediatamente

successiva alla sua creazione, perché in questo caso Dio sarebbe stato malvagio.
A. M. Di Nola (1980) definisce il Diavolo:

> " […] Immagine proiettata in raffigurazioni visibili e corpose della conflittualità fra uomo e realtà storica." (Di Nola A. M., 1980, p. 8).

Secondo l'Autore (1980), in determinate circostanze storiche e/o soggettive, l'uomo può avvertire di essere circondato da una negatività pregnante, la quale gli impedisce il completo sviluppo della sua esistenza. In questo disagio l'uomo può piegare gli eventi conflittuali alla ragione, oppure estraniarli, figurarli in rapporto alla negatività, personificarli in immagini proiettate (Diavolo) che possano fornire una ragione del male del mondo.
Quindi, due sono le soluzioni adottate dall'uomo dinanzi al male ed alla sofferenza: contenerli, attraverso un processo di razionalizzazione, oppure proiettarli all'esterno.
L'interpretazione psicoanalitica di scuola freudiana (Jones E., 1912; Rank O., 1914; Freud S., 1922) fondamentalmente considera il Diavolo un rappresentante del padre. I sentimenti negativi di collera e di odio che il bambino prova nei confronti del padre, sono proiettati su di una figura esterna, Satana, così come gli aspetti buoni e compassionevoli del padre vanno a formare l'immagine di Dio. Il Diavolo è il contenitore delle pulsioni rimosse e non accettate dalla coscienza. La sua genesi, al pari di quella di Dio, è rintracciabile nel complesso di Edipo.
Secondo la Psicologia analitica di C. G. Jung il Diavolo risiede nell'inconscio (1912), è il rappresentante delle parti cattive dell'uomo, psicologicamente corrisponde all'Ombra (1948, 1953). Satana è l'altro lato dell'archetipo del Sé, l'altro volto di Dio, il *principium individuatonis* (1951). Non è possibile eludere l'incontro con il Diavolo, così facendo l'esperienza risulterebbe mutilata perché unilaterale. È necessario accettare e affrontare il Diavolo, così come in analisi è necessario accettare e affrontare l'Ombra, se si vuole proseguire lungo il difficile cammino verso l'individuazione.

1.4. Gli attributi del Diavolo

Diversi sono i tratti distintivi del Diavolo individuati da Autori quali Guaccio F. M. (1608), Institor H. e Sprenger J. (1486 – 1487), Di Nola A. M. (1980; 1987), ma tutti hanno connotazione negativa: il Diavolo è deforme, malvagio, astuto, bugiardo, libidinoso, orgoglioso, invidioso, geloso, superbo, mostruoso. Torre E. e Ancona M. (1988), a proposito del Diavolo, scrivono:

> "Attiene al diabolico la multiformità, l'oscurità, l'insinuante sinuosità, contrapposta alla rassicurante chiarezza della lineare razionalità. Ad opera del diavolo il mondo si trasforma: non più vie maestre, ma labirintici dedali.
> Il mondo diabolico è il mondo dell'illusione, dell'impossibile, del non concreto, dell'immateriale. Aspetto questo ancor più paradossale se pensiamo che proprio dalle profondità della materia il diavolo trae la sua inesauribile energia. Così ecco il diavolo come l'incarnazione del male, il tentatore, il grande nemico da cui difendersi. Colui che seducendo l'uomo lo trascina nel peccato, lo allontana dalla vita. Il diavolo alla continua ricerca di anime da possedere.
> Ma anche il diavolo grande trasformatore, grazie alla cui opera è consentito all'uomo fare una più profonda esperienza di sé, e del divino".

La *Grande Enciclopedia (1972)* della De Agostini afferma che, nella lingua italiana, la parola "diavolo" è usata in paragoni e similitudini come secondo termine iperbolico, per sottolineare quelle particolari caratteristiche delle persone che sono anche attributi del Diavolo: così si dice *essere brutto, astuto, malvagio, come il Diavolo.*

L'espressione *saperne una più del Diavolo,* invece, indica una persona di grande e perfida astuzia. Diavolo si usa anche per indicare persone molto agitate: *avere un Diavolo per capello, fare il Diavolo a quattro. Buon Diavolo* e *povero Diavolo* sono espressioni che indicano una persona sprovveduta, ingenua, che spesso suscita nell'osservatore sentimenti di pietà e compassione. Il termine è utilizzato anche con connotazioni negative ed offensive: *mandare al Diavolo, che il Diavolo ti porti.*

Espressioni come *il Diavolo fa le pentole ma non i coperchi* e *la farina del Diavolo va tutta in crusca* sottolineano il carattere temporaneo e fallace delle malefatte del Diavolo, che vengono sempre scoperte o che non danno frutti.
Il Diavolo è anche colui che si intromette nelle faccende degli uomini: così si dice *il Diavolo ci ha messo lo zampino, la coda, le corna,* per indicare l'avvento di qualche contrarietà o imprevisto.
Dall'esame delle opere di alcuni Autori, tra cui Guaccio F. M. (1608), Di Nola A. M. (1987), emerge che il Diavolo compie sempre azioni negative e malvagie, tendenti a nuocere ed ingannare Dio ed i suoi fedeli servitori. È il padre della menzogna, il bugiardo, l'ingannatore per antonomasia: nulla di ciò che dice può essere considerato veritiero.
A questo proposito Guaccio F. M. (1608) scrive:

> "I patti col diavolo sono privi per lo più d'effetto, in quanto egli non mantiene mai ciò che promette, né si ritiene vincolato da alcun impegno. Non si peritò infatti di mentire a Cristo stesso, quando gli disse 'Ti darò tutto, se prostrato mi adorerai'. Al mago Cipriano promise che Giustina sarebbe stata sua, ma non tenne fede alla parola data: è infatti *somma follia attendersi la verità dal padre della menzogna;* si legga Origene" (Guaccio F. M., 1608, p. 62).

Le diverse interpretazioni della ribellione e della caduta dal Regno dei Cieli di Satana (*La Bibbia di Gerusalemme, 1974;* Pagels E., 1995), mettono in luce alcune caratteristiche peculiari di questo personaggio: il Diavolo è un essere orgoglioso e superbo, ha osato paragonarsi a Dio e vorrebbe occuparne il posto; è invidioso e geloso del Padre.
Secondo Pagels E. (1995), storica esperta delle origini del cristianesimo, una delle interpretazioni più comuni, e basata sulle parole del profeta Isaia, considera la caduta di Satana dal cielo conseguenza dell'orgoglio e della presunzione che lo portarono a desiderare l'ascesa in cielo fino alle "stelle di Dio", per sostituirsi al Padre.
Il Profeta Isaia (14,20) né *La morte del re di Babilonia* scrive:

> "[…] Come mai sei caduto dal cielo, \ Lucifero, figlio dell'aurora? \ Come mai sei stato steso a terra, \ signore dei popoli? \ Eppure tu pensavi: \ Salirò in cielo, \ sulle stelle di Dio \ innalzerò il trono, \ dimorerò sul monte dell'assemblea, \ nelle parti più remote del settentrione. \ Salirò sulle regioni superiori delle nubi, \ mi farò uguale all'Altissimo. \ E invece sei stato precipitato negli inferi, \ nelle profondità dell'abisso! […]" (Isaia, 14, 20).

Nel *Libro di Ezechiele* troviamo un Lucifero creato perfetto, pieno di sapienza e di bellezza, cacciato dai cieli perché corrotto nella saggezza, ed inorgoglito nella bellezza.

> "Tu eri un modello di perfezione \ pieno di sapienza, \ perfetto in bellezza; […] \ Perfetto tu eri nella tua condotta, \ da quando sei stato creato, \ finché fu trovata in te l'iniquità. \ Crescendo i tuoi commerci \ ti sei riempito di violenza e di peccati; \ io ti ho scacciato dal monte di Dio \ e ti ho fatto perire, cherubino protettore, \ in mezzo alle pietre di fuoco. \ Il tuo cuore si era inorgoglito per la tua bellezza, \ la tua saggezza si era corrotta \ a causa del tuo splendore: \ ti ho gettato a terra \ e ti ho posto davanti ai re che ti vedano […]" (Ezechiele, 28, 14).

Pagels E. (1995) riporta altre interpretazioni basate su storie apocrife e pseudoepigrafiche, che individuano nella concupiscenza la causa della caduta degli angeli.

L'Autrice cita un brano tratto dalla *Genesi*, nel quale si narra che quando gli uomini cominciarono a moltiplicarsi sulla terra, i figli di Dio videro che le figlie degli uomini erano belle, così alcuni angeli, violando i limiti che Dio aveva posto tra cielo e terra, si unirono alle donne umane e generarono figli metà uomini e metà angeli: i giganti.

Secondo Pagels E. (1995), una versione apocrifa della vita di Adamo ed Eva racconta che Dio, dopo aver creato Adamo, chiamò i suoi figli ad ammirare la sua opera. Dio ordinò agli angeli di prostrarsi dinanzi al loro fratello umano: l'Arcangelo Michele obbedì, mentre Satana si rifiutò di adorare un essere che riteneva inferiore. Ancora una volta sono la superbia e la presunzione a far cadere Satana.

Ci sono molte altre interpretazioni della caduta degli angeli dal Regno dei Cieli, per la maggioranza orientante a sottolineare il carattere libidinoso, superbo o orgoglioso di quest'ultima.
Tra le altre, desidero ricordarne ancora una, riportata da Pagels E. (1995).
Nel *Libro di Enoch*, contenuto nel *Libro dei Vigilanti*, si racconta che gli angeli vigilanti, posti da Dio a sorvegliare l'universo, e guidati da *Semeyaza* (nome con il quale gli esseni, setta alla quale si pensa appartenesse Gesù, chiamavano le forze del male), siano caduti dal cielo dopo essersi uniti alle donne umane. Da tale unione nacque la razza dei giganti.

1.4.1. Aspetti buffoneschi del Diavolo

Secondo Zanone Poma E. (1988), il Diavolo non ha soltanto aspetti negativi, ma anche un aspetto buffonesco: da un lato è oggetto di scherno e di inganni e viene spesso ridicolizzato. Quest'ultimo aspetto è probabilmente un modo per esorcizzare la paura ed il sentimento perturbante che il Diavolo suscita.
Dall'altro lato:

> "[…] Egli stesso tende inganni ed è quindi soggetto attivo di scherzi e tranelli tesi ai santi, a uomini e donne pie, e persino a Gesù Cristo. Ma c'è un terzo aspetto ed è quello che si manifesta quando il diavolo appare come Folletto […]" (Zanone Poma E., 1988, p. 239).

In quest'ultima forma egli compie atti disturbanti e fastidiosi, che però mantengono tratti giocosi: nasconde gli oggetti, infesta le case, sussurra parole incomprensibili.

1.5. Le rappresentazioni del Diavolo

Dall'analisi dei testi di Autori quali Institor H. e Sprenger J. (1486 – 1487), Guaccio F. M. (1608), Di Nola A. M. (1980, 1987), e di opere di pittori quali Signorelli L., Raffaello, Füssli J. H., risulta che il Diavolo è un essere trasformista, capace di assumere le sembianze più svariate secondo le situazioni e i contesti socio-storico-culturali.

Di Nola A. M. (1987) ricorda che Satana può apparire come un uomo o una bellissima donna, oppure come un animale, o ancora con caratteri sia animali che umani.

Secondo Marra E. (1988), alcuni tratti fisici del Diavolo sono conosciuti dalla maggioranza delle persone e compongono quella che è l'immagine più diffusa del Diavolo, altri fanno parte dell'immaginario soggettivo di ogni persona.

Come sostiene Di Nola A. M. (1987), una trattazione approfondita delle sembianze assunte dal Diavolo richiede di distinguere tra visione teologica e visione popolare. In questa tesi mi occuperò, seppur brevemente, soprattutto di quest'ultimo aspetto.

Sulla base degli studi eseguiti da Marra E. (1988), credo sia possibile dire che, dall'immaginario collettivo, il Diavolo viene rappresentato come un essere dotato di corna, lunga coda e piedi caprini. Generalmente questa immagine è associata al fuoco ed alle fiamme dell'inferno.

La rappresentazione di Satana non è sempre stata unica. Tempi e luoghi differenti hanno dato vita ad altrettante differenti raffigurazioni.

La Bibbia non riporta alcuna descrizione fisica precisa di Satana. Tuttavia né *La caduta del re di Tiro,* nel *Libro di Ezechiele*, Lucifero è "modello di perfezione", "perfetto in bellezza", associato a

> "[…] Rubini, topazi, diamanti, crisòliti, ònici e diaspri, zaffiri, carbonchi e smeraldi; / ed oro era il lavoro dei tuoi castoni e delle tue legature […]" (Ezechiele, 28, 13 – 28,14).

Inoltre, sempre nella *Bibbia,* Lucifero è la più bella creatura, paragonato dal Profeta Isaia all'aurora.

Il Medioevo attribuisce al Diavolo tutte quelle caratteristiche mostruose che sono entrate a far parte dell'immaginario popolare. Così, a partire dall'undicesimo secolo circa, al demonio vengono attribuiti tratti caprini, che probabilmente derivano, secondo Di Nola A. M. (1987), dall'influenza di figure mitiche quali i Satiri romani ed il dio greco Pan.

I demoni sono rappresentati, secondo le occasioni, con orecchie a punta, folta barba nera, corna e zoccoli caprini, zampe e, a volte, becco d'uccello, corpo villoso e ali di drago o di pipistrello.

Tuttavia, una parte di iconografia molto diffusa caratterizza il Diavolo come un essere umanizzato, che conserva pochi tratti mostruosi (Tav. I). Esempi di questo tipo di raffigurazioni li possiamo trovare né *I Dannati* di Signorelli L., opera molto amata da Freud S., conservata nel Duomo di Orvieto (Tav. II); né *L'angelo custode tiene incatenato il demonio* di Giovanni Lanfranco; nelle rappresentazioni per la *Divina Commedia* di Dante eseguite da Dorè G.

Nelle rappresentazioni iconografiche medievali il Diavolo ha spesso anche attributi femminili, quasi esclusivamente mammelle.

In molte raffigurazioni appare con due facce, di cui la seconda, dotata di occhi, naso, bocca e barba, posta al posto dei genitali (Tav. III).

Alcune volte Satana viene rappresentato nel suo aspetto più mostruoso: il corpo coperto di squame, arti dotati di artigli, lingua biforcuta, corna, coda e ali di pipistrello. Altre come vero e proprio caprone. Ad esempio, le immagini riportate dal *Malleus Maleficarum (1486 – 1487)* e dal *Compendium Maleficarum (1608)* sottolineano il carattere animale e mostruoso del Diavolo, dando poco spazio ai suoi caratteri antropomorfi (IV). Ricordo, inoltre, le incisioni di Dürer A., come ad esempio *San Michele combatte contro Satana (1498)* (Tav. V)*; Knight, Death and Devil (1513)*.

Raffaello, in *San Giorgio combatte il Drago (1505)* (Tav. VI), raffigura Satana come un piccolo drago scuro.

Secondo Sciolla G. C. (1988), il pittore svizzero Füssli J. H., affronta il tema del demoniaco secondo due aspetti. Il primo è costituito dalla rappresentazione

di Satana ispirata al *Paradiso Perduto* di J. Milton ed alla *Divina Commedia* di Dante. Il secondo aspetto è legato alla rappresentazione del dèmone che alberga nell'inconscio dell'uomo, che lo perseguita e che appare in forma di incubo.

Sciolla G. C. (1988) afferma che Satana è, per Füssli J. H., simbolo della libertà umana. È il desiderio oscuro che scavalca la morale corrente, è il fascino della trasgressione delle regole comuni.

A questo proposito, secondo Di Nola A. M. (1980), il Diavolo è spesso legato a ricchezze e tesori nascosti. Nelle culture plebee italiane queste sono considerate un male, ma un male desiderato e tentatore, che rappresenta un bene per questa vita, ma un male per l'altro mondo.

Successivamente, continua Sciolla G. C. (1988), J. H. Füssli rappresenta il demoniaco che turba i nostri cuori e che, dalle profondità della psiche, si manifesta in forma mostruosa e persecutoria negli incubi. Nella serie degli *Incubi (1781 – 1782)* il demonio appare come dèmone incubo, o folletto, con orecchie a punta e corpo ricoperto di peli, accovacciato al fianco di giovani donne turbate e sfinite dall'insistenza con la quale egli cerca di indurle all'amplesso (Tav. VII, VIII).

Goya y Lucientes F., nei *Capricci e Disastri della guerra (1799),* rappresenta le immagini di demoni alati *(Allà và eso, 1799)*, mostri tremendi *(Miren que grabes, 1799; Le Repulen?, 1799; Soplones, 1799)*, creature dell'oscurità e della notte. Come afferma Sciolla G. C. (1988) questi mostri sono tutti prodotti della ragione umana *(El Sueño de la razòn produce monstruos, 1799).*

Sciolla G. C. (1988) afferma che Blake W., amico di J. H. Füssli, considera Satana simbolo della razionalità, che pretende di essere autosufficiente e divina. Il Serpente non è tutto il male possibile, ma solo quella parte che la volontà di Dio permise prima dell'inizio del processo di rigenerazione dell'uomo.

Le opere di Blake W., come quelle di Füssli J. H., si ispirano al *Paradiso Perduto* ed alla *Divina Commedia*, oltre che al *Libro di Giobbe.* Tra le tante ricordiamo: *Satana nella sua gloria originale (1805)*; *Gli angeli del bene e del*

male (1795 – 1805); Cerbero (1824 – 1827); Lucifero (1824 – 1827); I Diavoli tormentano Ciampolo (1826 – 1827).

Blake W., in alcune opere, rappresenta un Diavolo alato di forma umana.

Nell'opera *Satana nella sua gloria originale (1805)* (Tav. IX), Satana è circondato di oro e di gioielli e risplende di una forte luce che gli dona un aspetto simile a quello di un angelo.

J. A. Fitzgerald, in *The Nightmare (1857 – 1858)* e in *The Stuff that Dreams are made off (1858),* rappresenta il sogno come uno stato popolato da demoni e da folletti dispettosi.

In ogni caso, come scrive Di Nola A. M. (1987), l'immaginario diabolico è legato sia a referenti estremamente concreti (le corna, i piedi caprini, ecc.) sia all'alone di sensazioni e di emozioni che invariabilmente circonda questa figura, nonché a parte delle interpretazioni teologiche dotte del Diavolo.

A questo proposito Di Nola A. M. (1987) scrive:

> "Il demonio delle plebi si configura in una sua propria carnalità e corposità, poiché viene a rappresentare una proiezione dei mali concreti subiti dalle classi subalterne, dalla tempesta alla carestia, alla fame, ai fallimenti economici, alla morte. Il demonio contadino è una figurazione materiale e materialisticamente interpretabile. La quale qualità fondamentale – quella della concretezza e di una decisa decodificabilità di classe – non esclude che la figura si carichi e pesantemente di una serie di segnali dotti" (Di Nola, 1987, p. 316 – 317).

1.6. Le forme del Diavolo

Secondo Guaccio F. M. (1608), molteplici sono le forme che il Diavolo può assumere. Il suo aspetto cambia secondo le azioni che deve compiere, ma, sottolinea l'Autore, qualunque corpo rivesta, Satana non potrà mai dare vita ad esso e non potrà mai compiere atti che sono normali per qualsiasi creatura vivente, come mangiare, bere, ecc.; in ogni caso, ogni forma che assume deve essere permessa da Dio.

La forma preferita da Satana è quella umana, bella o perfino bellissima, nella quale stringe patti con gli uomini. Ma, anche con queste sembianze, c'è sempre qualche elemento che permette di intravedere la sua malizia, e solitamente è sempre presente qualche deformità fisica.

Il Diavolo zoppo o deforme può essere messo in relazione con altre divinità portatrici della medesima invalidità. A questo proposito vorrei citare tre diverse interpretazioni di questa caratteristica.

Giani Gallino T. (1986) fa notare come, in varie religioni, dèi che hanno particolari prerogative, quali la conoscenza della magia e dei "segreti", sono quasi sempre zoppi, ciechi, storpi. L'Autrice mette in relazione questi attributi fisici con il prezzo della conoscenza. La menomazione fisica è il tributo che si deve pagare in cambio della conoscenza e del potere, un richiamo al castigo che minaccia ogni eccesso, ma anche ogni successo. Il dazio deve rimanere ben visibile sulla persona, come un ammonimento per i comuni mortali.

Una seconda interpretazione è avanzata da Zanone Poma E. (1988), il quale afferma che Efesto, dio greco figlio di Zeus ed Era, fabbro dell'Olimpo, custode dei segreti del fuoco e della metallurgia, era zoppo e ridicolo. Egli predicava l'introduzione civilizzatrice della metallurgia tra gli esseri umani. Un mito vuole che Efesto sia stato scagliato giù dall'Olimpo dal padre Zeus.

L'Autore spiega che Efesto rappresenta la prima divinità dei fonditori, popolo nomade, custode di pratiche sciamaniche e magiche.

Secondo Zanone Poma E. (1988) questa figura ha molte caratteristiche in comune con il *trickster*, entità mitica primordiale, dal carattere demiurgico che nelle culture indigene extraeuropee assume carattere teriomorfo. Nell'aspetto animale è spesso protagonista di fatti che lo caratterizzano come "briccone divino".

L'Autore continua affermando che i tratti caratteristici del *trickster* sono: capacità di subire rapide trasformazioni, trasgredire sessualmente, lasciarsi andare in eccessi alimentari, compiere azioni insensate, apportare innovazioni culturali nella società, avere legami con le anime dei morti.

Zanone Poma E. (1988) continua dicendo che il Diavolo, come Efesto e come il *trickster*, è spesso raffigurato zoppo, ma ciò non è sinonimo di infermità, bensì indica la capacità di muoversi vorticosamente girando su di un solo arto.

Terza ed ultima ipotesi è quella avanzata da Jones E. (1912), il quale sostiene che anche il fabbro germanico Wotan, il greco Efesto, il persiano Aeshma (corrispondente al biblico Asmodeo), zoppicano. Lo zoppicare è per l'Autore simbolo di castrazione.

Secondo lo psicoanalista tale simbolo, da una parte, contiene desideri di castrazione nei confronti del padre (Dio), e, dall'altra, indica le paure di castrazione del figlio.

Secondo Guaccio F. M. (1608), il Diavolo assume inequivocabilmente la forma di animali puzzolenti e sporchi, quali il becco (usato dagli ebrei nei sacrifici) ed il caprone, per farsi adorare. Per portare via qualcuno assume le sembianze di cavallo.

In questo senso, era credenza comune che le streghe andassero ai Sabba a cavallo del demonio (Institor E., Sprenger J., 1486 – 1487; Guaccio F. M., 1608) (Tav. X).

Jung C. G. (1912) considera il cavallo simbolo delle parti animali dell'uomo. Egli afferma che il Diavolo, al pari dell'incubo, cavalca gli uomini nel sonno e, quando si trova in difficoltà, mostra il piede biforcuto.

Inoltre, continua l'Autore, al cavallo sono attribuite qualità che lo avvicinano all'inconscio: i cavalli sono chiaroveggenti, fanno da guida al viaggiatore sperduto, hanno facoltà divinatorie.

Guaccio F. M. (1608) afferma che Satana si presenta in forma di lupo per aggredire l'uomo, mentre se lo vuole turbare si presenta come gallo.

Può presentarsi come corvo, avvoltoio e volpe, colombo e agnello.

Sulla base dei testi consultati (Institor H., Sprenger J., 1486 – 1487; Guaccio F. M., 1608, Di Nola A. M., 1987) credo sia possibile affermare che le forme animali che maggiormente sono attribuite al Diavolo, oltre a quella di capro, siano quelle di serpente e di drago.

Il serpente svolge un ruolo fondamentale nella cacciata di Adamo ed Eva dall'Eden. Esso è stato creato da Dio e solo successivamente, nelle dottrine giudaiche e cristiane, viene identificato con Satana e con il Diavolo.
Jung C. G. (1912) considera il serpente il miglior rappresentante dell'inconscio, mentre ritiene il drago simbolo dell'azione negativa e avversa dell'inconscio:

> "[…] Non un dare alla luce, ma un inghiottire, non un beneficio costruttivo, ma un trattenere avido e distruttore" (Jung C. G., 1912, p. 365).

Gli Autori del *Malleus Maleficarum (1486 – 1487),* attribuiscono al Diavolo un corpo etereo, ma allo stesso tempo terrestre, quando deve congiungersi con le streghe.
Secondo Jones E. (1912), dal dio germanico Thor il Diavolo ha acquisito la barba rossa, l'usanza di costruire ponti e il cattivo odore; quest'ultima caratteristica è associata alla puzza di zolfo che si sente dopo lo scoppio di un tuono. Come Zeus e Odino, Satana comanda il tempo, è padrone della grandine e delle tempeste. In particolare, al pari di Odino, il Diavolo ha il piede equino e si sposta di notte.

1.7. Il demoniaco nei sogni

Guaccio F. M. (1608) afferma che alcuni sogni possono essere ispirati da Satana, ed elenca anche alcuni criteri utili per differenziare i sogni diabolici da quelli divini. Se lo spirito che appare in sogno infonde paura e turba il cuore dell'uomo, è sessualmente ambiguo e non è prudente e devoto, è probabile che sia uno spirito maligno. Anche il rivelare eventi futuri in sogno è opera del Diavolo.
È certamente opera del Maligno un sogno che istiga contro la chiesa cattolica, che dice il falso e che loda ed esalta il sognatore.
Gli Autori del *Malleus Maleficarum (1486 – 1487)* affermano:

> "[…] I sogni vengono procurati dal Diavolo. Atterrisci attraverso i sogni che appaiono a colui che dorme o attraverso visioni durante la veglia che capitano a colui che è privato dell'uso dei sensi esterni. Di solito infatti i fantasmi, rafforzati da pensieri diurni, costituiscono il terrore di coloro che dormono. E tali cose sono confermate in lui dalla malattia del corpo" (Institor H., Sprenger J., 1486 – 1487, p. 236).

A questo punto vorrei provare ad avanzare una riflessione.

Come si è visto, H. Institor e J. Sprenger (1486 – 1487), attribuiscono grande importanza ai sogni, specialmente ai sogni procurati dal Diavolo.

Questi sogni, secondo i due esorcisti, sono composti da "fantasmi", rafforzati dai pensieri e dalle vicende diurne.

Freud S. (1899) considera il sogno l'appagamento allucinatorio di un desiderio.

Può essere plausibile considerare i "fantasmi" di Sprenger J. e Institor H., come desideri inconsci non realizzati, o realizzabili, durante la veglia, desideri tanto più angoscianti e persecutori in quanto contrari alla morale vigente.

Institor H. e Sprenger J. (1486 – 1487) proseguono affermando che il turbamento provocato dai "sogni diabolici" in una persona, si manifesta con la malattia del corpo.

Ritengo possibile dire, con linguaggio psicologico, che in questo caso si assiste ad una somatizzazione del conflitto psichico.

S. Freud (1899), né *L'interpretazione dei sogni,* considera demoniaco il desiderio inconscio che nei sogni è espresso.

Inoltre, il padre della Psicoanalisi (1908), ritiene il Diavolo una figura di sogno, considerata la sua capacità trasformativa.

Anche Jones E. (1912) collega il Diavolo al sogno, in particolare all'incubo.

Satana è trasformista come una figura di sogno e, come accade nei sogni d'angoscia, il coito con lui è doloroso.

Inoltre, Jones E. (1912) nota che un altro tipico processo mentale del sogno è la reversione, per cui tutte le cose sono fatte alla rovescia. Secondo l'Autore ritroviamo questa caratteristica anche nei Sabba. I partecipanti di questi rituali danzano in circolo, ma al contrario, cioè in direzione opposta a quella del sole,

con le facce girate verso l'esterno del circolo. Gli adepti si fanno il segno della croce al contrario; celebrano la Messa con pane e candele nere. Spesso il Diavolo, o la persona scelta per interpretare il suo ruolo, ha due facce, di cui la seconda è posta sui glutei; sovente il pene è posto dietro, e così via.

1.8. Il Diavolo e la sessualità

> "Il demone della sessualità si accosta alla nostra anima come una serpe. È per metà anima umana e significa desiderio di pensiero" (Jung C. G., 1916, p. 461).

Il carattere libidinoso del Diavolo è sottolineato da alcuni Autori di scuola freudiana, tra cui E. Jones (1912), nonché dallo stesso S. Freud (1922), e anche dagli Autori legati alla Chiesa, tra cui Institor H., Sprenger J., 1486 – 1487, e Guaccio F. M., 1608.
Freud S. (1922) considera il Diavolo la figura maschile per eccellenza:

> "[…] A quanto ne so non accade mai che il Diavolo, il quale è una grande individualità, il signore dell'inferno e l'avversario di Dio, sia raffigurato altrimenti che come un maschio, anzi come un supermaschio provvisto di corna, di coda e di un grande pene-serpente" (Freud S., 1922, p. 544)

Jung C. G. (1912) attribuisce al Diavolo prevalentemente una natura di tipo sessuale. Il simbolo del cavallo appare in contesti nei quali l'interpretazione sessuale è l'unica possibile.
Nella tradizione germanica il Diavolo, dio della folgore, lancia il "piede di cavallo" (fulmine) sui tetti. Il fulmine ha significato fallico. Il piede di cavallo è dispensatore del liquido fecondatore.
Anche Jones E. (1912) si sofferma sull'aspetto sessuale del Diavolo.

Egli considera Satana il rappresentante degli aspetti colpevoli dell'incesto, immagine che si adatta molto bene al Medioevo, in cui sembra che questa pratica fosse molto diffusa.

L'Autore afferma che il serpente è un simbolo fallico. Con il suo comportamento misterioso ed insinuante rappresenta l'attività del padre invidiata dal figlio, e da cui egli è escluso. I primi padri della Chiesa ebraica e cristiana, infatti, consideravano il serpente dell'Eden simbolo di lussuria perversa.

Secondo Jones E. (1912) il Diavolo è fortemente sessualizzato. Egli non solo possiede una coda a forma di serpente, ma spesso è rappresentato anche con testa, braccia e pene serpentini.

Lo psicoanalista afferma che il fallo del Diavolo è sinuoso e puntuto, a volte metà di ferro e metà di carne, altre volte di corno; a volte è ricoperto di scaglie e irto di punte; normalmente è biforcuto come la lingua di un serpente.

Il Diavolo pratica contemporaneamente il coito e la sodomia, e a volte un terzo fallo raggiunge la bocca del partner.

Di Nola A. M. (1987) afferma che il movente del patto con il Diavolo è spesso di natura libidinosa: un peccato di sesso o un desiderio sfrenato che spinge la donna ad unirsi con Satana dannandosi per sempre.

Secondo Huxley A. (1952), in tutti i grandi Sabba un uomo prende il posto del Diavolo. I fedeli rendono omaggio al dio a due facce baciandogli il deretano *(osculum infame)* (Tav. XI) che è coperto da una maschera. Vi è poi la copulazione del dio con alcune fedeli; a questo scopo il primo è provvisto di un fallo di corno o di metallo. In seguito alla copula la cerimonia prosegue con una merenda e con danze. Il tutto si conclude con un'orgia tra i partecipanti.

Institor H. e Sprenger J. (1486 – 1487) evidenziano un aspetto particolare della sessualità del Diavolo: egli non può avere figli in quanto non è fornito di sperma. Per questo egli può ingravidare una donna soltanto dopo essersi procurato lo sperma rubandolo ad un uomo.

Jones E. (1912) considera questo aspetto prova logica del Diavolo come rappresentante del figlio.

De Urtubey L. (1983) nota che S. Freud, così come E. Jones (1912) prima di lui, ha volutamente evitato di prendere in considerazione la possibile femminilità del Diavolo, nonostante l'evidenza dei fatti confermi il contrario (come ho già detto a volte il Diavolo appare con uno o due paia di mammelle).
Se è esatta l'ipotesi freudiana (1922) che considera il Diavolo un rappresentante del padre, l'ammissione di una sua possibile femminilità, secondo De Urtubey L. (1983), comporterebbe necessariamente l'analisi del rapporto omosessuale tra padre e figlio.

1.9. Il Diavolo e la donna

In questo capitolo affronterò il tema della donna in qualità di oggetto preferenziale delle tentazioni diaboliche.
Le donne sono considerate dalla dottrina ecclesiastica maggiormente predisposte all'invasamento. Sia nel *Malleus Maleficarum (1486 – 1487)* che nel *Compendium Maleficarum (1608)* la donna è considerata più superstiziosa dell'uomo, crudele, facilmente impressionabile, soggetta a perdere ogni ritegno e a parlare a sproposito.
E ancora, secondo gli Autori, la donna è falsa e bugiarda, pronta alla vendetta e malvagia. È irascibile, invidiosa, superba, portatrice di tutti i peccati capitali. Ma tutto si riduce ad uno sfrenato ed insaziabile desiderio sessuale: la donna è lussuriosa, seduce l'uomo con l'amore solo per poi diventare adultera; rende l'uomo impotente, gli sottrae il membro e lo trasforma in bestia.
Naturalmente le streghe bruciano di desiderio più di tutte le altre donne.
L'uomo, turbato dalla carica erotica espressa da queste donne, si difende distanziandole.

> "Si pensi ad esempio a come l'uomo si sia spesso difeso dall'immagine 'magica' della donna evocante il desiderio, con il ricorso all'annullamento di esso nella sacralità" (Dionisi A., 1994).

La storia del convento delle Orsoline di Loudun, perfettamente descritta in forma romanzata da Huxley A. (1952), è un esempio di come un turbamento sessuale non soddisfatto potesse sfociare in una possessione diabolica.
Nei primi anni del XVII secolo il convento di Orsoline di Loudun fu teatro di un dramma a sfondo sessuale e politico, che si risolse con la presunta possessione da parte di più demoni di suor Jeanne des Anges e delle sue consorelle, e con la barbara uccisione del sacerdote del paese Urbain Grandier.
Credo che questa vergognosa vicenda metta in luce come, negli anni bui e superstiziosi del Medioevo, desideri sessuali frustrati potessero sfociare in vere e proprie epidemie di possessione diabolica, e come il Diavolo potesse essere usato al fine di abbattere i propri nemici condannandoli al rogo, così come accadde a Urbain Grandier.
Jung C. G. (1938 – 1940) avanza un'interpretazione originale del rapporto tra la donna e il Diavolo.
Egli riporta il pensiero di Dorneus, il quale ritiene che il Signore, nel secondo giorno della creazione, quando divise le acque superiori da quelle inferiori, creò il binarius. Per questa ragione Dio ha tralasciato di dire che era cosa buona, come avrebbe fatto tutti gli altri giorni. L'indipendenza del binario sarebbe l'origine della confusione, del conflitto.
Il binario rappresenta anche il femminile, è Eva, mentre il ternario è Adamo.
Il Diavolo, armato di una certa affinità tra binari, ha tentato per prima Eva. E ha continuato nei secoli a prediligere la donna per attuare i suoi misfatti.
Inoltre, nella letteratura rabbinica, una delle spiegazioni dell'origine di Satana lo ritiene creato da Dio il sesto giorno, allo stesso tempo di Eva (Declich M., 1962).

1.10. Il ruolo sociale di Satana

Pagels E. (1995) afferma che il Diavolo è sempre stato utilizzato dalla Chiesa al fine di screditare i propri nemici ed oppositori, interni ed esterni.

Secondo Jones E. (1912), la Chiesa cattolica fece del suo meglio per dimostrare che tutte le eresie erano, in fine, un culto del Diavolo. La Chiesa considerava l'indipendenza della coscienza e la libera espressione dei desideri qualità comuni a tutte le eresie, causa di comportamenti incontrollati, di disobbedienza all'autorità e di un ritorno alla vita primitiva (espressa nella pratica delle orge sataniche e dei malefici). In questo senso il Diavolo fu usato come arma per combattere tutte le eresie. Ma la Chiesa non era nuova all'utilizzo di questo tipo di arma, che nei secoli passati utilizzò nella lotta contro le altre religioni.
Pagels E. (1995) afferma che, fin dai primi secoli, i cristiani utilizzarono Satana per combattere i propri nemici, accusandoli di essere da lui ispirati e protetti. Nei Vangeli di Luca e Giovanni si afferma esplicitamente che gli oppositori di Gesù ricevono energia da Satana.
Inizialmente tutti gli oppositori della setta degli esseni, a cui si pensa appartenesse Gesù, erano fatti coincidere con Satana.
Quindi, scrive Pagels E. (1995):

> "[…] La figura di Satana, che emerse nel corso dei secoli nella tradizione ebraica, non è una potenza ostile che assale Israele da fuori, ma la fonte e la rappresentazione del conflitto all'interno della comunità" (Pagels E., 1994, p. 47 – 48).

Successivamente, continua l'Autrice, intorno al 70 – 100 d. C., Satana non fu più identificato con gli avversari ebrei, ma, i convertiti che affrontavano la persecuzione romana, lo associarono ai romani persecutori e alle folle pagane. Contemporaneamente le autorità ecclesiastiche, preoccupate per i dissidi interni, iniziarono ad individuare Satana nei cristiani eretici.
Secondo Pagels E. (1995), quanto riportato, insieme alle storie sull'origine del Diavolo, mette in luce il fatto che Satana è il socio, il fratello, il nemico vicino. L'asceta cristiano Antonio, vissuto in Egitto tra il III e il IV secolo d. C., considerava Satana il più intimo dei nemici, colui che gli uomini chiamano il proprio io.

E. Pagels (1995) afferma che la lotta fra la Chiesa e tutti i suoi oppositori si inserisce in un quadro più ampio, formatosi già a partire dai primi secoli di storia cristiana, che vede l'esplicarsi nel mondo della lotta cosmica fra Dio e Satana.

Ma il Diavolo, nel Medioevo, fu utilizzato dalla Chiesa anche per coprire le proprie debolezze. Screditata dal fallimento delle sue profezie e da scandali morali ed ecclesiastici, lacerata da dissensi interni, minacciata da sette eretiche, la Chiesa del XII secolo si trovò costretta ad attribuire all'opera del Diavolo tutte le sue sventure, per evitare che il popolo si accorgesse della sua debolezza.

D'altra parte il popolo, decimato dalla peste e dalla miseria, fu facile preda della Chiesa e, a volte, deluso da essa e da Dio, preferì la protezione del Diavolo.

Di Nola A. M. (1987) sostiene che gli Ebrei, considerati ancora oggi da alcuni demonologi servi di Satana, acquistarono questa fama a partire dal Medioevo, in cui era credenza comune che i loro successi economici fossero ispirati dal Diavolo.

L'Autore nota che, alcuni secoli dopo, anche la Massoneria fu considerata ispirata da Satana, perché all'origine dei moti risorgimentali ed antitemporalistici. La Chiesa, preoccupata dal potere eversivo di questo movimento, lo screditò, definendo i membri aderenti seguaci di Satana, nonché persone votate alla distruzione della Chiesa.

1.11 Il Diavolo e il perturbante

Credo che la figura del Diavolo possa rientrare in quella categoria di cose che Freud S. (1919) ha definito "perturbanti".

Secondo S. Freud (1919), il perturbante appartiene alla sfera dello spaventoso, delle cose che ingenerano angoscia e terrore. Tutto ciò che è perturbante è

ignoto, ma non tutto ciò che è nuovo è perturbante. La relazione non è reversibile.

S. Freud (1919) afferma che il perturbante è qualcosa in cui non ci si raccapezza.

L'Autore sostiene che, nella lingua araba ed ebraica, la parola *perturbante* coincide con demoniaco e orrendo.

Nella sua opera S. Freud (1919) redige un elenco di tutte le situazioni che possono provocare nell'animo dell'uomo il sentimento di perturbante. In questa tesi mi limiterò a citarne solo alcuni: il sosia, la coazione a ripetere, la concezione del mondo propria dell'animismo, l'uomo a cui si attribuiscono cattive intenzioni, un elemento rimosso, ma che ci è da sempre famigliare.

Il perturbante che si sperimenta direttamente si verifica nel momento in cui complessi infantili, che sono stati rimossi, sono richiamati alla coscienza da un'impressione; oppure quando convinzioni primitive ormai sorpassate sembrano trovare nuova conferma.

Il sosia inizialmente era un'assicurazione contro la scomparsa dell'Io, contro la morte, identificabile con l'anima immortale. Da dove deriva, allora, il suo carattere perturbante?

Così risponde Freud S. (1919):

> "[…] Il carattere perturbante può provenire soltanto dal fatto che il sosia è una formazione appartenente a tempi psichici primordiali ormai superati, quando aveva tuttavia un significato più amichevole. Il sosia è diventato uno spauracchio così come gli dèi sono diventati, dopo la caduta della loro religione, dèmoni" (Freud S., 1919, p. 288).

Anche Rank O. (1914) attribuisce al doppio un carattere diabolico.

Secondo Freud S. (1919) l'animismo, come il sosia, è perturbante in quanto è un processo psichico appartenente a tempi primitivi superati.

L'Autore considera l'animismo una fase attraverso la quale sono passati tutti gli uomini nella loro evoluzione individuale. Tuttavia, questa fase non è stata superata da nessun uomo senza che abbia lasciato residui e tracce ancora suscettibili di manifestazione.

S. Freud (1919) ritiene che anche un uomo può essere perturbante, a patto che ad esso vengano attribuiti particolari e misteriosi poteri.
Scrive l'Autore:

> "Il profano vede qui [nella pazzia] la manifestazione di forze che non aveva supposto di trovare nel suo prossimo, ma di cui è in grado di percepire oscuramente il moto in angoli remoti della propria personalità. Con spirito consequenziale e sostanzialmente corretto dal punto di vista psicologico, il medioevo aveva attribuito tutte queste manifestazioni morbose all'azione di dèmoni" (Freud S., 1919, p. 296, parentesi mia).

In base alle opere consultate (Freud S., 1919; Di Nola A. M., 1987) credo sia plausibile dire che i demoni, il Diavolo, sono contenitori dei sentimenti angosciosi e perturbanti che l'uomo prova dinanzi a fatti per lui inspiegabili. Di fronte allo smarrimento che tali situazioni comportano, l'uomo, a volte, non può far altro che attribuire all'intervento di entità esterne la causa di tali fatti.
R. Littlewood (1997) a questo proposito scrive:

> "Heelas (1981), come Haraway (1991), ritiene, a partire da esperimenti sul controllo, che nelle società che sottolineano sempre più il ruolo di un sé autonomo, si sviluppa una tendenza concomitante non solo a vedere il corpo come altro ma a attribuire le deviazioni indesiderabili a qualche specifica entità esterna al sé, come una cospirazione umana o uno spirito malevolo" (Littlewood R., 1997, p. 91)

Credo che le medesime considerazioni possano essere applicate anche nei casi in cui il Diavolo è ritenuto responsabile del malessere delle persone.
Secondo D. Devoti (1988), il demoniaco scatena nell'uomo difese di ogni tipo, dalla proiezione al diniego, dalla scissione alla fuga. D'altronde sono questi i meccanismi che generalmente scattano di fronte all'ignoto, all'ambiguo, all'irrazionale, specialmente quando questo assume forme negative come la paura, l'angoscia, la morte.
Il demoniaco, allora, è perturbante anche perché sottende questi meccanismi e queste sensazioni.

CAPITOLO SECONDO

INTERPRETAZIONI PSICOANALITICHE DEL DIAVOLO

> "Trattandosi di uno studio psicologico, dobbiamo partire dal presupposto che il Diavolo non è una creazione di Dio, come insegnano ancora oggi i teologi, ma della mente dell'uomo"
> (Jones E., 1912, p. 144).

2.1. Sigmund Freud

> "P. A. So che deve sembrare così, proprio come le interpretazioni psicoanalitiche serie spesso vengono considerate scherzi. Dio e il Diavolo spesso non sono presi seriamente.
> ROLAND Vuol dire che lei li prende seriamente?
> P. A. Naturalmente: sono uno psicoanalista"
> (Bion W. R., 1977, p. 84)

In questo capitolo prenderò in esame come, il padre della Psicoanalisi ha "affrontato il Diavolo".

Innanzitutto, esaminerò il rapporto di S. Freud con la religione, e l'influenza che questa ha avuto sulla Psicoanalisi e sullo sviluppo di alcuni suoi concetti fondamentali.

Passerò, poi, all'esame della concezione freudiana di Dio e, da questa, al nocciolo della questione: S. Freud e il Diavolo.

2.1.1. Sigmund Freud "eretico impenitente"

È certamente noto, scrive Brondino G. (1995 – 1996), che S. Freud si è sempre dichiarato ateo.
E. Jones (1953), nella biografia dello psicoanalista viennese, scrive:

> "[…] Una volta mi dichiarò di non aver mai creduto nell'esistenza di un mondo soprannaturale" (Jones E., 1953, p. 415).

Tuttavia, scrive G. Brondino (1995 – 1996), come S. Freud stesso ha scritto, per tutta la vita si è sempre interessato ai temi religiosi. Basti solo pensare al numero di opere dall'Autore scritte su questo tema:

- *Azioni ossessive e pratiche religiose (1907)*
- *Totem e tabù (1913)*
- *Il Mosè di Michelangelo (1914)*
- *Prefazione a "Problemi di psicologia della religione" di T. Reik (1919)*
- *L'avvenire di un'illusione (1927)*
- *Un'esperienza religiosa (1928)*
- *Mosè e il monoteismo (1939)*

Brondino G. (1995 – 1996) afferma che S. Freud era un ottimo conoscitore di religioni. Il suo interesse si era focalizzato soprattutto sulle religioni a lui più vicine, quella ebraica e quella cristiana.
Secondo E. Jones (1953), S. Freud conosceva la Bibbia, e citava con facilità Antico e Nuovo Testamento, possedeva, però, anche conoscenze sulla religione dei Romani, dei Greci, degli Egizi e degli altri popoli antichi. Aveva informazioni, anche se poco approfondite, sulle religioni dell'India e della Cina.

Pare, allora, afferma G. Brondino (1995 – 1996), che S. Freud, pur definendosi un "eretico impenitente", sia sempre stato alla ricerca di una qualche forma di religiosità.

Dunque S. Freud era ateo?

Alla luce dei fatti sopra riportati, è possibile rendersi conto di come sia difficile rispondere a questa domanda.

È sicuramente superficiale, sostiene G. Brondino (1995 – 1996), definire Freud S. un ateo dichiarato e impenitente.

Se con il termine "a-teo", prosegue l'Autore, si intende il rifiuto di immagini, mistificazioni, istruzioni, riti delle religioni, certamente S. Freud lo fu.

Ma altrettanto certamente, continua G. Brondino (1995 – 1996), non fu "ateo" nel senso di "senza religione e religiosità".

Brondino G. (1995 – 1996) cita la seguente lettera scritta a S. Freud da O. Pfister (29 ottobre 1918):

> "Infine la questione del perché non sia stato un pio credente ma un ebreo ateo a scoprire la psicoanalisi. Ebbene, perché pietà non vuole ancor dire genio scopritore, e perché gli uomini pii non erano in buona parte affatto degni di maturare risultati del genere. E poi in primo luogo, Lei non è ebreo, cosa che mi dispiace assai data la mia immensa ammirazione per Amos, Isaia, Geremia, il poeta di Giobbe e dell'Ecclesiaste, e in secondo luogo non è ateo, perché chi vive per la verità vive in Dio, e chi lotta per la liberazione dell'amore resta in Dio, secondo Giovanni 4,16. Se Lei elevasse e vivesse nella coscienza il Suo inserimento nei grandi rapporti […] Direi anche di Lei: 'Non c'è mai stato miglior cristiano" (Brondino G., 1995 – 1996, p. 51).

Risulta chiaro, a questo punto, come il problema del rapporto con la religione e la religiosità di S. Freud sia più complesso di quanto possa apparire a prima vista.

Brondino G. (1995 – 1996) nota come la situazione si complichi ancora di più se si prende in considerazione "l'essere ebreo" di S. Freud.

L'Autore afferma che nell'animo di S. Freud era profondamente radicato lo spirito ebraico, del quale egli rispettava in modo particolare gli insegnamenti etici.

I pregiudizi antisemiti – oltre all'orrore che sempre portano con sé – tendono a far diventare il gruppo che ne è oggetto particolarmente coeso ed unito, oltre che chiuso verso l'esterno. S. Freud non faceva eccezione in questo. Egli era convinto che:

> "La sua condizione di ebreo lo avesse aiutato nella lotta contro le prevenzioni e i pregiudizi universali. E che gli avesse fornito il coraggio della ribellione" (Brondino G., 1995 – 1996, p. 52).

Secondo l'Autore alcune caratteristiche di S. Freud evidenziano, in modo particolare, il profondo radicamento dello spirito ebraico nel suo animo: la tendenze a ripugnanze caratteristiche; la predisposizione per l'analisi e la casistica; l'ampio bagaglio di storie ebraiche e di citazioni bibliche; la spiccata sensibilità ad ogni accenno di antisemitismo; la ricerca di amicizie soprattutto Ebree.

G. Brondino (1995 – 1996) continua affermando che S. Freud era fiero di essere Ebreo; a questo proposito cita il seguente brano di Graf (1942):

> "Talvolta, durante queste visite, si abbordava la questione ebraica. Freud era fiero di appartenere al popolo ebraico che donò al mondo la Bibbia. Quando nacque mio figlio, mi domandai se dovevo sottrarlo all'astioso antisemitismo imperante e che era predicato a Vienna da un uomo molto popolare, il dottor Lüger. Pensavo che forse sarebbe stato meglio far allevare mio figlio nella fede cristiana. Freud mi consigliò di non farlo. 'Se non lascia che suo figlio si sviluppi nell'Ebraismo – disse – lo priverà di quelle sorgenti di energia che nulla può sostituire. In quanto Ebreo, dovrà lottare e lei dovrà lasciar svilupparsi in lui tutta l'energia di cui avrà bisogno per questa lotta. Non lo privi di questo vantaggio" (Brondino G., 1995 – 1996, p. 55).

Detto questo, è necessario distinguere, in S. Freud, il sentimento di appartenenza al popolo ebraico dall'accettazione delle dottrine religiose ebraiche.

A questo proposito, E. Jones (1953) afferma che l'intensità del sentimento di appartenenza ebraica provato da S. Freud era uguagliato solo dal suo rifiuto della dottrina e della pratica religiosa.

L'Autore prosegue affermando che le opere sulla religione di S. Freud sono contro le dottrine religiose giudeo-cristiane classiche. Tuttavia, il suo sentimento di appartenenza ebraica era così forte che si potrebbe considerare la sua concezione genetica dell'Ebreo, così chiaramente descritta in *Mosè e il monoteismo (1939),* come la controparte teorica del suo profondo sentimento di appartenenza ebraica.

Brondino G. (1995 – 1996) scrive che lo stesso S. Freud, nel 1930, scrisse di essere estraneo alla religione dei padri, di non condividere il loro spirito nazionalistico, ma di sentire come ebreo il suo particolare modo d'essere, e se qualcuno gli avesse chiesto cosa era rimasto in lui di ebraico, avrebbe risposto: "Moltissimo, probabilmente la cosa principale" (Brondino G., 1995 – 1996, p. 72).

Ancora, nel 1926, nel discorso tenuto alla B'nai B'rith, Freud S. disse:

> "Ma tante altre cose rimanevano che rendevano irresistibile l'attrazione per l'ebraismo e gli ebrei, molte oscure potenze del sentimento, tanto più possenti quanto meno era possibile tradurle in parole, così come la chiara consapevolezza dell'interiore identità, la familiarità che nasce dalla medesima costruzione psichica " (Freud S., 1926, p. 342)

Dunque, S. Freud non guardò mai all'ebraismo ed alla religione ebraica con indifferenza e disinteresse. Ma, sottolinea Brondino G. (1995 – 1996), il suo sguardo, specialmente verso quest'ultima, non fu neppure benevolo. Anzi, con il passare degli anni, sempre più, si formò nel suo animo una certa avversione verso di essa.

Tuttavia, scrive l'Autore, Freud fu talvolta visto come un "vecchio rabbino". La sua casa sembrava un museo, l'aspetto fisico era quello di un vecchio rabbino appena arrivato dalla Palestina, il viso trasmetteva l'idea di una vita intellettuale molto intensa, quando parlava della sua Psicoanalisi lo faceva con distacco e orgoglio, ma era l'orgoglio e predominare.

2.1.2. Breve digressione su "religiosità e Psicoanalisi"

Nel capitolo precedente ho voluto sottolineare come S. Freud, pur essendosi sempre dichiarato ateo, abbia in realtà avuto, per tutta la vita, un rapporto contrastato con la religione, di attrazione-repulsione. Inoltre, ho sottolineato come lo spirito ebraico abbia, nel bene e nel male, segnato la personalità di S. Freud.

Anche la Psicoanalisi, inevitabilmente, ha risentito dello spirito ebraico del suo padre fondatore.

Brondino G. (1995 – 1996) scrive:

> "La moderna psicoterapia è, almeno in un certo grado, la realizzazione dell'etica ebraico – cristiana" (Brondino G., 1995 – 1996, p. 57).

L'Autore considera principalmente quattro aree della Psicoanalisi nelle quali possiamo ritrovare, con maggiore evidenza, l'influenza ebraica: l'introspezione, la sessualità, l'interpretazione dei sogni ed il transfert.

Non mi soffermerò sull'analisi dettagliata di questi quattro punti. Basti, in questa tesi, soltanto ricordare che la concezione freudiana rispetto a questi quattro punti, ha attinto ampiamente dai principali testi sacri della tradizione giudaica e cristiana.

Vorrei, però, aggiungere a questo elenco un quinto punto importante per lo sviluppo successivo della mia analisi.

Ritengo probabile che l'influenza degli insegnamenti giudaico–cristiani su S. Freud, sia evidente anche nella sua concezione di Dio e, cosa che a me più interessa, del Diavolo.

Inizierò, allora, con l'esaminare, seppure brevemente, le riflessioni avanzate da S. Freud a proposito della nascita della religione e della figura di Dio.

2.1.3. Totem e Tabù

Totem e Tabù (1912 – 1913) è una delle opere principali, e più conosciute, di S. Freud.

Pubblicato nel 1913, quest'opera ha cominciato a prendere forma, nella mente di S. Freud, alcuni anni prima.

Secondo Brondino G. (1995 – 1996), le prime intuizioni di S. Freud risalgono al 1910, quando, in una lettera a S. Ferenczi (1 gennaio 1910), S. Freud dice di avere avuto un'idea sul significato della religione, la cui radice più profonda sta nell'infantile impotenza dell'umanità; tuttavia, aggiunge che non ha intenzione di svilupparla.

Nel 1911, continua l'Autore, S. Freud cominciò a studiare seriamente le religioni primitive, con particolare riguardo per le opere di J. G. Frazer.

Nel 1912 stende i primi tre capitoli della sua opera, conclusa e pubblicata nel 1913.

Con *Totem e Tabù (1912 – 1913),* il pensiero freudiano sulla religione acquista una forma precisa ed un notevole spessore.

L'opera si suddivide in quattro saggi: *L'orrore dell'incesto, Il tabù e l'ambivalenza emotiva, Animismo magia e onnipotenza dei pensieri, Il ritorno del totemismo nei bambini.*

I saggi che più interessano ai fini del mio discorso sono *Animismo magia e onnipotenza dei pensieri* e *Il ritorno del totemismo nei bambini.*

In *Animismo magia e onnipotenza dei pensieri* S. Freud accetta la suddivisione degli stadi dello sviluppo umano in animistico (mitologico), religioso e scientifico.

Scrive l'Autore:

> "L'animismo in sé non è ancora una religione, ma contiene le premesse sulle quali si costruiscono più tardi le religioni" (Freud S., 1912 – 1913, p. 118).

Freud S. (1912 – 1913) afferma che il termine animismo indica la concezione secondo cui esistono le anime, in senso più generale è la dottrina degli esseri spirituali in genere.
L'Autore scrive:

> "Essi [i primitivi] popolano il mondo con una quantità di esseri spirituali benevoli o malevoli; attribuiscono a questi spiriti e demoni la causa degli eventi naturali, e ritengono che essi vivificano non soltanto gli animali e le piante, ma anche le cose inanimate dell'universo. Un terzo elemento, e forse il più importante, di questa 'filosofia naturale' primitiva ci appare assai meno singolare, poiché noi stessi non ce ne siamo ancora allontanati abbastanza, pur avendo circoscritto sensibilmente l'esistenza degli spiriti e benché oggi spieghiamo i processi naturali in base all'ipotesi di forze fisiche impersonali: si tratta della credenza primitiva che anche i singoli esseri umani siano soggetti ad un'analoga 'animazione" (Freud S., 1912 – 1913, p. 116, parentesi mia).

Secondo S. Freud (1912 – 1913), l'animismo è stata la prima immagine del mondo alla quale è approdato l'uomo: era un fatto normale per l'uomo primitivo, in quanto egli sapeva come era fatto il mondo, lo sapeva allo stesso modo in cui percepiva sé stesso.
Quindi non stupisce, continua l'Autore, che l'uomo primitivo dislochi nel mondo esterno rapporti inerenti alla propria struttura psichica.
Spiriti e dèmoni, afferma S. Freud (1912 – 1913), non sono altro che proiezioni delle emozioni dell'uomo primitivo. Egli trasforma le sue cariche affettive in personaggi con i quali popola il mondo. Il primitivo ritrova fuori di sé i propri processi mentali interiori, in maniera analoga a quella seguita da un paranoico.
Quindi, per i primitivi, uomini, animali e cose racchiudono uno spirito benevolo o un dèmone che li guida e li anima.
Secondo S. Freud (1912 – 1913), spiriti e dèmoni che popolano il mondo dei primitivi – e, forse, che ancora dimorano nei nostri animi e nelle nostre città, sebbene siano, entrambi, rigonfi di razionalità e materialismo – non sono altro che proiezioni di emozioni, di processi mentali interni:

> "L'animismo ha ceduto parte di questa onnipotenza [del pensiero] agli spiriti, aprendo così la strada alla formazione di una religione" (Freud S., 1912 – 1913, p. 135, parentesi mia).

Seguendo quanto affermato da S. Freud (1912 – 1913) credo sia possibile concludere che Dio nasce dalla proiezione all'esterno di emozioni e processi interni alla psiche dell'uomo.

Passerò, ora, all'esame del quarto saggio, *Il ritorno del totemismo nei bambini,* il più importante di tutto il libro, nel quale Freud S. giunge a delle conclusioni definitive sulla religiosità, sulla sua nascita e sul ruolo che assume nella società.

Il padre della Psicoanalisi considera il complesso di Edipo alla base della religione, oltre che della società e della morale.

In particolare, per trattare il tema religioso, Freud S. prende spunto da una riflessione di R. Smith, espressa nell'opera *Lectures on the Religion of the Semites (1889)*, sulla religione dei semiti.

Secondo Freud S. (1912 – 1913), questo autore

> "[…] Avanzò l'ipotesi che una caratteristica cerimonia, il cosiddetto 'pasto totemico', abbia costituito fin dai primissimi inizi una componente integrante del sistema totemistico […] Smith dichiara che il sacrificio all'altare è stato l'elemento essenziale nel rito della religione antica" (Freud S., 1912 – 1913, p. 183).

Secondo R. Smith, continua S. Freud, erano sacrificati alla divinità oggetti commestibili o bevande. L'uomo offriva al suo dio ciò di cui si nutriva. Da ciò si deduce che i sacrifici animali sono sempre esistiti e che, anzi, un tempo erano gli unici.

La forma più antica di sacrificio era, dunque, quella animale.

Il padre della Psicoanalisi continua affermando che il sacrificio era una cerimonia pubblica, cui partecipava l'intero clan.

Scrive l'Autore:

> "La religione era un fatto eminentemente comunitario, il dovere religioso una componente degli obblighi sociali" (Freud S., 1912 – 1913, p. 185).

R. Smith aggiunge che, prosegue S. Freud (1912 – 1913), con l'introduzione dell'addomesticamento degli animali da cortile e dell'allevamento, cessò il totemismo dei primordi.

S. Freud (1912 – 1913) concorda con l'ipotesi avanzata da R. Smith: il sacrificio e la consumazione comunitaria dell'animale totemico, la cui uccisione è, in altre circostanze, proibita, è un elemento centrale della religione totemica.

Ma il padre della Psicoanalisi si spinge più in là delle riflessioni esposte da R. Smith.

Egli scrive:

> "Immaginiamoci ora la scena di un pasto totemico […] Ecco il clan, che in una circostanza solenne uccide e divora crudo il suo animale totemico, carne, sangue e ossa; ci sono tutti i membri del clan, travestiti a somiglianza del totem, e ne imitano i suoni e i movimenti come se volessero accentuare la sua e la loro identità. C'è inoltre la consapevolezza che si sta eseguendo un'azione proibita ad ogni individuo singolarmente preso, un'azione che può essere giustificata soltanto dalla partecipazione di tutti; e a nessuno è concesso di escludersi dall'uccisione e dal pasto. Dopo il fatto, l'animale ucciso viene pianto e compianto. Il compianto funebre è un obbligo imposto dalla paura di una rivalsa minacciosa, il cui scopo principale mira, […] a liberarsi dalla responsabilità dell'uccisione.
>
> Ma a questo lutto tien dietro la più rumorosa festosità, lo scatenarsi di ogni pulsione e la via libera a prendersi tutte le soddisfazioni.
>
> […] Una festa è un eccesso permesso, anzi comandato, un'infrazione solenne di un divieto. Gli uomini si abbandonano agli eccessi non perché siano felici per un qualche comando che hanno ricevuto. Piuttosto, l'eccesso è nella natura stessa di ogni festa; l'umore festoso è provocato dalla libertà di fare ciò che altrimenti è proibito" (Freud S., 1912 – 1913, p. 191 – 192).

Secondo Freud S. (1912 – 1913) l'animale totemico corrisponde al padre.

A questo punto, lo psicoanalista viennese avanza una nuova ipotesi, che ha come punto di partenza alcune osservazioni fatte da C. Darwin sui primati.

S. Freud (1912 – 1913) nota che il grande naturalista ipotizzò la presenza di "un'orda primitiva", antecedente all'avvento del totemismo, in cui vi era un maschio dominante che deteneva il potere e la maggioranza delle femmine, e dove la promiscuità era impedita dalla violenza e dalla forza di questo maschio, più forte e più vecchio.

S. Freud (1912 – 1913), dal canto suo, ipotizza la presenza, "nell'orda primitiva", di un padre violento che detiene il potere e il controllo su tutte le donne. Egli è invidiato e temuto, ma anche amato ed ammirato come padre, da ciascun membro della schiera dei fratelli. Un giorno i fratelli si uniscono e, insieme, fanno ciò che individualmente sarebbe stato loro proibito: uccidono il padre.

Il genitore ucciso prima è pianto, per paura della rivalsa, ma poi scoppia una grande festa, in cui il padre è divorato dai figli: il pasto totemico è, così, consumato. In questo modo ognuno dei fratelli assume dentro di sé la forza e l'immagine del padre.

Ma, continua S. Freud (1912 – 1913), ben presto emergono i rimorsi ed i sensi di colpa per l'azione commessa.

Quindi, i fratelli si trovano in una situazione in cui si proibiscono, spontaneamente, tramite l'obbedienza retrospettiva, ciò che prima, con la presenza del padre, era loro impedito.

Scrive S. Freud (1912 – 1913):

> "Morto, il padre divenne più forte di quanto fosse stato da vivo […] Revocarono [i fratelli] il loro atto dichiarando proibita l'uccisione del sostituto paterno, il totem, e rinunciarono ai suoi frutti, interdicendosi le donne che erano diventate disponibili" (Freud S., 1912 – 1913, p. 195, parentesi mia).

La religione, allora, discende dal tabù che protegge la vita dell'animale totemico.

Secondo Freud S. (1912 – 1913) il padre sostitutivo, il totem, seda i sensi di colpa dei figli, rendendo possibile una riconciliazione.

Brondino G. (1995 – 1996) sostiene che il "padre" concede ciò che la fantasia infantile desidera: protezione e cure; in cambio ci si impegna a rispettare la sua vita, non ripetendo più l'uccisione primordiale.

Sulla base delle opere esaminate (Freud S., 1912 – 1913; Brondino G., 1995 – 1996), emergono alcuni tratti fondamentali della religione: il senso di colpa; il ricordo dell'uccisione del padre e della festa che da essa è conseguita (pasto totemico); la nostalgia del padre che, dopo lungo tempo, tende a diventare divinità; l'emergere dell'aspirazione del figlio a diventare come il dio-padre.

Secondo S. Freud (1912 – 1913), la religione nasce in seguito alla soluzione del complesso di Edipo.

Verso i tre anni, il bambino, comincia a percepire la figura del padre come minacciosa e disturbante del suo rapporto con la madre. La libido, fino ad allora completamente investita sulla madre, deve ridimensionarsi. Il padre rappresenta la norma, la legge, colui che pone i limiti. È il principio di realtà, che si scontra con il principio di piacere.

Secondo lo psicoanalista viennese il padre impedisce al bambino di unirsi alla madre, pena la castrazione.

È quindi evidente, continua l'Autore, l'ambiguità di sentimenti provati dal bambino verso il proprio padre: da una parte lo odia come rivale, dall'altra lo ama e lo ammira come padre e come ideale da raggiungere.

Secondo Brondino G. (1995 – 1996), è in questo quadro che nasce il sentimento religioso: il bambino abbisogna di un'immagine di padre dilatata e forte per superare il senso di colpa associato all'odio, e per rafforzare la sua identificazione con il padre terreno.

L'Autore prosegue affermando che Dio nasce da un processo di proiezione dell'Edipo ed è funzionale ad esso. Il Padre, che rappresenta la Legge, aiuta il "figlio" ad inserirsi nel mondo della responsabilità e della rinunzia.

A questo proposito Freud S. (1912 – 1913) scrive:

> "[…] La ricerca psicoanalitica […] ci insegna che il dio si configura per ognuno secondo l'immagine del padre, che il rapporto personale con il dio dipende dal proprio rapporto con il padre carnale, oscilla e si trasforma con lui, e che in ultima analisi il dio non è altro che un padre a livello più alto.

> […] La componente paterna dell'idea di Dio dev'essere estremamente importante" (Freud S., 1912 – 1913, p. 199).

2.1.4. Sigmund Freud e il Diavolo

Osservando con attenzione la vita di S. Freud, alcuni Autori, tra cui Brondino G. (1995 – 1996) e De Urtubey L. (1983), hanno notato che il Diavolo ha sempre occupato nelle opere, nei carteggi e negli interventi pubblici del padre della Psicoanalisi un posto di rilievo.

In questo capitolo mi propongo di tracciare le linee conduttrici delle considerazioni elaborate da S. Freud, nel corso della sua vita, sulla figura del Diavolo, riservando un'attenzione particolare all'analisi dell'articolo, pubblicato nel 1923, *Una nevrosi demoniaca nel secolo decimo settimo* (1922).

In base alle opere esaminate, Freud S., 1888, 1986 e De Urtubey L., 1983, credo sia plausibile affermare che, fin dagli inizi della sua carriera scientifica, Freud S. si è interessato alla stregoneria medioevale e, di conseguenza, alle possessioni demoniache.

S. Freud, in *Isteria (1888),* scrive:

> "Nel medioevo la nevrosi ha avuto una parte importante nella storia della civiltà, assumendo forme epidemiche in virtù di un contagio psichico; essa era alla radice degli elementi di realtà sussistenti nelle storie di ossessi e di stregoneria. […] I poveri isterici, che nei secoli precedenti venivano bruciati o esorcizzati come ossessi, nella nostra epoca illuminata soggiacevano soltanto alla maledizione del ridicolo: il loro stato veniva considerato frutto di simulazione e di esagerazione, indegno dell'osservazione clinica" (Freud S., 1888, p. 43).

L'interesse per i fenomeni demoniaci appare più marcato nel 1897 quando, in una lettera indirizzata a W. Fliess (lettera 118, del 17 gennaio 1897), Freud S. scrive:

> "Che cosa diresti poi, se ti facessi notare come tutta la mia nuova teoria della preistoria dell'isteria era già nota ed era già stata pubblicata cento volte, anche se parecchi secoli fa? Ti ricordi che ho sempre affermato che la teoria medievale della possessione, sostenuta dai tribunali ecclesiastici, era identica alla nostra teoria del corpo estraneo e della dissociazione della coscienza? Ma come mai il diavolo che si impossessava delle povere vittime commetteva regolarmente atti di lussuria con loro e in modo ripugnante? E come mai le confessioni che venivano estorte mediante torture sono tanto simili a quanto mi raccontano le pazienti in trattamento psicologico? Al più presto dovrò immergermi nello studio della letteratura sull'argomento. Le crudeltà, del resto, servono a comprendere alcuni sintomi dell'isteria rimasti finora oscuri. Penso agli spilli che compaiono nei modi più sorprendenti; agli aghi da cui le povere creature affermano di avere i seni trafitti, e che non sono visibili ai raggi x, ma che comunque si ritrovano nelle storie delle seduzioni!" (Masson J. M., 1986, p. 255).

È sorprendente come ancora oggi, a distanza di secoli, i presunti indemoniati tengano dei comportamenti simili a quelli dei loro omonimi del Medioevo.
Padre Amorth G. (1990, 1992, 1996), esorcista di Roma famoso in tutta Italia, sostiene che gli oggetti più disparati vengono rigurgitati dai posseduti durante il rito esorcistico. Inoltre, essi si sentono trafiggere da spilloni e bruciare nel momento in cui qualche oggetto sacro, o, più semplicemente, la mano dell'esorcista, viene posta su di loro.
Tornando a S. Freud, nella lettera 119 del 24 gennaio 1897 a W. Fliess, egli scrive:

> " Ho ordinato una copia del Malleus maleficarum, e ora che ho dato l'ultimo colpo alle paralisi infantili voglio studiarlo accuratamente. Le storie sul diavolo, il vocabolario delle ingiurie popolari, le canzoni e le abitudini dei bambini, tutto acquista ormai senso per me […] Esiste una classe di persone che ancor oggi raccontano storie simili a quelle delle streghe e dei miei pazienti senza che nessuno le creda, ma senza tuttavia perdere la fede in esse" (Masson J. M., 1986, p. 257 – 258).

Dal brano riportato credo sia possibile estrapolare alcune importanti argomentazioni.

In primo luogo, è chiaro come, ancor prima della nascita ufficiale della Psicoanalisi, S. Freud già fosse attratto dalle similitudini che riscontrava tra streghe/possedute e isteriche:

> "Documenti di quell'epoca [Medioevo] dimostrano che la sua sintomatologia [Dell'isteria] non ha subito mutamenti sino ad oggi" (Freud S., 1888, p. 43, parentesi mie).

In secondo luogo, sorge una domanda: L. De Urtubey (1983) si chiede perché S. Freud, pur dimostrando un interesse per il demoniaco che, sembra, non essere superficiale, ma, al contrario, profondo ed interessato, ha impiegato circa venticinque anni per pubblicare uno studio su questo argomento?
Forse, continua De Urtubey L. (1983), l'approfondimento di queste tematiche trovava delle forti resistenze personali da parte di S. Freud?
Oppure, il nuovo sistema psicologico, che in quegli anni egli andava elaborando, e che doveva essere accolto nel seno della medicina ufficiale positivista, non poteva ammettere argomenti di questo tipo?
In ultimo, sulla base di opere di Autori quali Institor H. e Sprenger J. (1486 – 1487), De Urtubey L. (1983), credo sia interessante notare come, il Diavolo, impossessatosi di "povere vittime", commettesse invariabilmente con esse atti di lussuria ripugnanti.
A questo punto credo sia possibile avanzare, sulla base di De Urtubey L. (1983), l'ipotesi di una coincidenza tra quanto detto sopra e la teoria del padre seduttore ed incestuoso che S. Freud andava in quegli anni elaborando.
Il padre della Psicoanalisi è ancora lontano dall'elaborazione del Diavolo come rappresentante del padre, ma già a questo punto è possibile vederne i primissimi germi.
In sintesi, come afferma De Urtubey L. (1983), la Psicoanalisi del Diavolo sembra ruotare attorno a due temi principali:

— Il Diavolo è, in un primo momento, identificato con qualche cosa di interno all'uomo, con le pulsioni rimosse. Questo tema assume diverse forme, a seconda del periodo del pensiero di Freud: prima è metafora della

controvolontà, poi dell'inconscio, in seguito delle pulsioni rimosse e, infine, della pulsione di morte.

— Il Diavolo diventa qualche cosa di interno proiettato all'esterno, diventa il rappresentante del padre.

Tuttavia l'emergere di ognuna di queste tematiche non ha una collocazione temporale distinta e precisa, in quanto tendono ad apparire spesso contemporaneamente.

Prima di passare all'analisi più approfondita dei punti sopra riportati, vorrei ancora presentare due brevi considerazioni.

La prima: S. Freud è sempre stato attratto dall'occultismo.

Questa affermazione è sostenuta da due fatti.

In primo luogo, Freud S., nel 1921, scrisse due articoli sulla telepatia, *Psicoanalisi e telepatia (1921)* e *Sogno e telepatia (1921).*

In secondo luogo, vorrei ricordare la lettera scritta da S. Freud a Carrington, grande sostenitore dell'occultismo, del 24 luglio 1921, in cui scrive:

> "Se fossi, invece che alla fine, agli inizi della mia carriera scientifica, non sceglierei, nonostante le difficoltà, un altro campo di lavoro" (Freud S., 1960, p. 307).

Tuttavia, sostiene De Urtubey L. (1983), pur essendo sempre stato attratto dal diabolico, come dall'occultismo, S. Freud non ha mai trattato questo argomento in modo approfondito, a parte il breve articolo *Una nevrosi demoniaca nel secolo decimo settimo (1922).*

I discepoli di S. Freud, e arrivo così alla seconda considerazione, hanno affrontato il tema del demoniaco prima del maestro.

Troviamo, allora, opere che trattano il demoniaco di illustri psicoanalisti, tra cui E. Jones (1912), O. Rank (1914), T. Reik (1914), L. Andrèas–Salomè (1922).

2.1.5. Il Diavolo come rappresentante delle pulsioni rimosse

S. Freud nel 1908, in *Carattere e erotismo anale,* scrive:

> "[…] E certamente il diavolo non è altro che la personificazione della vita pulsionale inconscia rimossa" (Freud S., 1908, p. 404).

Nella seduta del 27 gennaio 1909 della Società psicoanalitica di Vienna, Hugo Heller tenne una relazione su *La storia del Diavolo* (Nunberg H., Federn E., 1967).

Freud S. intervenne al dibattito in maniera vivace ed interessata, e parlò a lungo della figura del Diavolo, le cui tentazioni, disse, sono state sfruttate nel Medioevo per giustificare libertà proibite.

Il padre della Psicoanalisi imputò alla maggiore repressione seguita alla Riforma la trasformazione del Diavolo in figura di pura malvagità (Jones E., 1953).

S. Freud disse, riprendendo quanto affermato precedentemente in *Carattere ed erotismo anale* (1908), che il Diavolo personifica le pulsioni inconsce rimosse, le componenti sessuali represse dell'uomo, nei loro minimi dettagli, come, ad esempio, l'erotismo anale (De Urtubey L., 1983).

Tuttavia, afferma De Urtubey L. (1983), S. Freud aggiunse che questa spiegazione non rende giustizia al Diavolo: questo personaggio, secondo il padre della Psicoanalisi, è un fantasma collettivo, costruito secondo il processo di un delirio paranoico e contenente un fantasma di giustificazione, che redime l'uomo dal peccato pur essendo, allo stesso tempo, segnato dall'autopunizione.

Freud concluse il suo intervento affermando che il Diavolo è la figura maschile per eccellenza.

In questo periodo, afferma De Urtubey L. (1983), la Psicoanalisi freudiana considera il Diavolo una figura complessa, assimilabile ad una figura di sogno: esso è umano ed animale, maschio e femmina, ha tratti mostruosi, ma è la più bella delle creature.

Il demonio è segnato dall'ambivalenza.

Secondo l'Autrice è possibile considerare sia il Diavolo come metafora delle pulsioni rimosse, sia le pulsioni rimosse come metafora del Diavolo. La sessualità rimossa è angosciante, costrittiva, come il demonio. Il Diavolo è rifiutato, inaccettabile, come gli impulsi rimossi.

La psicoanalista francese continua affermando che la sessualità è il rimosso per eccellenza (oltre che la pulsione per eccellenza); il Diavolo è l'escluso fondamentale (oltre che il miglior tentatore); entrambi i termini possono, quindi, occupare il ruolo di rappresentato e rappresentante.

L. De Urtubey (1983) prosegue affermando che il Diavolo è anche colui che possiede le persone, che le comanda e che compie atti illeciti con, ed attraverso, di esse. La persona posseduta dal demonio è costretta a fare tutto ciò che il suo padrone desidera. La forza diabolica è vissuta come opprimente e costringente da chi la subisce, la sua potenza è troppo grande per essere contrastata.

Se questo è vero, prosegue la psicoanalista, è possibile allora dire che la controvolontà è responsabile del "carattere diabolico" spesso manifestato dalle persone isteriche, le quali non possono fare ciò che vorrebbero, e sono costrette a compiere azioni che contrastano con la propria volontà.

Controvolontà, allora, vissuta come estranea e costrittiva, e che provoca uno stato simile a quello che si riscontra nella possessione demoniaca.

Il medesimo discorso si potrebbe applicare anche alle idee ed alle compulsioni ossessive, anch'esse vissute come opprimenti ed estranee a sé.

Secondo O. Fenichel (1951), nelle coazioni e nelle ossessioni, si verificano azioni non volute dall'Io. L'Io non si sente libero di usare il proprio potere di governo, si sente sotto il comando di una forza più potente che contraddice il suo giudizio.

Anche la coazione a ripetere è demoniaca:

> "[…] Per Freud la ripetizione è demoniaca. Agisce sul soggetto in modo potente e inevitabile e sembra provenire dall'esterno. È automatica e incomprensibili e provoca soltanto danni e sofferenze. […] Queste caratteristiche sono presenti anche nella possessione diabolica.

> […] Ciò che resta immutato è l'appartenenza del demoniaco all'inconscio, giacchè è di qui che la ripetizione deriva (De Urtubey L., 1983, p. 93)

Infatti S. Freud né *Il perturbante (1919)* afferma che la coazione a ripetere

> "[…] É sufficientemente forte da imporsi al di sopra del principio di piacere […] Fornisce a determinati lati della vita psichica il carattere demoniaco".

Si arriva, così, al passo successivo compiuto da S. Freud: l'identificazione del Diavolo con l'inconscio.
Né l'*Interpretazione dei sogni (1899),* il padre della Psicoanalisi scrive:

> "[…] Il caso in cui per esempio un condottiero sia stato determinato da un sogno a compiere un'impresa temeraria, il cui esito ha inciso sulla storia, mutandola, dà luogo a un nuovo problema soltanto fino a che si contrappone il sogno, come potenza estranea, ad altre forze psichiche più familiari; […] il rispetto che i popoli antichi avevano per il sogno è perciò un omaggio, fondato su un'intuizione psicologica esatta, a ciò che di indomito e indistruttibile è nell'anima umana, al demoniaco che fornisce il desiderio del sogno e che ritroviamo nel nostro inconscio" (Freud S., 1899, p. 558).

Il sogno può, quindi, aiutare a compiere azioni che, normalmente, incontrano una resistenza tenace. L'inconscio, così come è descritto da S. Freud in quest'opera, ha già i caratteri di atemporalità, tumultuosità, creatività, che diverranno le sue principali caratteristiche nella successiva teorizzazione freudiana..
Tutto questo è "il demoniaco" che risiede in noi e che ci guida, ma che fornisce anche il "desiderio del sogno".
Secondo De Urtubey L. (1983), S. Freud, nella sua autoanalisi, ha incontrato il "demoniaco"; è disceso negli inferi, per poi ritornare, vittorioso, con delle intuizioni destinate a rivoluzionare la Psicologia e la concezione dell'uomo fino ad allora adottata.
È possibile, si chiede la psicoanalista francese, che Freud stesso abbia stretto un "patto" con l'inconscio/demonio/pulsioni rimosse, che gli ha permesso di divenirne il "signore"?

Forse, risponde De Urtubey L. (1983).

Certo è che S. Freud ha dovuto risolvere alcune sue problematiche (è dovuto "scendere a patti" con esse), non in ultimo il rapporto con il padre, prima di riuscire a risollevarsi dalla depressione in cui era caduto in seguito alla sua morte.

Nel 1914 Otto Rank pubblica, sulla rivista *Imago,* un articolo intitolato *Il Doppio*, nel quale afferma che il Diavolo è "l'ultima emanazione religiosa del timore della morte" (Rank O., 1914, p. 73), e aggiunge che il senso di colpa spinge l'eroe a non farsi carico di alcune azioni compiute dal suo Io, le delega, allora, ad un doppio, che è rappresentato dal Diavolo.

A questo lavoro, si aggiungono le considerazioni di T. Reik su Satana, presentate tra il 1914 e il 1919 presso le associazioni psicoanalitiche di Vienna e Berlino.

T. Reik (1914) ritiene che Satana risultasse dalla proiezione sul mondo esterno di sentimenti aggressivi dell'individuo, attuata per sedare i sensi di colpa. Il Satana accusatore corrisponde al meccanismo di proiezione paranoica: i rimproveri che l'individuo avanza a sé stesso sono proiettati all'esterno, e verbalizzati per mezzo di un'altra figura (in questo caso il Diavolo).

In seguito a questi due articoli, sostiene De Urtubey L. (1983), S. Freud elabora un'altra concezione del Diavolo, che diventa, ora, il rappresentante della morte.

Per capire questo accostamento ritengo necessario specificare il concetto di coazione a ripetere che, non bisogna dimenticare, è demoniaca.

Per coazione a ripetere, afferma G. Blandino (1996), s'intende la tendenza a ripetere esperienze intense, anche connotate in maniera sgradevole e dolorosa.

In seguito alla descrizione della coazione a ripetere, ed agli studi sul masochismo, S. Freud espone, in *Al di là del principio di piacere (1920)*, il concetto di pulsione di morte (Thanatos): strettamente collegata alla coazione a ripetere ed al masochismo, essa fa tendere l'organismo all'inorganicità, è catabolica e distruttiva. Se seguita, porta l'individuo alla morte.

Ogni essere vivente, dunque, se muore, muore per ragioni interne, seguendo leggi proprie.

Sulla base di L. De Urtubey (1983), credo sia plausibile affermare che il Diavolo, come rappresentante della pulsione di morte, è la morte, è ciò che porta alla morte e la morte stessa. È Thanatos. È il contenitore esterno delle pulsioni aggressive e distruttive dell'uomo.
Secondo la psicoanalista francese Freud S. afferma che la fine verso cui tende ogni vita è la morte.
L'Autrice scrive:

> "La ripetizione demoniaca sarebbe dunque un'immagine della morte che è presente in noi, il diavolo sarebbe ciò che ci fa uccidere noi stessi, il nostro masochismo" (De Urtubey L., 1983, p. 93).

Il Diavolo, secondo l'Autrice, permette di conservare intatta l'immagine della perfetta bontà divina estranea al male.

2.1.6. Il Diavolo come rappresentante del padre

Secondo De Urtubey L. (1983), l'idea del Diavolo come rappresentante del padre si sviluppa molto presto in S. Freud, ma, a differenza della precedente ipotesi che considerava il Diavolo un rappresentante delle pulsioni rimosse, ha incontrato, nel suo animo, resistenze durate circa venticinque anni.
Ho precedentemente evidenziato il fatto che S. Freud, fin dalle sue prime ricerche, abbia considerato le caratteristiche delle possessioni demoniache del Medioevo sovrapponibili a quelle delle sue pazienti isteriche, e come queste siano riconducibili alla sua teoria della seduzione paterna.
Inoltre, il padre dell'orda descritto in *Totem e Tabù (1912 – 1913)* da S. Freud, sembra avere le caratteristiche più di un dèmone che di un dio buono.
L'opera in cui S. Freud esprime chiaramente l'ipotesi dell'identificazione padre/Diavolo è *Una nevrosi demoniaca nel secolo decimo settimo (1922),* pubblicata nel 1923.

In questo breve articolo è esposto ed analizzato il caso di un giovane pittore bavarese, Christoph Haizmann, vissuto alla fine del diciassettesimo secolo, presunto indemoniato ed esorcizzato al santuario mariano di Mariazell, meta di pellegrinaggi devoti, situato a circa 140 Km da Vienna.
Prima di addentrarmi nella descrizione del caso e delle conclusioni tratte da S. Freud, vorrei soffermarmi sulla prefazione dell'articolo.
S. Freud (1922) scrive:

> "Com'è noto, nelle rappresentazioni della possessione demoniaca e dell'estasi mistica che l'arte ci ha tramandato, parecchi autori, e primo fra tutti Charcot, hanno riconosciuto le forme in cui si manifesta l'isteria; […] La teoria demonologica di quei tempi oscuri [fine del 1600] ha tenuto testa a tutte le interpretazioni somatiche proprie dell'era della scienza 'esatta'. Gli stati di possessione demoniaca corrispondono alle *nostre nevrosi*, per la spiegazione delle quali noi facciamo ricorso ancora una volta a *forze psichiche.* I demoni sono, a nostro avviso, desideri cattivi, ripudiati, che derivano da moti pulsionali che sono stati respinti e rimossi. Noi non facciamo nulla di più che eliminare la proiezione nel mondo esterno ipotizzata nel Medioevo a proposito di tali entità psichiche; noi riteniamo che esse abbiano avuto origine nella vita intima dei malati dove in effetti dimorano" (Freud S., 1922, p. 519 – 520, parentesi mia).

A queste parole, per una più chiara esemplificazione della posizione di S. Freud rispetto a questo tema, ritengo opportuno aggiungere un brano tratto dal necrologio di J. M. Charcot scritto da S. Freud nel 1893:

> "Né si potrebbe obiettare che la teoria di una dissociazione della coscienza come soluzione dell'enigma dell'isteria è troppo ardita per imporsi a un osservatore ignaro e impreparato. In realtà, già il medioevo aveva optato per questa soluzione spiegando la causa dei fenomeni isterici con la possessione da parte del demonio; sarebbe bastato dunque *sostituire* la terminologia religiosa di quell'epoca oscura e superstiziosa con quella scientifica dell'epoca attuale. Charcot non prese però questa via per spiegare l'isteria, benchè avesse ampiamente attinto alle relazioni rimasteci su processi per stregoneria e su individui 'posseduti', allo scopo di dimostrare che *le manifestazioni della nevrosi erano, a quei tempi, le stesse di oggi*.

> […] Tracciare *una teoria della nevrosi che*, una volta sostituito il 'demonio' della fantasia ecclesiastica con una formula psicologica, *coincide perfettamente con la concezione medievale*" (Freud S., 1893, p. 13 – 14, corsivo mio).

Prendendo in considerazione quanto è stato fin qui detto, mi pare chiaro che, secondo S. Freud, isteriche e possedute medievali sono perfettamente sovrapponibili.

Nulla pare essere cambiato nei loro corpi contratti, niente è cambiato nel corso di quasi trecento anni.

Il tempo sembra essersi cristallizzato in un unico grido di dolore. La speculazione scientifica ha soltanto cambiato la terminologia usata per definire il malessere di queste persone: le possedute sono diventate isteriche, il Diavolo è stato trasformato in pulsioni rimosse.

Ma, nonostante questo, tutti questi termini sono sovrapponibili, intercambiabili: tutti rimandano alla medesima concezione.

Se quanto è stato detto è vero, se a isteriche e possedute sottostà la medesima problematica, alla graduale diminuzione delle manifestazioni isteriche, come sostiene J. Leff (1988), a cui si è assistito a partire dalla fine della seconda guerra mondiale, dovrebbe corrispondere un'equivalente riduzione dei presunti fenomeni di possessione demoniaca.

Oggi, però, lo scenario non sembra essere questo.

L'isteria è sì un fenomeno ormai raro, ma non si può dire la stessa cosa per la possessione. Anzi, sembra esserci un aumento delle richieste di intervento per problemi di questo tipo. Ci troviamo forse dinanzi al ritorno dell'isteria? Oppure, isteria e possessione, sono sempre stati due fenomeni simili, ma indipendenti?

D'altra parte, è vero che le manifestazioni isteriche sono spesso uguali a quelle della possessione demoniaca e che, la manifestazione di quest'ultima, è rimasta sostanzialmente invariata dal Medioevo.

Credo che, nei passi di S. Freud sopra riportati, sia possibile ritrovare una concezione vicina a quella esposta dall'Autore in *Totem e Tabù (1912 – 1913)*:

gli spiriti e i demoni che popolano il mondo non sono nient'altro che la proiezione all'esterno di contenuti psichici.

Inoltre, S. Freud non sembra distinguere tra la condizione psichica del primitivo e quella dell'uomo del XVII secolo.

Ho parlato di due tesi freudiane sul Diavolo.

L'articolo *Una nevrosi demoniaca nel secolo decimo settimo (1922),* dovrebbe essere il massimo rappresentante della linea di pensiero che identifica Satana con il padre. Tuttavia, nel brano precedentemente riportato, tratto da *Una nevrosi demoniaca nel secolo decimo settimo,* si trova l'associazione demoni–pulsioni rimosse, che richiama alla mente le prime ipotesi avanzate da S. Freud sull'argomento.

A questo punto credo appaia chiaro il fatto che S. Freud non abbia mai assunto una posizione definitiva e limpida sull'argomento, ma abbia sempre oscillato da un'ipotesi all'altra.

Quello che in questa tesi mi preme sottolineare, è come l'influenza della cultura modelli la considerazione di ciò che è patologico e ciò che non lo è, le sue manifestazioni e la sua diagnosi.

Le domande che bisogna porsi sono: quali fattori determinavano, e determinano, nelle popolazioni "primitive", l'attribuzione causale del proprio malessere a esseri esterni malvagi? Perché, all'epoca di S. Freud, ciò che un tempo era considerato sintomo di possessione, è considerato, invece, sintomo isterico? Gli stessi sintomi, come vengono oggi considerati? Come si è trasformato, se si è trasformato, oggi, ciò che nel Medioevo veniva definito possessione?

Posso, in via del tutto ipotetica, provare a dare una risposta a questi quesiti.

In questo compito mi farò aiutare dall'Etnopsichiatria.

J. Leff (1988), a proposito dell'isteria (tanto diffusa all'epoca di S. Freud e, oggi, in Occidente, rarissima, almeno nella sua forma più clamorosa e spettacolare), scrive:

> "[…] La forma di un sintomo isterico viene determinata dall'idea di disturbo funzionale ritenuta dal paziente. L'anestesia isterica, ad esempio, interessa tutta la mano, ma si arresta bruscamente a livello del polso perché il paziente

> considera la propria mano come una unità funzionale, ignorando la distribuzione dei nervi alla pelle della mano. […] Una volta riconosciuto che il paziente è in grado di tradurre una propria idea della patologia in una inabilità fisica, ne segue che il grado con cui un sintomo isterico riproduce una malattia organica dipende esclusivamente dal livello delle conoscenze mediche dell'individuo. […] I casi più difficili da diagnosticare sono proprio quelli che interessano individui che esercitano la professione medica, individui, cioè, che hanno la competenza medica necessaria per poter simulare alla perfezione i sintomi di una malattia organica" (Leff J., 1988, p. 67).

D'altra parte, sottolinea l'etnopsichiatra inglese, già P. Janet scriveva che i fenomeni isterici sono il risultato dell'idea stessa che il paziente si è fatto del proprio malessere.
S. Freud (1888), da parte sua, aveva notato i medesimi fenomeni nei suoi primi studi sull'isteria.
Scrive l'Autore:

> "La paralisi isterica non tiene in alcun conto la struttura anatomica del sistema nervoso che, come è noto, si rivela invece nel modo più inequivocabile dalla distribuzione delle paralisi organiche. Soprattutto, non vi è alcuna paralisi isterica equiparabile a una paralisi periferica del facciale, del radiale e del serrato, che comprenda cioè gruppi di muscoli o muscoli e porzioni di cute combinati in modo da avere un'innervazione anatomica comune" (Freud S., 1888, p. 48).

E ancora:

> […] Un'ulteriore e importantissima caratteristica delle affezioni isteriche è il fatto che esse non rispecchiano per nulla le condizioni anatomiche del sistema nervoso. si potrebbe dire che l'isteria ignora del tutto la struttura del sistema nervoso, come accadeva a noi prima che l'avessimo studiata" (Freud S., 1888, 51).

Ancora, sostiene Leff J. (1988), è risaputo che i grandi attacchi isterici delle pazienti di J. M. Charcot alla Salpêtrière, fossero in buona parte frutto di

suggestione e di simulazione. L'assistere alle crisi di altre pazienti e la presenza, nella stanza in cui J. M. Charcot teneva le sue dimostrazioni, di un grosso quadro rappresentante un tipico arco isterico, contribuivano, in misura non trascurabile, alla tipizzazione dell'attacco delle pazienti.

Inoltre, continua J. Leff (1988), le aspettative del paziente verso lo specialista a cui si rivolge, possono influenzare il modo in cui il disagio è manifestato e presentato. Ciò è vero, ancora di più, per i disturbi emotivi e psichici.

Secondo Leff J. (1988), alcuni medici occidentali sono sensibili ai disturbi emotivi, e li trattano al meglio delle loro possibilità, o li rimandano ad uno specialista. Ma altri non se ne preoccupano affatto. I pazienti che hanno la sfortuna di capitare da un medico siffatto, capiscono subito che i propri disturbi ricevono scarsa attenzione. A questo punto si aprono due possibilità: o si rivolgono ad un medico più sensibile, o imparano ad esprimere il proprio malessere in termini fisici ai quali il proprio medico è più ricettivo.

Infine, non bisogna dimenticare che

> "[…] Anche le aspettative del dottore su ciò che gli verrà presentato sono fortemente influenzate dalle sue concezioni sulle malattie. Questi costrutti teorici forniscono una struttura all'interno della quale egli può ordinare il modo in cui il paziente definisce il proprio malessere e darvi un senso. […] A questo fine egli riformula i disturbi del paziente in termini di sintomi, trascurando tutto ciò che non rientra in tale ambito" (Leff J., 1988, p. 84).

Se tutto quanto è stato detto è vero, risulta chiaro come sintomo, contesto culturale e sapere medico siano strettamente correlati, in una spirale che li avvolge l'uno con l'altro.

Il paziente può simulare una specifica patologia, il contesto culturale ed i sistemi divulgativi di massa forniscono le conoscenze necessarie per farlo, e il medico può formalizzare e definire scientificamente il disturbo.

In base alle opere consultate (Lapassade G., 1976; Laplantine F., 1986; Leff J., 1988; Nathan T. 1993; Lanternari V., 1994) credo sia possibile affermare che l'interpretazione e la manifestazione della malattia si trasforma e si adatta alla cultura in cui si trova a nascere.

Nel 1700 la Psicologia moderna era ancora lontana dal nascere, e la medicina contemporanea non era incline ad accogliere i disturbi emotivi; inoltre, come afferma Basaglia Ongaro F. (1992), era credenza comune che la follia fosse causata dall'intervento di forze esterne, di demoni che si impossessavano del malcapitato:

> "In questo contesto culturale [XVIII secolo] la pazzia non era ritenuta una malattia di pertinenza del medico, ma veniva interpretata come segno della presenza di forze demoniache, soprannaturali che si impadronivano del folle, della sua anima e della sua ragione". (Basaglia Ongaro F., 1992, p. 23, parentesi mia)

Detto questo, risulta chiaro come, nel Medioevo, fosse facile ed accettabile attribuire la causa di uno stato, come quello di C. Haizmann, che ai nostri occhi potrebbe apparire come psicotico, all'intervento del Diavolo.
Ho già detto che S. Freud considerava le sue pazienti isteriche di fine secolo alla pari delle possedute medioevali.
Ora non è più il Diavolo a tormentare le povere vittime, bensì le pulsioni rimosse che, in fondo, sono demoniache. La possessione è stata sostituita dalla nevrosi, e i demoni dalle forze psichiche. La terminologia psicologica ha sostituito quella ecclesiastica.
A cosa è dovuto questo cambio di prospettiva?
Sulla base delle opere consultate (Leff J., 1988) credo sia possibile dire che, la scienza e la Psicologia di fine '800, che in quegli anni si sviluppavano sotto il segno dell'ottimismo scientifico positivista, non potevano accettare la spiegazione dei fenomeni si possessione fornita dalla Chiesa. Erano necessarie, dunque, ipotesi scientifiche alternative.
Secondo A. Huxley (1952), dal Medioevo fino alla fine del 1600, la plausibilità dell'ipotesi della possessione era esattamente proporzionale all'inadeguatezza di una fisiologia senza struttura cellulare o chimica, e di una Psicologia che ignorava l'importanza dell'attività mentale inconscia.
Il malessere psichico era sicuramente maggiormente tollerato e accettato alla fine del 1800 rispetto all'epoca medievale; la psiche e le sue patologie,

specialmente la manifestazione somatica di queste ultime, erano oggetto di studi approfonditi. Erano socialmente accettati il malessere psichico e le sue manifestazioni somatiche.

L'ambiente medico della fine del XIX secolo era estremamente interessato alle nevrosi in generale e all'isteria in particolare, la quale si manifestava prevalentemente attraverso una sintomatologia di tipo somatico. D'altra parte erano proprio segni somatici che i medici cercavano per porre la diagnosi di isteria.

La somatizzazione era la spia del malessere psicologico, l'abito con cui esso poteva mostrarsi ed essere accettato e curato.

Se è vero, come afferma J. Leff (1988), che l'isteria è l'espressione somatica dell'angoscia, e se è vero che i casi di possessione demoniaca non sono nient'altro che casi di isteria erroneamente interpretati da animi superstiziosi ed ignoranti, credo sia possibile rendersi conto di come l'influenza della cultura sia determinante nella definizione e nella manifestazione dei processi patologici.

Inoltre sorge una domanda: la possessione potrebbe essere l'espressione più arcaica dell'angoscia?

Passerò, ora, all'analisi dell'articolo *Una nevrosi demoniaca nel secolo decimo settimo,* di S. Freud *(1922)*.

Il protagonista della vicenda esaminata da S. Freud (1922), C. Haizmann, stipula un contratto con il demonio della durata di nove anni, al termine dei quali promette di divenirne figlio.

Perché il pittore ha stretto un patto con il Diavolo?

Secondo S. Freud (1922), le condizioni essenziali che possono portare a stipulare un patto con il demonio sono due: in primo luogo, l'individuo deve essere depresso a causa della morte del padre; in secondo luogo, l'individuo deve essere preoccupato per la sua sopravvivenza.

S. Freud (1922) afferma che C. Haizmann era depresso per la morte del padre, in seguito alla quale non riusciva più a lavorare. Quindi era anche preoccupato per la sua sussistenza economica.

Il padre della Psicoanalisi continua affermando che il pittore aveva bisogno di un padre. Un padre che lo curasse dal suo malessere e che gli restituisse la capacità lavorativa.
S. Freud (1922) si stupisce del fatto che i patti stipulati dal pittore

> "[…] Non indicano un impegno del diavolo in cambio del quale il pittore cede la propria beatitudine eterna, ma solo una richiesta del diavolo che il pittore è tenuto a soddisfare" (Freud S., 1922, p. 535).

L'Autore risolve il problema ribaltando i termini del contratto: ogni richiesta del Diavolo è, in realtà, un suo impegno verso il pittore. Di conseguenza, il Diavolo si impegna ad essere il padre di C. Haizmann per nove anni.
Secondo De Urtubey L. (1983), nella sua analisi, S. Freud non tiene conto del fatto che, all'epoca di C. Haizmann, i vantaggi ricavati da un patto con il Diavolo erano sottintesi, ed erano sempre gli stessi: potere, ricchezza, donne.
A questo punto sorge un altro interrogativo, posto da S. Freud (1922) nei seguenti termini:

> "Un uomo che è diventato malconcio a causa della morte del padre, certo questo padre deve averlo amato" (Freud S., 1922, p. 536).

Ma allora perché un soggetto siffatto deve prendere una figura malvagia come sostituto paterno?
Per spiegare questa apparente contraddizione, S. Freud (1922) fa riferimento alla concezione che considera il Diavolo simile a Dio.
Dio e Diavolo erano, in origine, identici, un tutto che è stato poi scisso in due parti separate ed opposte. Il Dio buono è stato così epurato da ogni traccia di male.
Dunque, afferma S. Freud (1922), se Dio è un sostituto del padre giusto e misericordioso, non bisogna meravigliarsi se l'aggressività nei confronti del padre da parte del figlio, che lo odia e lo teme (a causa della proibizione della madre), è proiettata in un degno sostituto, cioè nel Diavolo.

Detto questo, è chiaro che il prototipo fondamentale dei personaggi principali della religione, è il padre.

Anche il padre dell'orda primordiale, descritto da S. Freud in *Totem e Tabù (1912 – 1913)*, aveva caratteristiche tali che lo rendevano più simile al Diavolo che a Dio.

A questo proposito, De Urtubey L. (1983) afferma che il padre dell'orda è estraneo ad ogni reazione, non si preoccupa dei bisogni dei figli, e dunque non è umano; egli non rimuove le proprie pulsioni, possiede le donne, e quindi è diabolico in quanto personificazione della vita pulsionale. Egli ha tratti animali e mostruosi, ed è narcisistico.

Satana nasce dalla proiezione dell'odio e dell'aggressività, venendo così ad assumere le caratteristiche che gli sono proprie: malvagità, violenza, distruttività.

Sia il Diavolo che Dio sono emanazioni del complesso di Edipo.

De Urtubey L. (1983) a questo proposito afferma che il padre/Diavolo non si presenta come un legislatore, non è il principio di realtà, la sua immortalità lo pone al di fuori delle leggi della vita. Satana è un finto padre che vorrebbe occupare il posto di Dio, il posto del vero padre.

A questa opinione vorrei aggiungere un altro punto di vista, che prende spunto dall'originale elaborazione di E. Pagels (1996).

L'Autrice afferma che Satana, nelle storie ebraiche, appare come personaggio che, per concessione divina, ostacola e contrasta progetti e desideri umani. Originariamente, il Diavolo non è un essere malefico, Dio lo invia a compiere una missione (di ostacolo), che può anche non essere gradita agli uomini, ma che li salvaguarda da un male peggiore.

Secondo E. Pagels (1996) la radice *śṭn,* della parola ebraica *śāṭān* (Satana), indica colui che contrasta, impedisce o agisce da antagonista.

Il termine greco *διάβολος,* successivamente tradotto con Diavolo, significa letteralmente persona che lancia qualcosa in mezzo al sentiero di un'altra.

Brondino G. (1995 – 1996) scrive che S. Freud probabilmente conosceva l'ebraico e lo yiddish, e scriveva e leggeva il greco.

S. Freud conosceva il significato ebraico della parola Satana, e l'origine greca della parola Diavolo? La risposta potrebbe essere affermativa.
Come è stato detto, Satana, colui che contrasta, deriva dal complesso di Edipo.
Vorrei avanzare a questo punto un'ipotesi, che può sembrare azzardata o banale, ma che ritengo comunque accettabile.
Nell'identificare il Diavolo con il padre, S. Freud potrebbe aver pensato anche alle radici ebraiche e greche della parola.
Il Satana/padre sarebbe, allora, colui che si mette in mezzo tra madre e figlio, colui che impedisce al figlio di realizzare il desiderio incestuoso di unione con la madre. Il padre compie un'azione poco gradita al figlio, ma che lo salvaguarda da un male peggiore.
In questo caso Satana sarebbe il rappresentante della legge, l'esecutore della volontà di Dio.
Sulla base delle riflessioni esposte da O. Rank (1914) e da S. Freud (1922), credo plausibile ritenere il padre/Diavolo un Super-Io fortemente censurante, sadico e crudele.
Ma perché una figura che, in fondo, sostiene l'autoconservazione, è rappresentata dal Maligno?
Forse perché, sostiene S. Freud (1922), questa figura, pur compiendo una funzione che è adattiva, nasce dalla proiezione delle pulsioni aggressive di odio e rancore che il bambino prova nei confronti del padre limitante e frustrante.
In tutto questo c'è un posto anche per la madre?
S. Freud (1922) scrive:

> "[…] È perfettamente comprensibile che egli [il pittore] si rivolga all'immagine della madre per avere da lei aiuto e salvezza. Per questo egli dichiara che solo la santa Madre di Dio potrà affrancarlo dal patto col diavolo, e per questo riottiene la sua libertà il giorno della Natività di Maria (8 settembre)" (Freud S., 1922, p. 545, parentesi mia).

Jones E. (1912) afferma che la Vergine Maria è il più potente mezzo di difesa dell'essere umano minacciato dal maligno.

Allo stesso modo, Balducci C. (1974), esorcista e demonologo originario di Torino, e Amorth G. (1990, 1992), affermano che la Vergine Maria è il nemico più temuto dal Diavolo.
La Vergine Maria potrebbe essere una rappresentante della madre?
S. Freud (1922) sottolinea il carattere sessuale del rapporto tra C. Haizmann e il Diavolo.
A questo punto, sembra che l'Autore si sposti su di una linea interpretativa di tipo sessuale della genesi dell'identificazione padre – Diavolo.
Secondo il padre della Psicoanalisi chiaro simbolo sessuale è la ricorrenza del numero nove in tutta la vicenda (nove volte Haizmann è tentato, nove sono gli anni che intercorrono tra la stipulazione del contratto ed il primo esorcismo, nove sono gli anni che devono passare perché il pittore appartenga anima e corpo a Satana), che suggerisce la presenza di fantasie di gravidanza: il bambino ha la fantasia di generare un figlio al padre amato.
Il Diavolo appare al pittore una prima volta nelle sembianze di un rispettabile signore, successivamente

> "[…] È nudo e deforme, e ha due paia di mammelle femminili. Le mammelle, ora una sola coppia, ora due, compaiono in tutte le apparizioni successive. Solo in una di esse il diavolo, oltre alle mammelle, esibisce anche un grosso pene che termina in un serpente" (Freud S., 1922, p. 543).

Il Diavolo è, allora, un essere sessuato, ma dalla sessualità ambigua e confusa.
S. Freud (1922) presenta due spiegazioni di questo fatto.
Nella prima afferma che l'atteggiamento femmineo nei confronti del padre (che in questo caso culmina con la fantasia di gravidanza), è rimosso non appena il bambino comincia a temere le castrazione. Il rifiuto della femminilità è frutto della ribellione contro l'evirazione che trova la massima espressione nella fantasia opposta, cioè quella di evirare il padre stesso. Le mammelle del Diavolo corrisponderebbero, dunque, alla proiezione della propria femminilità sul sostituto paterno.

La seconda ipotesi avanzata da S. Freud (1922) considera questo modo di raffigurare il demonio, come segno del fatto che la tenerezza infantile si è spostata dalla madre sul padre.

La concezione del Diavolo di S. Freud sembra, a questo punto, prendere un'altra strada.

Inizialmente il Diavolo nasceva dai sentimenti ostili provati verso il padre. Ora il Diavolo nasce dall'amore omosessuale che il figlio prova nei confronti del padre, sentimento che, d'altra parte, è il rovescio della medaglia.

Per quanto riguarda il carattere sessuale che, direttamente o indirettamente, segna il rapporto con il Diavolo, vorrei ricordare alcuni fatti tratti dall'esame di opere di Autori quali Institor H. e Sprenger J. (1486 – 1487), Guaccio F. M. (1608), Huxley A. (1952), Di Nola A. M. (1987).

In primo luogo, credo sia importante sottolineare che, nei processi per stregoneria allestiti dall'Inquisizione, le streghe erano considerate le figlie/amanti di Satana.

Era poi credenza comune che, nei Sabba, le streghe si unissero carnalmente ai dèmoni e al Diavolo.

Infine, sempre durante i Sabba, le streghe praticavano l'*osculum infame* (Manieri F., 1988), cioè baciavano il deretano a Satana; questa usanza, oggi, è presente nelle cerimonie di iniziazione di un nuovo adepto praticate da alcune sette officianti il culto di Satana. Questo atto è simbolo di sottomissione e di sodomia.

Nell'opera *Caso clinico del presidente Schreber (1910),* S. Freud illustra la genesi della paranoia.

Sinteticamente S. Freud (1910) afferma che l'amore omosessuale che il figlio prova nei confronti del padre non può essere accettato.

Allora, continua l'Autore, il sentimento amoroso viene represso e trasformato, "io lo amo" diventa "io lo odio".

Ma, conclude S. Freud (1910), anche l'odio è un sentimento che non può essere accettato, quindi "io lo odio" diventa "lui mi odia".

Ora, vorrei provare a trasferire quanto insegna S. Freud (1910) sul caso di C. Haizmann.

È chiaro che, anche in questo caso, l'atteggiamento femminile verso il padre non è accettato e trasformato in odio. Questo si somma all'odio provato in seguito al divieto di incesto. Il tutto viene rimosso e proiettato all'esterno, dove assume le sembianze di demonio persecutore.

A questo proposito vorrei ricordare che T. Reik (1914), prima di S. Freud, ha fatto risalire la creazione di Satana ad un meccanismo di proiezione paranoica.

Secondo De Urtubey L. (1983), sorgono alcuni dubbi sull'interpretazione freudiana di questo caso.

Secondo l'Autrice, sembra che, nella sua analisi, S. Freud non dica tutto. Pare che egli limiti il ruolo che il padre seduttivo ha in tutta la vicenda. Infatti, la ricerca del padre perduto è rappresentata, in questo articolo, solo come antidoto per riacquistare la capacità lavorativa, mentre S. Freud aveva sempre riservato al padre il ruolo di legislatore, di rivale edipico nel desiderio per la madre.

Ho parlato della duplicità dell'interpretazione psicoanalitica del Diavolo: è una duplicità reale?

De Urtubey L. (1983) crede che non sia così.

Le due posizioni, Diavolo = pulsioni rimosse e Diavolo = padre, non sembrano essere così diverse ed opposte. Piuttosto, pare che siano due facce della stessa medaglia. Infatti, se il Diavolo rappresenta l'oggetto pulsionale (padre), può rappresentare anche la pulsione stessa (rimossa).

Nonostante la grande attrazione ed il grande interesse che S. Freud aveva per il Diavolo, in una nota dell'articolo *Una nevrosi demoniaca nel secolo decimo settimo (1922)* afferma:

> "Il fatto che nelle nostre analisi riusciamo così raramente a trovare il diavolo come sostituto del padre potrebbe forse significare che per coloro i quali si sottopongono alla nostra analisi questa figura della mitologia medievale ha perso da tempo la sua funzione. Per il cristiano devoto dei secoli passati la fede nel Diavolo non era meno doverosa della fede in Dio. In realtà egli aveva bisogno del Diavolo per credere fermamente in Dio. In seguito, per diversi motivi, il decrescere della fede ha colpito innanzitutto e soprattutto la persona del Diavolo" (Freud S., 1922, p. 541).

Credo che questa affermazione di S. Freud non si adatti alla nostra epoca.

Esaminando le opere dei più famosi esorcisti del nostro tempo (Balducci C., 1974; Amorth G., 1990, 1992; Milingo E., 1991) sembra che oggi sia in atto un grande ritorno del Diavolo nella psiche delle persone, dove assume un ruolo che, in parte, ha connotazioni nuove e del tutto inaspettate.

Secondo gli esorcisti, da alcuni anni a questa parte le richieste di esorcismi per presunte possessioni demoniache sono in netto aumento. Nella maggioranza dei casi, però, non si tratta di possessione reale, ma di altri tipi di malessere, soprattutto psichico.

Secondo Littlewood R. (1997), in un numero sempre crescente di persone, il disturbo ed il malessere interiore tendono ad assumere la forma di forze esterne che agiscono impunemente su di esse.

Nel caso specifico degli indemoniati sembra che il malessere sia più facilmente sopportabile se personificato in un'entità esterna, nel Diavolo.

S. Freud, purtroppo, non ha approfondito ulteriormente i suoi studi sul Diavolo e, dopo di lui, pochi hanno ripreso le linee che ha tracciato.

Certo è che la carenza di studi approfonditi sul tema non permette di trarre considerazioni definitive né su una Psicoanalisi applicata al Diavolo, né sul ruolo psicologico che esso assume.

2.2. Ernest Jones

> "Con lo stesso istinto con cui i sottomessi degradano il loro Dio a 'bene in sé', essi cancellano le qualità buone dal Dio dei loro vincitori; si vendicano dei loro padroni, *trasformando* il loro Dio *in un diavolo*" (Nietzsche W. F., 1888, p. 184).

Nel 1912 E. Jones pubblica un lavoro riguardante il significato psicoanalitico degli incubi, ed il legame che questi hanno con alcune credenze medievali, dal titolo *Psicoanalisi dell'incubo*.

In particolare, in quest'opera l'Autore esamina l'origine psicologica, ed il carattere onirico, di alcune figure che popolavano l'immaginario del cittadino medievale (e forse anche quello dell'uomo dell'epoca moderna): il Vampiro, il Lupo mannaro, le streghe e il Diavolo.

Mi limiterò, in questa tesi, ad esaminare esclusivamente le considerazioni avanzate da E. Jones sul Diavolo.

Secondo l'Autore il Diavolo è il rappresentante della malvagità dell'uomo.

Jones E. (1912) afferma che quella di Satana è la storia di una paura costante; il demonio può essere scoperto per il terrore che incute e per l'angoscia paralizzante che infonde nelle persone che assistono alla sua apparizione.

Anche O. Pfister, citato da E. Jones (1912), sembra essere del medesimo parere. Egli, infatti, ritiene il Diavolo frutto di esperienze infantili accentrate sulla paura.

Secondo Jones E. (1912), al pari di Freud S. (1922), la figura del Diavolo è il risultato del processo mitologico che prende il nome di "scomposizione", per cui attributi diversi di una personalità originariamente unitaria assumono vita indipendente, originando parecchie personalità.

Dio e Diavolo sarebbero, secondo questa interpretazione, i poli opposti di una medesima figura. Essi assumono, rispettivamente, le caratteristiche di totale bontà e di totale malvagità.

Secondo Jones E. (1912) il demonio è in stretta relazione con il complesso di Edipo:

> "La credenza nel Diavolo rappresenta in gran parte una esteriorizzazione di due serie di desideri rimossi, ambedue derivati, in definitiva, dal complesso infantile di Edipo: a, il desiderio di imitare alcuni aspetti della figura paterna; b, il desiderio di sfidare il padre – in altre parole, emulazione e ostilità si alternano" (Jones E., 1912, p. 145).

Quattro sono, secondo l'Autore, le possibili personificazioni del Diavolo.

Prima di tutto il Diavolo è la personificazione del padre ammirato.
Il figlio ammira ed invidia il proprio genitore per la potenza sessuale di cui è portatore; la figlia, d'altra parte, lo investe del suo amore libidico rimosso. Questa è la componente più importante nella genesi psicologica del Diavolo, e spiega perché, a volte, esso si identifichi con Dio: ad esempio esegue le punizioni per suo conto. In questo senso è possibile affermare che il Diavolo è un falso padre che vuole prendere il posto del vero padre.
Poi, il Diavolo è la personificazione del padre verso il quale si prova ostilità.
Il Diavolo diventa, allora, il persecutore del genere umano, il calunniatore, il nemico dell'umanità. Gli uomini lo combattono, ma possono vincerlo solo con l'astuzia e l'inganno, mai con la forza. Queste sono le tipiche armi che il bambino può usare contro il proprio padre.
Jones E. (1912) prosegue affermando che il Diavolo può essere la personificazione del figlio che imita il padre.
In origine Satana non era nemico di Dio, egli copiava il Padre, come il figlio imita il proprio genitore. Il Diavolo, inizialmente, assomigliava a Cristo nell'aspetto fisico, aveva dodici apostoli ed era venerato in feste particolari.
Infine, Satana può essere la personificazione del figlio che sfida il padre.
Il Diavolo è il grande ribelle, l'Angelo che ha osato sfidare Dio e colui che, per questo, è stato cacciato dal Regno dei Cieli; sembra che la causa della sua caduta dal cielo sia stata l'invidia che provava nei confronti di Dio.
D'altra parte, il figlio, nei confronti del padre, prova desideri differenti: emulazione ed ammirazione e, contemporaneamente, ostilità e invidia.
Il Diavolo o copia Dio, o fa tutto il contrario (es., la Messa nera è una messa al contrario, non c'è niente di originale, ma solo un ribaltamento dei termini e l'opposizione alla legge istituita).
Jones E. (1912) sostiene che il Diavolo è intimamente legato alla natura, rappresentante della madre: egli vive e penetra l'oscurità, promette ricchezze e abita le caverne. Tutte queste cose sono accessibili al padre (Diavolo) che possiede la madre, ma non lo sono al figlio che, però, le desidera.
Ho già detto che Jones E. (1912) ritiene la Vergine Maria il mezzo migliore per sconfiggere il maligno.

A questo proposito l'Autore cita un brano di Roskoff G.:

> "Inoltre l'attività del Diavolo veniva particolarmente evocata e potenziata dal suo odio per la Santa Vergine. Quest'odio era tanto più grande per l'abitudine che aveva la Santa Vergine di immischiarsi in tutte le faccende, come fanno le donne, riuscendo sempre a ottenere quello che voleva; ella non lascia mai le sue protette nei guai, una volta che si siano assicurate i suoi favori con la zelante osservanza del culto di Maria, neppure se fossero le più bieche canaglie" (Jones E, 1912, p. 165).

Secondo Jones E. (1912) Satana è strettamente legato alla sessualità.
Il bambino invidia la potenza sessuale del padre. Il Diavolo appare in forma di serpente e di drago, simboli fallici; possiede un fallo enorme; pratica sia il coito che la sodomia.
Una delle forme più conosciute del maligno, il caprone, è simbolo di lascivia.
D'altra parte, l'origine di questa forma può essere ricondotta al dio greco Pan (Di Nola A. M., 1987), dio delle selve e della condizione di vita selvatica. Egli si nascondeva nei boschi per assalire e possedere le ninfe. Riposava negli antri o nel fitto delle foreste.
Pan simboleggia la sfrenata libertà priva di leggi, il godimento senza regole, la sessualità sfrenata.
Direttamente connessi al dio Pan sono i Satiri e i Sileni (Satiri vecchi, chiamati anche uomini cavallo), dèmoni che, come Pan, hanno la parte superiore del corpo umana e quella inferiore caprina, sono dotati di corna e di coda, aspetto che ricorda le rappresentazioni più comuni del Diavolo. Essi sono portatori di una carica sessuale sfrenata ed incontrollata.
Secondo il biografo di S. Freud, il patto con il Diavolo è sempre impregnato di sessualità.
E. Jones (1912) sostiene che, nei processi dell'Inquisizione contro le Streghe, una delle accuse mosse nei loro confronti era quella di avere avuto rapporti sessuali con Satana per ottenere in cambio poteri magici. Generalmente i Sabba e le Messe Nere si concludono con una grande orgia di gruppo; in ogni caso

l'officiante della cerimonia, o l'iniziato, ha rapporti sessuali con una o due persone.
Jones E. (1912) afferma che se il concetto di Diavolo è veramente frutto della proiezione di desideri rimossi legati al padre, risulta che il rapporto con esso simboleggia l'incesto.
Ancora un aspetto è toccato da Jones E. (1912) nella sua opera: il rapporto del Diavolo con il sogno e, in particolare, con l'incubo.
I caratteri che accomunano incubi e Diavolo sono, secondo E. Jones (1912), tre.
Prima di tutto, sia gli incubi che il Diavolo possiedono la qualità della trasformazione.
Il Diavolo può assumere tutte le forme che desidera, umane e animali. D'altra parte nel sogno ogni cosa è trasformata e rimanda a significati "altri".
Poi, sogni e Diavolo sono accomunati dalla reversione.
Il Diavolo fa le cose alla rovescia, fa il contrario di Dio.
Infine, il coito con il Diavolo è doloroso, come accade nei sogni d'angoscia.
In conclusione mi preme sottolineare l'attenzione, sebbene superficiale, rivolta da E. Jones (1912) alle diverse manifestazioni del Diavolo nel corso dei secoli.
L'Autore nota come queste siano mutate in relazione ai tempi, ai luoghi e ai soggetti interessati: in relazione, in breve, alla cultura vigente.
Scrive Jones E. (1912):

> "[…] Nei tempi antichi il Diavolo appariva ai cristiani nelle sembianze degli dei classici; così nel IV secolo, apparve più di una volta a S. Martino come Giove, altre volte come Venere o Minerva, travestimenti che usò fino al XII secolo.
> Se ci chiediamo per quale ragione nel medioevo la credenza nel Diavolo assunse queste proporzioni, ovviamente la risposta va cercata nelle condizioni sociali e morali peculiari di quel periodo storico, ma i fattori che vi concorsero sono così complessi e involuti che in questa sede non possiamo che accennare ai più dinamici" (Jones E., 1912, p. 152).

E. Jones (1912), purtroppo, accenna solamente alle varie forme, legate alla cultura ed alle credenze, che il Diavolo ha assunto nei secoli.

Nell'opera di E. Jones (1912) sono presenti tutte le idee che verranno successivamente riprese, ed in parte rielaborate, da S. Freud nel 1922: il Diavolo come rappresentante del padre, frutto della proiezione di sentimenti di ammirazione ed ostilità; la stretta connessione del Diavolo con la sessualità e con il sogno.
Merito di E. Jones è stato soprattutto quello di avere avuto il coraggio di affrontare, probabilmente per la prima volta, il significato psicologico di Satana in maniera chiara, specialmente per quanto riguarda il suo rapporto con la sessualità.
Anche E. Jones (1912), al pari di S. Freud (1922), non analizza profondamente il possibile rapporto omosessuale tra padre e figlio.

2.3 Otto Rank

O. Rank, nel 1914, pubblica, sulla rivista *Imago*, un articolo intitolato *Il Doppio (1914)*.
Questo lavoro tratta del tema del doppio nella letteratura e nell'arte, del carattere demoniaco che a volte questo assume e del rapporto che gli artisti hanno avuto con le sue manifestazioni.
In questo testo O. Rank sostiene che il Diavolo non era originariamente malvagio, ma, anzi, era l'angelo guardiano dell'uomo, artefice della sua immortalità. Solo successivamente si è trasformato in essere malvagio e crudele, rappresentante della parte persecutrice e martirizzante dell'uomo.
Secondo O. Rank Satana è intimamente legato alla morte: egli perseguita l'uomo per ucciderlo.
L'Autore afferma che il forte senso di colpa provato dall'uomo di fronte a certe azioni del suo Io non permette di assumerne la responsabilità. Queste sono, allora, rimosse e proiettate su di un altro esterno a sé, cioè il doppio, il Diavolo.
O. Rank (1912) scrive che la proiezione deve di regola rendere possibile una sorta di giustificazione del pensiero disturbante.

Il Diavolo diventa così un contrario dell'Io, nonché suo distruttore.
Ma, secondo l'Autore, il Diavolo è anche il rappresentante della morte ed il suo esecutore.
Il soggetto vive con un senso di colpa così grande che lo spinge a temere una morte imminente; è dunque nuovamente costretto a proiettare il suo timore ed i suoi sentimenti di colpa su di una figura esterna.
L'associazione del Diavolo con la morte avanzata da O. Rank ha, probabilmente, avuto un ruolo importante nella genesi dell'associazione Diavolo – pulsione di morte proposta successivamente da S. Freud.

2.4. Theodor Reik

Nel 1914 T. Reik pubblica *Il rito religioso*. In un capitolo di quest'opera, dal titolo *La "couvade" e la psicogenesi delle rappresaglie*, l'Autore descrive alcuni riti primitivi che hanno l'obbiettivo di tenere lontani i dèmoni durante il parto delle donne.
Il significato etnologico di *couvade*, riportato dall'Autore, è il seguente: costume osservato da molte razze per cui il padre di un neonato giace a letto per un certo periodo di tempo, mangiando solo cibi prescritti, astenendosi dai lavori pesanti, dalla caccia, ecc., mentre la moglie, che ha appena partorito, continua le sue occupazioni ordinarie. La *couvade* serve a mitigare i dolori della madre trasferendoli per mezzo della magia all'uomo.
Secondo G. Ròheim (1955), la *couvade* è un rituale magico diretto contro la propria aggressività.
T. Reik (1914) sostiene che i dèmoni sono frutto della proiezione di pulsioni aggressive inconsce, simili a quelle che si provano alla morte del proprio padre. Una persona, che prova sentimenti contraddittori di ostilità e tenerezza nei confronti del proprio padre, può alleggerire la situazione in cui si trova trapiantando la parte inconscia dei suoi impulsi ostili nel mondo esterno.

Se quest'operazione riesce, cioè se il tentativo di applicare ad altri i propri sentimenti ostili ha successo, l'individuo non prova più impulsi cattivi verso il padre, ma sono i dèmoni malvagi che odiano il padre, mentre lui prova solo tenerezza e amore nei suoi riguardi.

Secondo T. Reik (1914) l'uomo prova un'inconscia ostilità nei confronti della donna partoriente.

Questi sentimenti negativi si manifestano con il celato piacere che l'uomo prova di fronte alle sofferenze della puerpera. Il piacere è, però, non accettato e quindi represso dalla parte consapevole della mente. In seguito, la parte rimossa, è proiettata sui dèmoni.

Ci sono, spiega T. Reik (1914), due fonti della *couvade*: una conscia, cioè il desiderio di alleviare le sofferenze della donna; l'altra inconscia, cioè la proiezione dei sentimenti di ostilità nei confronti della puerpera.

Nel rito esaminato, i dèmoni, ed il timore per la punizione che portano con se, compensano i sentimenti negativi che l'uomo prova di fronte alla puerpera.

L'ostilità inconscia verso di essa prima provoca piacere, poi è rimossa e, infine, è proiettata all'esterno, dove assume le sembianze di dèmoni. L'uomo deve combattere e sconfiggere questi dèmoni.

In questo saggio T. Reik (1914) tenta di dare una spiegazione psicologica anche al sacrificio del neonato.

Secondo l'Autore, i primitivi credono che il neonato sia la reincarnazione del padre morto, ritornato per vendicarsi dei suoi assassini. Il neonato è il padre demoniaco che ancora vive nei ricordi del figlio colpevole.

Vorrei sottolineare che anche T. Reik (1914), come S. Freud (1912 – 1913), considera il padre dell'orda più come dèmone che come dio buono.

T. Reik (1914) afferma che Satana non è nient'altro che il frutto della proiezione all'esterno dei sentimenti ostili dell'individuo, necessaria per sedare i sensi di colpa.

Secondo l'Autore Satana è l'accusatore e, per questo, risponde ai canoni della proiezione paranoica: i rimproveri che l'individuo avanza a sé stesso vengono proiettati ed espressi da entità esterne.

In questo caso il Diavolo è avvicinabile ad un Super – Io accusatore.

Allo stesso modo, scrive M. Declich (1967), G. Ròheim considera il Diavolo un Super-Io.

Il patto con il Diavolo, allora, è un patto con il Super-Io, in forza del quale l'individuo avrebbe la possibilità di compiere azioni che, ordinariamente, il Super-Io gli proibirebbe.

Altro interessante scritto di T. Reik è *Il dio autoctono e il dio straniero (1923)*, pubblicato lo stesso anno in cui S. Freud pubblica *Una nevrosi demoniaca nel secolo decimo settimo (1922)*.

T. Reik (1923), in questo scritto, si occupa della concezione di Dio e dei dèmoni nelle religioni.

L'Autore osserva che presso i primitivi non c'è distinzione tra dei e dèmoni.

Al contrario, nell'antichità, questa distinzione è netta.

Anche T. Reik (1923), al pari di E. Jones (1912) e di S. Freud (1922), considera Dio e Diavolo originati da un essere unico che li conteneva entrambi.

Secondo l'Autore, in origine i dèmoni erano considerati al pari degli dei buoni, il cui culto è posteriore a quello dei primi. Quando vi fu l'avvento delle nuove divinità, i vecchi dèi furono degradati ed assunsero un carattere malvagio.

Con l'avvento di una nuova religione le vecchie divinità possono percorrere tre vie differenti: unirsi sincreticamente alle nuove divinità; passare al servizio delle nuove divinità in forma di eroi o di Angeli; essere degradate al rango di demoni o di spiriti.

A questo proposito S. Freud (1922) sembra propenso ad accettare la terza via:

> "Ma una cosa è certa: gli dèi possono diventare demoni malvagi quando nuove divinità li soppiantano. Quando un popolo è stato vinto da un altro, accade non di rado che le abbattute divinità dei vinti si trasformino per il popolo dei vincitori in demoni. Il demone malvagio della fede cristiana, il diavolo del Medioevo, era secondo la stessa mitologia cristiana un angelo decaduto che aveva una natura simile a quella di Dio." (Freud S., 1923, p. 540).

Anche T. Reik (1923) accetta la medesima linea di pensiero: le divinità si trasformano in dèmoni a causa dell'ambivalenza dei sentimenti.

Secondo l'Autore, in origine, il dio del clan era brutale, malvagio ed odiato dai suoi figli (come il padre dell'orda primordiale). Il carattere malefico delle prime divinità era dovuto alla proiezione all'esterno dell'odio degli uomini.
In seguito, le religioni più evolute, mantennero il meccanismo di proiezione, ma lo indirizzarono esclusivamente verso gli dèi passati.
Attribuendo tutto il bene ad un dio e tutto il male ad un'altra divinità, l'ambivalenza è più facile da sopportare.
T. Reik (1923) afferma che, in una fase di sviluppo successiva, l'odio dei dèmoni è rivolto verso Dio (Satana è l'Angelo ribelle). In questo caso è proiettata la ribellione del figlio contro il padre.
Il nuovo dio rappresenta il figlio, mentre le vecchie divinità diventano simili al padre. Il clan dei fratelli crea un nuovo dio deificando un eroe e, ad esso, oppone un rivale, un dèmone, in tutto simile al vecchio dio della tribù (il padre).
Questo assume su di sé il peso del senso di colpa inconscio che la collettività prova per il delitto che ha commesso.
T. Reik (1923) ritiene che il dèmone ha due volti: è il padre che si vendica e il figlio che subisce la punizione, contemporaneamente, è l'antico dio – padre ed il figlio ribelle.
Secondo De Urtubey L. (1983) Dio e Diavolo sono due opposti complementari, l'uno non può esistere senza l'altro, come non c'è figlio se non c'è padre. Se non si crede nel Diavolo non si può neppure credere in Dio.
Il Diavolo rappresenta la parte rimossa di Dio.

2.5. Alfred Adler

A. Adler non ha compiuto uno studio approfondito sulla concezione del Diavolo.
Secondo quanto riportato da Nunberg H. e Federn E. (1967), A. Adler ha parlato del Diavolo in occasione della seduta del 27 gennaio 1909 della Società

psicoanalitica di Vienna in cui H. Heller ha esposto il suo articolo su *La storia del Diavolo.*

In questa sede A. Adler, secondo De Urtubey L. (1983), ha avanzato alcune riflessioni interessanti.

Prima di tutto l'Autore considera il Diavolo un condensato di quanto la società condanna, è una figura schermo, una figura che permette ai moti pulsionali rimossi di essere rappresentati alla coscienza e da essa riconosciuti.

Poi il Diavolo è una personificazione del rimosso.

Infine secondo A. Adler, scrive De Urtubey L. (1983), Satana è associato a tratti di crudeltà che derivano dalla sete di potere e dalla crudeltà dei gesuiti, e dal fatto che la caccia alle streghe ha colpito soprattutto gli umili.

CAPITOLO TERZO

LA PSICOLOGIA ANALITICA E IL DIAVOLO

3.1. Carl Gustav Jung

In questo capitolo presenterò una timida esposizione delle riflessioni che il grande studioso C. G. Jung ha avanzato sulla figura del Diavolo.

Nella presentazione degli argomenti ho cercato di rimanere il più possibile aderente al pensiero di C. G. Jung.

Avverto, dunque, coloro i quali possano ritenere eccessivamente "forti" alcune delle affermazioni riportate, che non sono mie teorizzazioni, bensì quelle di un grande studioso quale era C. G. Jung.

3.1.1. La via religiosa di Carl Gustav Jung

"Vocatus, atque non vocatus, Deus aderit"
(Jaffè A., 1961).

C. G. Jung nacque nel 1875 a Kesswill, nel cantone svizzero di Turgovia. Suo padre era un pastore protestante. I suoi avi furono cultori della teologia.

Dalla lettura della biografia del grande studioso scritta da Jaffè A. (1961) è possibile notare che, fin da giovanissimo, C. G. Jung fu profondamente tormentato da problemi religiosi, che lo obbligarono a difficili ed approfondite riflessioni su Dio e su se stesso:

> "Spesso avevo la sensazione che in tutte le questioni decisive non ero più con gli uomini, ma solo con Dio: e quando ero 'là' – dove non ero più solo – ero fuori del tempo, appartenevo ai secoli, e Quegli che mi rispondeva era Colui che era stato sempre, che era stato prima della mia nascita. Là era Colui che sempre è. Questi colloqui con 'l'Altro' furono le mie esperienze più profonde: da un lato una lotta tremenda, dall'altro estasi suprema" (Jaffè A., 1961, p. 77).

Date queste premesse storico – famigliari, su cui non mi soffermerò oltre in questa tesi, non stupisce affatto che C. G. Jung, in gran parte della sua produzione scientifica, abbia trattato temi spirituali e religiosi.
Tuttavia, pur avendo avuto un'accurata educazione religiosa, e pur avendo per tutta la vita riflettuto su questi temi, C. G. Jung non fu un credente, nel senso che non professò una particolare fede religiosa.
Egli scrive:

> "Si può credere che i concetti della coscienza siano, grazie all'ispirazione dello Spirito Santo, rappresentazioni dirette e precise del loro oggetto metafisico. Naturalmente questa convinzione è possibile soltanto per colui che possiede il carisma della fede. Di questo bene purtroppo non posso vantarmi […]" (Jung C. G., 1952, p. 463).

D'altra parte, sostiene Brondino G. (1995 – 1996), non è neppure possibile affermare che C. G. Jung sia stato un ateo. In una lettera al padre domenicano White V. egli scrisse: "Non ho mai negato l'esistenza di Dio" (Brondino G., 1995 – 1996, p. 118).
G. Brondino (1995 – 1996) prosegue affermando che C. G. Jung, per tutta la vita, non aderì ad un particolare movimento religioso, ma certamente possedeva una propria religiosità. Secondo C. G. Jung, la religiosità non ha niente a che vedere con la fede.
A questo proposito, credo possa essere interessante citare un brano tratto da una delle lettere di C. G. Jung, citato da Spagnoli A. (1995):

> "Ho buoni motivi per supporre che le cose non finiscano dopo la morte. Sembra che la vita sia un intermezzo di una lunga vicenda. Esisteva già prima e continuerà molto probabilmente anche dopo, quando sarà finito quest'intervallo conscio in un'esistenza a tre dimensioni […]" (Spagnoli A., 1995, p. 96).

In base all'esame delle opere di C. G. Jung credo sia possibile affermare che, probabilmente, egli è stato lo psicoanalista che più di molti suoi colleghi ha volto il proprio sguardo verso tematiche religiose e spirituali.
Secondo H. Ellemberger (1970), è difficile definire con precisione la personalità di C. G. Jung.
A questo proposito l'Autore scrive:

> "Jung era solito parlare della vita come una successione di metamorfosi psichiche. La sua stessa vita non fu un'eccezione a questo riguardo, e ciò può spiegare i giudizi contraddittori che sono stati formulati nei suoi confronti" (Ellenberger H., 1970, p. 785).

C. G. Jung (1952) afferma che i suoi contemporanei lo hanno definito gnostico e agnostico, ateo e teista, mistico e materialista. Termini limitati quanto contraddittori. Dal canto suo, C. G. Jung (1952) amava definirsi empirista.
Tutta la vita di C. G. Jung è stata costellata di avvenimenti e di esperienze che lo hanno portato a riflettere sull'essenza ultima dell'uomo, sulla sua anima e, quindi, su temi religiosi che da sempre interessano l'uomo (Jaffè A., 1961).
C. G. Jung, al pari e forse anche più di S. Freud, ha scritto della religione e sulla religione. In un certo senso credo sia possibile dire che quasi tutta la sua opera è permeata di religiosità, di spiritualità; buona parte dei concetti, delle definizioni, degli scritti hanno a che fare, più o meno direttamente, con la religiosità dell'uomo.
Mi limiterò, in questa sede, a citare solo alcune delle opere di C. G. Jung che trattano direttamente di religione:

— *Psicoanalisi e direzione spirituale (1928)*
— *I rapporti della psicoterapia con la cura d'anime (1932)*

— *Commento psicologico al "Bardo Thödol" (Il libro tibetano dei morti) (1935)*
— *Lo yoga e l'Occidente (1936)*
— *Psicologia e religione (1938)*
— *Interpretazione psicoanalitica del dogma della Trinità (1948)*
— *Prefazione a "I Ching" (1950)*
— *Risposta a Giobbe (1952)*
— *Sul problema del simbolo di Cristo (1953)*
— *Il simbolo della trasformazione nella messa (1954)*
— *Commento psicologico al "Libro tibetano della grande liberazione" (1954)*
— *Bene e male nella psicologia analitica (1959)*

Brondino G. (1995 – 1996) ritiene che il pensiero junghiano circa la religione abbia attraversato tre fasi, o tre periodi, che, ovviamente, non sono da considerarsi come nettamente separate l'una dall'altra: periodo gnostico, periodo agnostico e periodo simbolico.
Nel periodo agnostico, scrive Brondino G. (1995 – 1996), C. G. Jung aderisce pienamente al pensiero freudiano. Sono gli anni in cui è il preferito di S. Freud. Anche lo psicoanalista svizzero, come il suo maestro e la maggioranza degli altri psicoanalisti suoi contemporanei, ritiene Dio frutto della proiezione all'esterno dell'immagine del padre.
Brondino G. (1995 – 1996) afferma che nel 1909 C. G. Jung scrive:

> "Dio rappresenta il simbolo proiettato a far da supporto alla repressione della sessualità infantile, mentre il diavolo rappresenta le forze della concupiscenza scatenate" (Brondino G., 1995 – 1996, p. 119).

In base a quanto riportato è possibile notare come, anche per C. G. Jung, il Diavolo è intimamente legato alla sessualità, in particolare ad una sessualità violenta, incontenibile.

Secondo Brondino G. (1995 – 1996), secondo l'analista svizzero, da una parte, Dio sostituisce la figura del padre virtuoso e buono, dall'altra il Diavolo sostituisce il padre malvagio e crudele.

C. G. Jung *(1912),* in *Simboli della trasformazione,* presenta una concezione di Dio in parte diversa da quella sopra esposta.

In quest'opera l'Autore considera Dio una forza psichica fortemente caricata libidicamente, che dimora nell'inconscio. La figura divina non è più scissa in due parti distinte ed opposte, ma racchiude in sé sia l'elemento paterno terrificante che quello amorevole.

L'immagine duale di Dio tracciata da C. G. Jung (1912) pare vicina a quella di Yahwèh, così come è descritta nel Vecchio Testamento e come viene esposta dall'Autore in *Risposta a Giobbe (1952)*.

C. G. Jung (1952) scrive:

> "Quando nasceva questo libro [Libro di Giobbe], testimonianze di vario genere avevano già delineato un'immagine contraddittoria di Yahwèh, l'immagine di un Dio smodato nelle sue emozioni, e che appunto soffriva di questa smodatezza. […] Esistevano in lui contemporaneamente ponderatezza e sconsideratezza, bontà e crudeltà, energia creatrice e volontà di distruzione. Erano presenti in lui qualità e facoltà di ogni genere, senza che l'una ostacolasse mai l'altra" (Jung C. G., 1952, p. 343, parentesi mia).

E ancora:

> "Ma Yahwèh non è un essere umano: egli è ambedue in uno, persecutore e soccorritore, con ciascuno dei due aspetti reale quanto l'altro. Yahwèh non è diviso in due, egli è un'*antinomia*, una totale opposizione interna, l'indispensabile presupposto della sua mostruosa dinamica, della sua onnipotenza e della sua onniscienza" (Jung C. G., 1952, p. 347)

Un Dio di questo tipo, scrive C. G. Jung (1912), capace di tali mostruosità e distruzioni, estremamente violento ed inconscio a sé stesso, "deve veramente avere in sé qualità che danno da pensare".

Nel secondo periodo, quello gnostico, che secondo Brondino G. (1995 – 1996) si estende tra il 1912 e il 1938, C. G. Jung prosegue nelle sue riflessioni sulla religione in maniera sempre più indipendente dal pensiero freudiano.
Brondino G. (1995 – 1996) sostiene che in *Psicologia dell'inconscio (1917)*, C. G. Jung afferma che le proiezioni religiose sono risposte inconsce e sostitutive a desideri rimasti inappagati.
Secondo C. G. Jung le immagini religiose hanno un carattere archetipico. La religione, conseguentemente, non è riducibile a semplice proiezione di istinti rimossi, ma ad una proiezione degli archetipi dell'inconscio collettivo.
Secondo C. G. Jung (1952) le divinità sono immagini archetipiche che si comportano

> "[…] Grazie alla loro energia specifica, in modo così autonomo che da un punto di vista metaforico si potrebbero definire 'demoni psichici" (Jung C. G., 1952, p. 462).

Questi archetipi, continua l'Autore, che sono vere e proprie "potenze dell'inconscio", influenzano la coscienza, e possono diventare pericolosi avversari, capaci, talvolta, di scatenare terribili devastazioni nell'economia della personalità. In questi casi la persona comune parlerà di malessere organico, mentre il teologo, avvicinandosi molto di più alla realtà psichica, sospetterà che dietro ci sia il Diavolo.
Anche il Diavolo, al pari di Dio, è una "potenza dell'inconscio", reale tanto quanto Dio e dotato della medesima capacità di influenzare la coscienza.
Secondo C. G. Jung (1944) le potenze inconsce hanno una propria volontà, indipendente da quella dell'Io, che non necessariamente coincide con essa. Anzi, spesso, queste due volontà si trovano in contrasto.
C. G. Jung *(1938 – 1940)*, in *Psicologia e Religione,* attribuisce alla psiche, in maniera sempre più marcata, un carattere religioso.
A questo punto è bene ricordare che secondo C. G. Jung (1938) l'esperienza religiosa si può solo sperimentare. Una persona che ha avuto un'esperienza religiosa sa benissimo cosa questa significhi per se, ed è ben consapevole della

sua genuinità. Non si potrà mai mettere in discussione tale esperienza con argomenti puramente logici.
L'Autore precisa che è necessario tenere distinti religiosità e fede. Infatti, questi due termini non coincidono.
Con il termine *religiosità*, C. G. Jung non intende la professione di una particolare fede.
C. G. Jung (1938) considera la religione

> "[…] L'esperienza che definisce l'atteggiamento proprio di una coscienza la quale, attraverso l'esperienza del numinoso, ha subito un cambiamento" (Jung C. G., 1938, p. 18).

La stessa patologia mentale e lo stesso lavoro terapeutico, secondo C. G. Jung hanno a che fare, in un certo senso, con la religiosità.
Brondino G. (1995 – 1996) afferma che C. G. Jung considera gli uomini "religiosi" per natura, in possesso di un "istinto religioso" che è l'elemento essenziale della salute psichica.
Ogni soggetto psichicamente malato ha gravi problemi di identità religiosa, ogni malattia mentale, quindi, può recedere grazie alla ritrovata religiosità e, contemporaneamente, la religiosità può essere reintegrata mediante la sanità psichica.
A questo proposito C. G. Jung (1932) scrive:

> "Vorrei che si riflettesse su quanto segue: negli ultimi trent'anni una clientela proveniente da tutti i paesi civili della terra è venuta a consultarmi; mi sono passate per le mani molte centinaia di pazienti, per la maggior parte protestanti, in minor numero ebrei; cattolici praticanti non sono stati più di cinque o sei. Fra tutti questi pazienti al di sopra della mezza età, cioè al di sopra dei trentacinque anni, non ce n'è stato uno solo il cui problema sostanziale non fosse quello del suo atteggiamento religioso. Naturalmente questo non ha nulla a che vedere con la confessione di una fede o l'appartenenza a una chiesa" (Jung C. G., 1932, p. 317).

A. Jaffè (1961) cita la seguente riflessione di C. G. Jung:

> “ La maggior parte dei miei pazienti non consisteva di credenti, ma di persone che avevano perduto la fede. Venivano da me le ‘pecorelle smarrite’. Persino al giorno d’oggi il credente ha la possibilità, nella sua chiesa, di vivere i simboli. […] Ma vivere e sperimentare dei simboli presuppone una partecipazione vitale da parte del credente, e molto spesso questa oggi manca. Nei nevrotici è praticamente sempre assente” (Jaffè A., 1961, p. 180).

C. G. Jung (1932) afferma che “il problema della guarigione è un problema religioso” (Jung C. G., 1932, p. 323), nell’ambito della cura delle nevrosi si deve usare la virtù cristiana dell’amore e del perdono; l’uomo vuole soltanto sapere come “ci si possa riconciliare con le proprie azioni” (ibidem) e con i propri nemici.

L’esame delle opere di C. G. Jung (1912, 1932, 1938 – 1940, 1944, 1952) rivela che il Cristianesimo ha influenzato profondamente il mondo occidentale. Tutto ciò che gli uomini occidentali pensano è fortemente impregnato di dottrina cristiana, e da questa influenzato. Così come il corpo porta i segni dello sviluppo filogenetico, la mente porta i segni del suo sviluppo e del suo ampliamento secolare. Le speculazioni intellettuali non possono spiegare questo fatto in quanto anch’esse sono improntate dal cristianesimo.

È chiaro, quindi, che l’uomo è strettamente legato alla religiosità e che, questa, lo influenza nel profondo.

In questo secondo periodo, scrive Brondino G. (1995 – 1996):

> “[…] Jung legge la religione come tappa da superare verso l’autonomia morale e si augura che l’autonomia morale sostituisca l’illusione simbolica, qual è la religione” (Brondino G., 1995 – 1996, p. 122).

Nel periodo simbolico, prosegue Brondino G. (1995 – 1996), C. G. Jung concepisce la religione come vera e propria esperienza del “numinoso”. La religione è in stretto rapporto vitale con le immagini che spontaneamente sgorgano dall’inconscio.

Secondo C. G. Jung (1952), nel *Libro di Giobbe* il comportamento di Dio appare completamente inconscio ed irrazionale. Ma, nota l’Autore, la brutalità

di Dio va vista in un ottica in cui non trova posto il giudizio morale, per cui non può esserci conflitto tra bontà e terribilità.
La concezione a–morale di Yahwèh, spiega Brondino G. (1995 – 1996), consente a C. G. Jung di rifiutare la concezione di un Dio *sommum bonum*, e di sostenere una visione del bene e del male come parti inseparabili di un tutto.

3.2. Carl Gustav Jung e il Diavolo

> "Il demone della spiritualità scende nella nostra anima come l'uccello bianco. È per metà anima umana e significa pensiero di desiderio" (Jung C. G., 1916, p. 461)

In molte opere C. G. Jung (1938 – 1940, 1948, 1951, 1952, 1953) ha trattato il tema del demoniaco.
Egli non considera Satana una metafora, bensì lo ritiene realmente esistente.
C. G. Jung dona al Diavolo la medesima dignità di Dio, lo considera psicologicamente vero al pari di Dio.
Satana vive nell'inconscio, è l'altra faccia di Dio, il suo lato oscuro; psicologicamente corrisponde all'Ombra ed il confronto con esso può portare all'individuazione.
C. G. Jung (1951) ritiene il Diavolo il *principium individuatonis*. La metà oscura di una delle manifestazioni del Mercurio alchemico, il *filius,* contiene chiari riferimenti a Lucifero. Il Diavolo di Milton, scrive l'Autore

> "[…] Rappresenta la quintessenza dell'individuazione umana e rientra quindi nell'ambito della psicologia" (Jung C. G., 1951, p. 301).

3.2.1. Satana: l'Ombra di Dio

> "La castrazione *contronatura* di un Dio in un Dio soltanto del bene sarebbe qui al di fuori di ogni immagine ideale. Si ha bisogno tanto del Dio cattivo quanto di quello buono […]" (Nietzsche W. F., 1888, p. 182).

Nell'accezione usata da C. G. Jung (1948) Dio non è da intendersi in senso metafisico, ma psicologico. Esso è un archetipo dell'inconscio collettivo, indipendente dalla coscienza e caratteristico di tutte le religioni collettive, nonché frequentatore dei sogni dei singoli individui. È una realtà psicologica che nulla ha a che vedere con la realtà metafisica di Dio. Nel momento in cui Dio diventa uomo, cioè qualcosa di determinato, i suoi contrari devono necessariamente scindersi: il bene da una parte e il male dall'altra, Cristo e il Diavolo.

C. G. Jung (1952) afferma che Satana è così intimamente legato a Yahwèh da riuscire addirittura ad influenzarlo, e a farlo agire secondo il proprio volere.

Così, nel *Libro di Giobbe*, Satana appare come colui che riesce a convincere Yahwèh a mettere a dura prova il suo fedele servitore Giobbe.

Satana è uno dei figli di Dio, è uno degli occhi di Dio intento a "percorrere la terra" (Giobbe, 1,22).

Ma come può, Satana, riuscire ad influenzare Dio?

Questo è possibile, scrive C. G. Jung (1952), per il semplice motivo che Satana è, al tempo di *Giobbe*, un *δεύτερος υεός* [secondo Dio], è il padrone dell'orecchio di Yahwèh:

> "Egli è il solo che possa far mancare il terreno sotto i piedi di Dio, che riesca a renderlo cieco e a indurlo a violare in maniera sfacciata il codice da lui stesso imposto" (Jung C. G., 1952, p. 359).

L'Autore continua affermando che Satana è un avversario formidabile e, per di più, a causa del suo stretto legame di parentela con Yahwèh, è compromettente al punto che la sua esistenza dev'essere tenuta nascosta alla sua coscienza e perciò, al fine di mantenersi in uno stato di incoscienza, Egli deve fare di Giobbe uno spauracchio da abbattere.
C. G. Jung (1938 – 1940) sembra considerare Satana l'avversario sia di Dio che di Cristo.
In *Psicologia e Religione (1938 – 1940)* C. G. Jung afferma che il Diavolo ha in comune con la divinità le caratteristiche di autonomia, libertà ed eternità, le quali gli permettono di esistere contrapposto a Dio.
D'altra parte, in *Interpretazione psicologica del dogma della Trinità (1948),* C. G. Jung scrive:

> "[…] Il Diavolo vero e proprio compare soltanto come avversario di Cristo e si fa quindi evidente da un lato il mondo luminoso di Dio, dall'altro l'abisso infernale" (Jung C. G., 1948, p. 170).

Nel conflitto tra Satana e Cristo, C. G. Jung ritrova l'archetipo dei due fratelli, nell'accezione di fratelli – nemici.
In questo senso, M. Eliade (1962) afferma che la fabulazione mitica riproduce, a diversi livelli ed in diversi contesti, l'immagine della consanguineità del Bene e del Male:

> "Vi sono esempi di credenze e di proverbi rumeni, secondo i quali Dio e Satana sarebbero fratelli. In questo caso abbiamo a che fare con la coalescenza di due temi distinti ma solidali: il mito gnostico della fraternità del Cristo e di Satana, e il mito arcaico dell'associazione, anzi della quasi-fraternità, di Dio e del Diavolo" (Eliade M., 1962, p. 76)

Il Diavolo è il "signore di questo mondo", è il demiurgo che ha creato il mondo degli uomini.
M. Eliade (1962) sottolinea la presenza di molte leggende che descrivono come Dio, nella creazione del mondo, si sia fatto aiutare dal Diavolo.

A conferma di ciò, l'Autore riporta una leggenda degli Zigani della Transilvania, in cui si narra che Dio, sofferente di solitudine, riconosce ad alta voce di non saper fare il mondo. così getta il suo bastone, e da questo esce il Diavolo.

In una variante finnica Dio, come Narciso, si contempla nell'acqua e, vedendovi riflesso il proprio volto, gli domanda come si può fare il mondo.

Secondo la Psicologia junghiana, ogni estremo psicologico contiene celato in sé il suo opposto. Questo fatto è fisiologicamente necessario alla psiche, in quanto garante della possibilità di realizzazione dell'equilibrio. La tensione tra opposti, inoltre, è essenziale per il mantenimento del dinamismo psichico. Senza una salutare dialettica tra opposti la psiche rischia la statizzazione.

A questo proposito C. G. Jung (1912) scrive:

> "Non esiste usanza venerabile che, dandosi il caso, non si converta nel suo contrario, e quanto più estrema è una posizione, tanto più facilmente vi è da attendersi un'enantiodromia, o conversione nell'opposto.
> […] Nella mitologia: là dove in una versione di una favola troviamo Dio, in un'altra troviamo il diavolo" (Jung C. G., 1912, p. 367).

C. G. Jung (1951) afferma che Satana trova le sue premesse psichiche in un secolare processo di formazione dei simboli in cui, immagini archetipiche e primigenie, sono state gradatamente trasferite in una forma conscia e differenziata.

Satana, così come si è sviluppato in duemila anni di storia cristiana, è una figura che racchiude in sé tutto il male, è la personificazione del male.

L'Autore continua affermando che il vero motivo della differenziazione del Diavolo è dato dalla concezione, nettamente differente da quella del Vecchio Testamento, di Dio come *sommum bonum*. Concezione che, per il principio degli opposti sopra esposto, richiede assolutamente l'esistenza di un principio opposto, di un *infimum malum*.

Satana, non solo è il portatore di tutto il male, ma è veramente l'opposto di Dio: i riti a lui dedicati, non sono altro che l'opposto di quelli riservati al Signore.

C. G. Jung (1948) sottolinea che, nella tradizione gnostica e alchemica, Satana rappresenta lo spirito di contraffazione.
L'Autore (1912), trova la radice comune delle parole Diavolo e divinità nel sanscrito *deva*, che significa dèmone. Dio e Diavolo, inizialmente, erano aspetti opposti della medesima figura.
La stretta unione che intercorre tra Dio e Satana risulta più chiara se, seguendo gli insegnamenti di C. G. Jung, si considera Cristo come il rappresentante della proiezione dell'archetipo del Sé.
Lo studioso svizzero (1912) ritiene che, sul piano funzionale, questo archetipo domini l'inconscio collettivo. Il Sé è simbolo della totalità e, in quanto tale, è una *coincidentia oppositorum,* cioè una coincidenza di opposti che contiene in sé sia la luce che le tenebre. Nell'archetipo di Cristo gli opposti riuniti sono il luminoso figlio di Dio da una parte, e il Diavolo dall'altra.
L'Autore continua affermando che Cristo rappresenta soltanto un lato del Sé. L'unità dell'archetipo è raggiunta solo con l'inclusione della metà opposta, cioè del Diavolo.
A questo proposito C. G. Jung (1953) scrive:

> "Questa coppia di opposti: Cristo – Diavolo è originariamente contenuta nel creatore, e opera, come dice Clemente Romano, come sua mano destra e sua mano sinistra. Dal punto di vista psicologico, l'esperienza di Dio creatore rappresenta la percezione di un impulso strapotente che proviene dall'inconscio. Non sappiamo se questa efficacia strapotente debba essere chiamata buona o cattiva, sebbene non possiamo fare a meno di accoglierla o di maledirla, di darle un nome buono o cattivo, a seconda del nostro atteggiamento soggettivo. Così Yahwèh contiene entrambi gli aspetti, poiché è il creatore essenziale (primus motor) e perché è ancora non – riflesso secondo la sua natura totale" (Jung C. G., 1953, p. 482).

Secondo C. G. Jung (1953) Satana può essere psicologicamente identificato con l'Ombra.
Secondo l'Autore l'Ombra rappresenta la parte inferiore della personalità. È formata da ciò che nell'uomo cosciente non trova spazio o è rimosso. Tutte le disposizioni psichiche che, per una di queste ragioni, non sono coscientemente

vissute, vanno a formare, nell'inconscio, una personalità parziale e relativamente autonoma.
A proposito dell'Ombra, A. Jaffè (1961) cita un brano di C. G. Jung tratto da *Aiòn (1951):*

> "L'ombra è […] quella personalità celata, rimossa, per lo più inferiore e colpevole, che con le sue estreme propaggini rimonta al regno dei nostri antenati animaleschi e così abbraccia l'intero aspetto storico dell'inconscio" (Jaffè A., 1961, p. 475).

L'Ombra è l'archetipo dell'avversario, e per questo appartiene all'inconscio collettivo; ma appartiene anche all'inconscio personale e in questo caso fa parte dell'Io.
In base all'esame delle opere di C. G. Jung (1912, 1921, 1934) credo di poter affermare che all'Ombra non appartiene esclusivamente il male, non è composta solamente dalle qualità riprovevoli dell'uomo, ma possiede anche un certo numero di buone qualità. Essa ha lo scopo di compensare la coscienza, e coopera al suo orientamento.
Tuttavia, essa coopera con intenzioni inconsce e non si pone al servizio della volontà della coscienza.
L'Ombra non può essere trascurata e nemmeno rimossa, perché è vicina al mondo degli istinti. Allo stesso modo la completa identificazione dell'Io con essa può portare a gravi dissociazioni.
Essa può essere integrata con la coscienza solamente dopo che anche i contenuti inconsci che sottende sono divenuti consci.
C. G. Jung (1953) ritiene che Cristo, dopo essersi fatto uomo, si è dovuto separare dalla propria ombra, chiamandola Diavolo.
M. Eliade (1962) afferma che, secondo una leggenda bulgara, Dio, passeggiando da solo, vide la propria ombra e gridò: "Alzati, amico!". Satana si alzò dall'ombra di Dio, e gli chiese di dividere l'Universo tra loro due: la Terra a lui, il Cielo a Dio; i morti a lui ed i viventi a Dio.
Questa concezione è di derivazione gnostica:

> "Nello gnosticismo e nell'alchimia greca il diavolo è la scimmia e l'ombra che contraffà Iddio, l'ἀντίμιμον πνευμα [lo spirito di contraffazione]. Ma egli è 'il Signore di questo mondo', all'ombra del quale è nato l'uomo con il funesto carico del peccato originale da lui causato. Cristo, secondo l'opinione gnostica, ha respinto da sé l'ombra con cui nacque ed è rimasto senza peccato" (Jung C. G., 1948, p. 173).

Satana, come l'Ombra, è una personalità parziale e autonoma, è la personificazione del male degli uomini ed è intimamente connesso con gli istinti, dei quali rappresenta l'istinto sessuale, per questo spesso appare sotto forma di cavallo o di caprone.

3.2.2. Il Diavolo e la Trinità[1]

C. G. Jung (1948) sostiene che il concetto cristiano di Trinità è stato influenzato dal pensiero di Platone.

Nel pensiero trinitario platonico il trilatero è il vero, il bello e il buono; attribuendogli solo qualità positive, si esclude il cattivo e l'imperfetto.

Se quanto è stato detto è vero, è necessario, a questo punto, porsi una domanda: dov'è rimasto il male?

C. G. Jung (1948) afferma che a questa domanda la concezione cristiana risponde considerando il male una *privatio boni*. Questa formulazione, però, priva il male dell'esistenza assoluta, trasformandolo in un'ombra dotata soltanto di un'esistenza relativa dipendente dalla luce.

Ma il bene esiste soltanto in contrapposizione al male.

Dunque, prosegue l'Autore, ad un male apparente si può contrapporre solo un bene apparente.

Un bene "che è", non si può contrapporre ad un male "che non è", poiché un male "che non è", può essere contrapposto solo ad un bene "che non è".

[1] Ho usato la parola "Trinità" intendendo con essa la Santissima Trinità. C. G. Jung usa questa stessa parola sia con la lettera maiuscola che con quella minuscola. Non mi è dato sapere se questo sia un errore di stampa, oppure il reale uso che ne fa C. G. Jung. In quest'ultimo caso non sono a conoscenza del significato attribuito dall'Autore alle diverse forme della parola.

Dunque, considerando il male semplice *privatio boni*, si nega l'antitesi bene – male.

È essenziale, allora, secondo C. G. Jung (1948), attribuire sostanza al male, poiché, altrimenti, il bene rimarrebbe un'ombra che si deve difendere non da un avversario sostanziale, ma da un'immagine sbiadita di esso, da una *privatio boni.*

Infatti, afferma l'Autore, è risaputo che l'opinione cristiana più conosciuta considera il male dotato di sostanza e personalità, personificato nella figura del Diavolo.

C. G. Jung (1948) ricorda anche altre opinioni al riguardo.

La prima ritiene che il Diavolo abbia semplicemente una natura malvagia di coboldo[2]: egli è il capo di una insignificante stirpe di folletti.

Una seconda posizione identifica il Diavolo con il male.

Infine, il Diavolo può essere considerato un essere autonomo ed eterno.

L'ultimo punto coincide con l'immagine del Diavolo più conosciuta e diffusa.

In questa veste è l'avversario di Cristo che ha portato Adamo ed Eva a commettere il peccato originale, introducendo la corruzione dell'anima.

Quest'immagine di Satana, afferma C. G. Jung (1948), mal si adatta al concetto di *privatio boni*, in quanto sembra molto più attivo e potente di una semplice ombra del male.

L'Autore afferma che il problema della natura del male è lasciato in ombra dalla tradizione biblica, poiché in una religione monoteista tutto l'esistente e, quindi, anche ciò che contrasta Dio, è da ricondurre a null'altro che Dio stesso; questo fatto è già abbastanza scandaloso senza ulteriori approfondimenti, quindi da eludere.

In quanto detto, secondo C. G. Jung (1948), risiede la ragione più profonda per cui il Diavolo non può trovare posto nella Trinità.

Tuttavia,

> "[…] La Chiesa sembra non escludere un intimo rapporto del diavolo con la trinità. Un'autorità cattolica si esprime in proposito nel modo seguente:

[2] Nella mitologia germanica il coboldo era uno spirito o genio, della categoria degli elfi (geni dell'aria, ora benefici, ora ostili all'uomo), che abitava nella casa presso il focolare.

> ‘L’esistenza di Satana però si può comprendere soltanto in rapporto alla trinità” (Jung C. G., 1940, p. 67).

A questo proposito C. G. Jung (1948) scrive:

> “Non si può determinare in quale rapporto il Diavolo stia con la Trinità. Come avversario di Cristo, dovrebbe assumere una posizione antitetica equivalente, ed essere parimenti un ‘figlio di Dio” (Jung C. G., 1948, p. 167).

Vorrei ricordare che C. G. Jung (1948) basa le proprie affermazioni in questo senso sulle ricerche eseguite dalla dottoressa Schärf, la quale dimostra che Satana è effettivamente, nel senso veterotestamentario, uno dei figli di Dio.
Quanto detto rimanda a certe interpretazioni gnostiche, secondo le quali la parola *Satanel* (Diavolo) – dove il suffisso *el* corrisponde a Dio – significa Satana-Dio.
Un’altra conseguenza di questo ragionamento sarebbe, secondo C. G. Jung (1948), la logica abolizione della formula trinitaria e la sua sostituzione con una quaternità.
Così il Diavolo, continua l’Autore, nella veste di *simia Dei*, fin dall’inizio rimane escluso dalla Trinità e in antitesi con essa: al Dio trino con tre teste corrisponde il Diavolo tricefalo come appare, per esempio, in Dante; l’Anticristo è una vera *umbra trinitatis,* è un’antitrinità infernale.
A proposito del Diavolo tricefalo vorrei ricordare che uno dei nomi del Diavolo è Ecate, dea infernale figlia di Zeus e Latona, personificazione maligna della Luna, dotata di tre teste e autrice di malefici notturni. Inoltre, Dante descrive Lucifero come un essere a tre facce. Cerbero, il cane a più teste posto da Dante a guardia dell’inferno, è uno dei nomi del Diavolo.
Secondo C. G. Jung (1938 – 1940) il Diavolo è sicuramente un personaggio scomodo che la cristianità cerca di deprezzare. Infatti l’ortodossia cristiana considera la quaternità nient’altro che un “diabolico inganno”.
C. G. Jung (1948) ritiene il Diavolo la quarta figura della Trinità, “l’uno come quarto” che interviene nella triade per ristabilirne l’equilibrio.

L'Autore considera Lucifero la figura essenziale grazie alla quale la creazione e la redenzione sono state possibili.
Secondo Romano A. (1988), Lucifero è apportatore di luce perché ci permette di oltrepassare noi stessi, ci consente di passare da una situazione di mero adattamento a condizioni date ad una situazione di possibile individuazione.
Nel lavoro terapeutico, l'assunzione del confronto con la propria Ombra e l'accettazione del conflitto con essa, sono condizioni necessarie lungo la via dell'individuazione.
Come Cristo, la prima cosa che il paziente deve fare è riconoscere la differenza fra sé e la propria Ombra. Questo è il primo passo verso l'individuazione.
Secondo C. G. Jung (1948) la quaternità è un archetipo che premette la possibilità della totalità:

> "Essa è la premessa logica per ogni giudizio di totalità. Se si vuole pronunciare un tale giudizio, esso deve avere un aspetto quadruplice. Se si vuole, ad esempio, designare l'intero orizzonte, si nominano i quattro punti cardinali. […] Perciò ci sono sempre quattro elementi, quattro qualità primitive, quattro colori, quattro caste in India, quattro vie a significare lo sviluppo spirituale del buddhismo. E ci sono anche quattro aspetti psicologici dell'orientamento psichico, al di là dei quali non c'è più nulla di fondamentale da affermare. Per orientarci, ci occorre una funzione, che costati che qualcosa è; una seconda, che stabilisca che cosa è; una terza, che dica se essa conviene o no, se si vuol accettare o no; e una quarta, che dichiari donde essa viene e dove va" (Jung C. G., 1948, p. 164).

Quattro sono le funzioni psichiche secondo C. G. Jung (1921): sensazione, pensiero, sentimento, intuizione.
Il quarto occupa spesso una posizione d'eccezione, di natura diversa (questo motivo è presente anche nelle fiabe, ad esempio *Pollicino* è il quarto fratello, diverso e speciale).
Così quattro sono le rappresentazioni di Yahwèh, e solo una ha il volto umano: si tratta proprio di Satana.
Quando il quarto si unisce agli altri tre si forma "l'Uno", simbolo della totalità.
D'altra parte l'inconscio, e il Diavolo vi appartiene, rappresenta una quaternità.

Spesso, nella Psicologia analitica, il quarto è considerato come la funzione meno sviluppata. È necessaria la sua integrazione alla coscienza per raggiungere l'individuazione.
Scrive C. G. Jung (1944):

> "La divinità cristiana è una in tre persone. La quarta persona del dramma celeste è indubbiamente il diavolo. Nella versione psicologica più ingenua egli è la funzione inferiore. Valutato moralmente, è il peccato dell'uomo, cioè una funzione attribuita all'uomo: quindi probabilmente maschile" (Jung C. G., 1944, p. 152).

3.2.3. Il serpente

> "Il serpente era la più astuta di tutte le bestie selvatiche fatte dal Signore Dio. […] Il Signore Dio disse alla donna: «Che hai fatto?». Rispose la donna: «Il serpente mi ha ingannata e io ho mangiato»"
> (Genesi, 2,24)

Il serpente, animale a sangue freddo, è considerato da C. G. Jung (1912) inconscio e senza rapporti.
Esso è il miglior rappresentante dell'inconscio, di cui esprime le caratteristiche inattese e repentine, l'intervento molesto e pericoloso e gli effetti spaventevoli.
Il serpente, secondo l'Autore, possiede facoltà sia letali che terapeutiche; è ugualmente simbolo del demone buono e cattivo (agatodemone), del Diavolo e di Cristo.
In *Risposta a Giobbe (1952)*, C. G. Jung scrive che è difficile supporre che Yahwèh abbia creato il serpente, il quale fornì prova di essere più intelligente e cosciente di Adamo.

È più probabile che questi sia stato creato da suo figlio Satana, in quanto è un guastafeste e si diverte a corrompere le creazioni del Padre.
Secondo l'Autore, è vero che Yahwèh ha creato i rettili prima di Adamo, ma questi erano serpenti comuni, poco intelligenti, ed è stato tra questi che Satana ha tentato di insinuarsi. In seguito a questo fatto il serpente è stato promosso a rappresentante del figlio di Dio, perché considerato come *Logos*, come redentore del mondo.
C. G. Jung (1912) afferma che una leggenda successiva considera il serpente, nelle sembianze di Lîlîth, prima moglie di Adamo, diabolico.
La *Grande Enciclopedia (1972)* De Agostini spiega che Lîlîth appare inizialmente nella mitologia sumera, dove era considerata un dèmone femmina. Successivamente la si ritrova nella mitologia assiro–babilonese, dove eccita l'uomo con la lussuria.
In seguito, la mistica ed il folclore giudaico si impossessarono di questo personaggio facendolo diventare la prima moglie di Adamo, sostituita poi da Eva.

PARTE SECONDA

I FENOMENI DI POSSESSIONE

"Il sole s'è coperto d'un velo: un velo uguale
Luna della mia vita, t'avvolga e ti nasconda;
dormi o fuma, se vuoi; e fosca e muta affonda
l'anima tua nel gorgo del tedio universale.

T'amo così; ma oggi se vaghezza t'assale,
come torna a brillare una stella errabonda,
d'esibirti nei luoghi che la Demenza inonda,
bene, esci dal fodero, mio grazioso pugnale!

Accendi le pupille al fuoco dei doppieri,
negli occhi d'ogni zotico accendi i desideri!
Tutto di te m'incanta, morboso o petulante.

Sii quel che vuoi, notturna tenebra o alba d'oro:
non c'è una sola fibra nel mio corpo tremante
che non gridi: 'O mio caro Belzebù, io t'adoro!"
(Baudelaire C., 1859, p. 68)

CAPITOLO QUARTO

LA MALATTIA

Secondo P. Coppo (1996), le diverse spiegazioni del disturbo, della malattia, hanno a che fare con la visione del mondo propria di ogni cultura.
F. Laplantine (1986) afferma che la malattia, specialmente quella psichica, come la salute, è spesso frutto di una costruzione sociale.
Ogni società, nel corso del suo sviluppo, definisce ciò che è ammesso e ciò che è proibito, quali comportamenti sono "normali" e quali sono "anormali", ciò che è salute e ciò che è malattia.
Scrive F. Laplantine (1986):

> "[…] La malattia e la salute non sono fatti 'oggettivi', in quanto retti da giudizi di valore […] e non si ha alcun valore senza riferimento, implicito o esplicito, al sociale" (Laplantine F., 1986, p. 102)

Secondo l'Autore, essere malati, essere in salute, traboccano di significati (economici, politici, morali, religiosi); ogni società opta per una normalità che si accompagna ad un complesso di regole e, in qualche caso, ad una standardizzazione dei comportamenti. Ogni deviazione significativa da tali comportamenti sfocia prima nella devianza e poi nella malattia.
G. Jervis (1975) afferma che con il termine *follia*, e con termini equivalenti quali *malattia mentale* e *alienazione mentale*, si identifica in modo convenzionale un gruppo di comportamenti devianti. La loro caratteristica principale è che appaiono, all'osservatore esterno, scarsamente controllabili e fondamentalmente irrazionali.
La follia, continua l'Autore, è un giudizio di devianza, è il nome che si dà a certe violazioni delle regole del vivere sociale.

È la società, dunque, che decide chi è deviante e chi non lo è, chi è sano e chi è malato.
Il sociologo H. S. Becker (1963) propone la seguente definizione di devianza:

> "[…] Aspetto centrale della devianza: essa è creata dalla società. […] I gruppi sociali creano la devianza istituendo norme la cui infrazione costituisce la devianza stessa, applicando quelle norme a determinate persone e attribuendo loro l'etichetta di outsiders. […] Il deviante è una persona alla quale questa etichetta è stata applicata con successo; un comportamento deviante è un comportamento che la gente etichetta come tale" (Becker H. S., 1963, p. 22).

Per diventare deviante è sufficiente che un individuo attui un comportamento tale da infrangere qualche regola, esplicita o tacita, della società; l'infrazione deve poi essere identificata e riconosciuta come deviante dagli altri membri del gruppo.
Secondo F. Laplantine (1986) l'Occidente attribuisce al patologico sempre ed esclusivamente un significato negativo, la malattia è nociva, malefica, indesiderabile, rappresenta l'a-normalità, l'a-nomalia che deve essere evitata, e quando si manifesta va combattuta frontalmente fino alla sua soppressione, non ha importanza a quale prezzo.
In base a quanto afferma T. Nathan in *Medici e stregoni (1995)*, credo sia possibile affermare che l'Occidente lega indissolubilmente la malattia al soggetto, la incatena al corpo di chi ne è portatore, sollevandosi in questo modo da ogni responsabilità.
Secondo T. Nathan (1995), in Occidente, il malato viene isolato, è solo di fronte alla malattia, di cui non comprende il linguaggio. Un linguaggio composto da significanti che trovano il loro significato solo sul terreno della patologia.
Al contrario, nelle società tradizionali, come afferma V. Lanternari (1994), la malattia è segno da decifrare:

> "[La malattia] È un significante il cui significato deve essere ricostruito e individuato. E il suo significato si colloca nell'ordine del simbolismo magico-religioso o legato a riferimenti della tradizione, ossia al mondo degli

> antenati. Esso si riferisce dunque ad un'aggressione da parte di spiriti o persone che bisognerà opportunamente individuare, oppure ruota intorno ad un determinato asse referenziale, costituito dal sistema dei valori sui quali in piena consapevolezza, ma anche inconsapevolmente, la comunità si regge. Si tratta di valori da cui la comunità, il gruppo, trae forza e guida" (Lanternari V., 1994, p. 177).

L'Autore continua affermando che questi valori poggiano su divieti e usi sanciti dalla tradizione. Tali valori costituiscono l'identità culturale con cui la comunità si identifica; il rispetto di essi costituisce per l'individuo fonte di rassicurazione e di garanzia di una vita priva di mali.

L'infrazione dei valori (di un tabù, di un uso) condivisi dalla comunità diverrà, invece, nella rappresentazione collettiva del gruppo, causa di mali e di malattie. Secondo questo punto di vistala malattia rimanda a qualche cosa di altro, è il segno dell'infrazione di qualche regola tradizionale. In questo senso il male è saturo di significati che trascendono la malattia, e che rimandano alla necessità di una risocializzazione.

Secondo V. Lanternari (1994), nelle società tradizionali, la malattia richiama tutta la comunità al rispetto delle tradizioni, è uno strumento di controllo e di standardizzazione sociale. Attraverso di essa si ricorda all'individuo l'ordine culturale, inteso nel senso più ampio del termine, della società.

P. Coppo (1996) afferma che il disturbo di un individuo può portare disordine nella comunità e, per questo, deve essere ricondotto all'interno della cultura; anzi, viene usato per confermare credenze e gerarchie.

V. Lanternari (1994) sostiene che i valori importanti nelle società tradizionali, al di là della mera sopravvivenza, si risolvono nell'esperienza e nella coscienza di un'identità socio-culturale. Tutti gli sforzi degli individui della comunità devono essere rivolti alla conservazione e alla trasmissione di tali valori.

È allora proprio l'identità individuale e socio-culturale che viene messa in discussione da chi, con il proprio comportamento negativo, infrange la tradizione. Ogni infrazione "è una 'alterità' disturbante: perciò ad essa consegue il 'male', la malattia, e perfino la morte" (Lanternari V., 1994, p. 179).

Quindi è possibile dire, con le parole usate da F. Laplantine (1986), che nelle società tribali

> "[…] La malattia costituisce non solo una devianza biologica, ma una devianza sociale e il malato è ritenuto dagli altri, e si vive lui stesso, come un essere svalutato socialmente" (Laplantine F., 1986, p. 103).

Secondo V. Lanternari (1994), nelle società tradizionali, il soggetto individuale è totalmente responsabile delle proprie azioni, e risponde pienamente degli attentati che perpreta contro l'identità culturale, intesa come l'insieme delle norme etico-sociali, dei doveri religiosi, delle osservanze tradizionali.
Il soggetto è responsabile del male, cultura e società sono le sue prime vittime.
Secondo l'Autore, nella società occidentale il rapporto è invertito.
Il popolo occidentale deride i "selvaggi" per le loro superstizioni e credenze, ma, osserva V. Lanternari (1994), cade in una duplice contraddizione.
Da una parte, la Chiesa sfida quella scienza ufficiale che ha permesso all'uomo moderno di elevarsi al di sopra dei selvaggi, incorporando il "male" nel personaggio, sempre più popolare, di Satana.
Infatti, continua l'Autore, è moda corrente e molto seguita, non solo da parte del "popolino" (Lanternari V., 1994, p. 193) ignorante e superstizioso, ma anche da parte di pontefici, gridare contro il Diavolo, con riferimento sia a turbe di ordine psichico, sia al malessere morale e spirituale che grava sulla popolazione.
Perciò la Chiesa continua ad esercitare la pratica dell'esorcismo, tipicamente magica nella sua origine arcaica.
È impossibile, infatti, afferma F. Albergamo (1967), una netta separazione tra religione e magia: ogni rito è implicitamente ed essenzialmente un'azione magica. Originariamente, allora, la magia non si distingue affatto dalla religione, anzi, si confonde con essa.
D'altra parte, la scienza medica ufficiale individua fattori socio-culturali come agenti patogeni principali di un numero sempre crescente di disturbi. Si viene dunque riconoscendo la presenza di un rapporto determinante fra squilibrio

socio-culturale e sofferenza individuale, tra il "disagio della civiltà" e la diffusione di malattie psicosomatiche o psichiche.
A questo proposito Dionisi A. (1994) scrive:

> "Da tempo gli approcci psichiatrico, psicodinamico e transculturale, sembrano essersi separati dalla presunzione illusoria di riuscire a comprendere l'esordio ed il decorso dei disturbi psichici, senza prendere in considerazione l'ambito culturale, il clima ideologico ed il vissuto storico ed individuale di chi ne è affetto" (Dionisi A., 1994).

V. Lanternari (1994) ritiene che, in Occidente, esista una duplice interpretazione della malattia: magico-religiosa da un lato, e scientifico-medica dall'altro.
Dunque si assiste alla presenza simultanea, in larghi strati della popolazione, di spiegazioni ed interpretazioni della malattia che si rifanno sia alla scienza medica ufficiale, sia alla "medicina alternativa", popolare, tradizionale, che, nelle sue molteplici manifestazioni, attinge a piene mani dai piani del magico, del soprannaturale o da forme di pensiero estranee all'Occidente.
A questo punto vorrei aprire una breve parentesi e parlare, sicuramente in maniera superficiale, ma, credo, ugualmente interessante, della magia.
Perché, nonostante l'inarrestabile progresso della scienza, l'uomo moderno si rivolge a pratiche di origine arcaica, come la magia, basate su credenze che, almeno in apparenza, considera false ed infondate?
G. Profita (1997) fornisce una risposta a questo quesito:

> "La magia ha forse corrisposto a queste necessità e alle esigenze private di ciascuno, fornendo risposte là dove non se ne potevano ritrovare" (Profita G., 1997, p. 12).

Secondo F. Albergamo (1967) anche l'uomo più colto, sotto la spinta di forti pressioni affettive, può ricadere bruscamente in condizioni mentali che assomigliano molto a quelle dell'uomo primitivo, pur conservando, contemporaneamente, il suo comportamento logico.
La magia, afferma G. Profita (1997), risponde a due precisi bisogni.

Prima di tutto la magia è una risposta ad esigenze collettive a carattere culturale e con aspetti di sacralità.

Poi, la magia propone un riscontro preciso ad esigenze individuali che attengono a desideri e bisogni irrealizzati.

E. De Martino (1959), nel suo illuminante saggio *Sud e Magia,* considera il sussistere delle pratiche magiche in Lucania conseguenza di un regime arcaico di esistenza che interessa larghi strati sociali.

Naturalmente, la precarietà economica, il sentimento di incertezza che accompagna lo sguardo gettato verso un oscuro futuro, la pressione subita dagli individui da parte di forze naturali e sociali poco controllabili e spesso incomprensibili, un'assistenza sociale scarsa e carente, l'asprezza della fatica in un quadro di sussistenza basato sull'agricoltura e l'angusta memoria di comportamenti razionali per fronteggiare i momenti critici della vita, costituiscono altrettante condizioni che favoriscono il mantenersi di pratiche magiche.

Secondo il noto antropologo la magia interviene su condizioni di precarietà che rischiano di incrinare o di compromettere la partecipazione dell'individuo alla vita culturale, per quanto angusta essa sia.

La magia svolge una funzione di reintegrazione culturale e di risocializzazione dell'individuo che si è perso in un luogo "altro" rispetto a quello tradizionale, dell'individuo che ha perso il suo potere sul mondo e che ora ha la sensazione di essere *agito-da.*

E. De Martino (1959) ritiene che la funzione protettiva della magia sia attuabile solamente a condizione che sia costituito un *piano metastorico* che risponda a due diverse funzioni protettive.

In primo luogo, tale piano costituisce un substrato stabile e tradizionalizzato, nel quale le crisi individuali possono trovare un momento di arresto, di unificazione e di reintegrazione culturale.

Con linguaggio psicoanalitico, credo sia plausibile affermare che, in questo caso, il piano metastorico può svolgere una funzione di contenimento, nel senso bioniano del termine, e di significazione, basata su un processo di tradizionalizzazione e risocializzazione della crisi, di angosce incomprensibili,

altrimenti destrutturanti e pericolose non solo per l'individuo, ma anche per l'equilibrio dell'intera comunità.
Contemporaneamente, il piano metastorico funziona "come luogo di *destorificazione* del divenire" (De Martino E., 1959, p. 72), cioè come luogo in cui, tramite la ripetizione stereotipata e controllata di identici modelli operativi

> "[…] Può essere di volta in volta riassorbita la proliferazione storica dell'accadere, e quivi amputata del suo negativo attuale e possibile" (De Martino E., 1959, p. 72).

La magia diviene, dunque, anche possibile mezzo di controllo sociale, in cui la novità viene bloccata in un continuo ripetersi del presente-passato.
V. Lanternari (1994) sottolinea il valore dell'analisi profonda e ricca di spunti di riflessione della magia proposta da E. De Martino (1959), ma ne critica la limitata portata.
Infatti, nota l'etnopsichiatra, l'antropologo considera la magia dominio preferenziale ed esclusivo delle classi povere, preurbane, prestatali, preindustriali del Sud Italia.
V. Lanternari (1994) non ritiene un esauriente spiegazione della magia la proporzione avanzata da E. De Martino (1959) nei termini: società più arcaica = presenza più labile = maggiore necessità del ricorso alla magia.
V. Lanternari (1994) non considera il fenomeno magico ascrivibile soltanto a particolari classi sociali, ma possibilità, sfruttata da tutti gli strati sociali della popolazione, a cui fare ricorso nei momenti in cui non è possibile fronteggiare il negativo o si è incapaci di farlo.
Scrive V. Lanternari (1994):

> "Sia nella società meridionale, mescolanza di stadi di sviluppo, sia nelle società più progredite, la magia esiste ancora e piuttosto cospicuamente. Una struttura socio economica rivoluzionata dall'intervento industriale qual è quella delle campagne, non provoca un'immediata nuova qualità della visione del reale.

> […] Ai tentativi della soluzione della crisi possono allora prestarsi sia la religione che la magia, l'una come risposta collettiva sintetica, l'altra come sistema pluralistico di risposte" (Lanternari V., 1994, p. 32).

L'Autore continua affermando che, se la scienza ufficiale non ha ancora vinto la sua battaglia contro le credenze arcaiche radicate nell'animo dell'uomo, la religione non ha fatto meglio. Forme di religiosità popolare, spontanee, più legate alla risoluzione concreta dei problemi quotidiani che alla speculazione teologica, meno istituzionalizzate e quindi più vicine alla gente, risultano in forte espansione, mentre la religione egemone, istituzionale, è in forte declino.
G. Ròheim (1955) considera atteggiamenti e comportamenti magici presenti in tutte le nevrosi e parti importanti di tutte le personalità.
Secondo l'Autore "magia e sublimazione sono la stessa cosa" (Ròheim G., 1955, p. 70). Tutte le difese entrano nella magia: la formazione reattiva e il rivolgersi contro l'Io; la proiezione e l'introiezione; l'isolamento; la negazione e la repressione.
Ho detto, sulla base di V. Lanternari (1994) e F. Laplantine (1986), che, nelle società tradizionali, l'individuo "malato" è colui che trasgredisce, che infrange qualche valore della comunità, mettendo così a repentaglio l'identità socio-culturale del gruppo.
In Occidente il rapporto è invertito: è la cultura "malata" e contraddittoria responsabile del male, e l'individuo singolo è la sua prima vittima.
Di fatto, secondo V. Lanternari (1994), nelle società tradizionali malattia e benessere si presentano come momenti contrapposti di un dramma esistenziale di portata collettiva, nel quale le forze costruttive della salute, della creatività, della fecondità, della solidarietà, della coesione sociale e del rispetto della tradizione, si contrappongono alla minaccia delle forze distruttive della sofferenza, dell'aggressività e della trasgressione. In questo senso la malattia assume un significato globale: essa, anche se interessa il singolo soggetto, evidenzia la perenne minaccia che incombe sull'equilibrio dei rapporti della collettività.
Come ho già detto, la malattia nelle società tradizionali è segno che rimanda a qualche cosa di altro e che coinvolge tutta la comunità.

Sulla base dell'esame delle opere di M. Eliade (1951) e V. Lanternari (1994), credo sia possibile affermare che questo qualcosa, che in Occidente è inevitabilmente associato alla patologia, possa essere considerato, in determinati contesti culturali, anche segno rivelatore di un carisma particolare o di un prestigioso destino del soggetto interessato. Tutto ciò, ovviamente, a condizione che l'originaria e spontanea attitudine venga socializzata attraverso un'iniziazione rituale catartico-mistica, e quindi controllata.

A questo punto l'alterazione psichica non è considerata "follia", ma diventa particolarissimo carisma posseduto dal soggetto, il quale potrà così mettersi al servizio degli altri come guaritore.

A questo proposito P. Coppo (1996) scrive:

> "Essere 'folli' pone comunque, nelle culture tradizionali africane, al di fuori del consesso umano, dato che si trasgrediscono le norme elementari che fondano ogni cultura. Ci si spoglia in pubblico, si insultano genitori e anziani, si uccide il bestiame altrui, si picchiano i bambini. La parola, attività umana per eccellenza, diviene confusa, incomprensibile." (Coppo P., 1996, p. 43).

Ma la follia, spiega P. Coppo (1996), nelle società tradizionali, non è attribuita facilmente alle persone.

La famiglia e il guaritore interpellato proveranno ogni rimedio prima di etichettare il soggetto come folle. Solo se, e nel momento in cui, ogni tentativo di cura sarà fallito, verrà usata la parola follia. Questo termine, continua l'Autore, può sancire la definitiva esclusione dell'individuo dalla comunità e la condanna a una vita da animale randagio.

V. Lanternari (1994) afferma che le società tradizionali danno due spiegazioni della malattia.

La prima è di ordine naturale, per cui il male è considerato un semplice incidente casuale.

La seconda spiegazione è di tipo culturale, per cui si ritiene il male provocato dall'intervento di persone o di entità soprannaturali.

A proposito di questo secondo punto, credo possa essere interessante citare il pensiero di R. Bastide (1972), il quale ritiene l'insorgere delle malattie mentali facilitato dalla presenza di tre condizioni.

In primo luogo, la malattia mentale apparirà nel momento in cui la cultura non fornisce all'individuo difese sufficienti da permettergli di controllare le sue pulsioni culturalmente distorte.

In secondo luogo gli stati patogeni colpiscono individui appartenenti a classi sociali che non hanno ancora accesso alle difese culturalmente appropriate. Così, scrive G. Devereux (1973), le deviazioni caratteriologiche delle minoranze svantaggiate sono dovute al fatto che esse non hanno accesso agli importanti mezzi di difesa culturali, riservati ai membri delle classi privilegiate, come la dignità personale o il diritto all'onore.

Scrive l'Autore:

> "In breve, sembra che la capacità di autorealizzazione (l'*aretè* greca) e di sublimazione, l'accesso a una maturità e a una indipendenza vere e proprie, e infine l'efficacia dipendano, almeno in parte, dal libero accesso alle difese fornite dalla cultura" (Devereux G., 1973, p. 31).

Infine, continua R. Bastide (1972), la patologia è più probabile in individui che si trovano in una società che non ha gli stessi meccanismi di difesa della sua società nativa.

In conclusione, vorrei citare E. De Martino (1961), il quale afferma che il disturbo mentale è definito dalla cultura in cui la persona vive. È identificato a seconda che le reazioni dell'individuo siano riconosciute come devianti dai membri del gruppo in base ai loro standards di comportamento, e anche dal soggetto stesso.

CAPITOLO QUINTO

LA TERAPIA

In questo capitolo avanzerò un confronto tra la concezione della terapia nelle società tradizionali e quella in Occidente.
Così come accade per la concezione della malattia, anche la terapia, nelle società arcaiche, assume tratti e coloriture profondamente differenti da quelli a cui l'uomo occidentale è abituato.
T. Nathan (1995) afferma che la psicoterapia scientifica – come tutte le terapie scientifiche d'altra parte – indipendentemente dal suo indirizzo teorico, muove sempre da una sola e chiara premessa: l'essere umano è solo. Solo nel mondo, solo dinanzi alla propria patologia, solo di fronte alla scienza.
Scrive l'Autore:

> "L'isolamento deliberato dei pazienti attraversa tutto il pensiero psicologico e psicopatologico, di cui è uno dei presupposti impliciti" (Nathan T., 1995, p. 19).

Secondo T. Nathan (1995) esiste un solo tipo di psicoterapia, in quanto tutte derivano dal medesimo postulato che considera la follia una sorta di malattia che risiede dentro al soggetto, nella sua psiche, nella sua biologia, nella sua storia individuale.
Di conseguenza, la terapia Occidentale o, per usare la terminologia di T. Nathan (1995), della *società a universo singolo*, è fatta da esperti.
Secondo l'Autore una terapia così concepita rende gli esperti unici detentori del sapere medico-scientifico, escludendo ed isolando il malato.
Tutto questo è conseguenza di una diagnosi basata sull'interrogazione di un unico mondo, cioè quello del visibile. Lo scienziato interroga il sintomo

attraverso il paziente. Nessuna malattia sfugge alla psicopatologia scientifica: ciò che ancora non si conosce è comunque potenzialmente conoscibile.
Secondo l'etnopsicoanalista francese, gli esperti costituiranno necessariamente un gruppo solidale che si autovalida, e che presto si organizzerà in un gruppo corporativo di pressione. Il nuovo medico è designato dai suoi colleghi più anziani e, dopo un periodo di apprendistato, una sorta di affiliazione, si unirà al gruppo.
L'Autore continua affermando che, in questa situazione, il paziente non rientra in gruppi reali: le categorie psicopatologiche in cui è inserito raggruppano le persone soltanto su base statistica, fittizia, impalpabile.
Al contrario, nelle società tradizionali, o *società a universi multipli*, la malattia è segno che rimanda a significati altri.
La terapia, allora, non deve interrogare il mondo del visibile, ma quello dell'invisibile, popolato da spiriti e da divinità. Di conseguenza si è obbligati ad ascoltare e ad attraversare la complessità del mondo e la molteplicità dei suoi universi, compresi tutti gli esseri che li popolano.
Scrive T. Nathan (1995):

> "In questi mondi, il disturbo si rivela sempre come un nodo di comunicazione, un incrocio delle vie, là dove, precisamente, gli universi si sovrappongono" (Nathan T., 1995, p. 24).

L'Autore sostiene che, interrogando l'invisibile, si arriverà sempre ad attribuire al paziente una nuova affiliazione. Questa, a volte, sarà anche occasione di riscatto sociale per il soggetto.
Dunque, nelle società a universi multipli, si formano gruppi di malati in cui il nuovo paziente viene inserito. In questo modo egli non è più solo di fronte alla patologia. Ora sono i terapeuti ad essere isolati e, a volte, promossi al nuovo status di essere particolare.
Secondo T. Nathan (1995) si arriva, in questo modo, a fondare una medicina popolare, in cui sono i pazienti a designare il medico, e non i suoi colleghi.

L'interrogazione dell'invisibile sposta l'interesse generale dal malato e dalla sua stigmatizzazzione, dal visibile all'invisibile, dall'individuale al collettivo, da ciò che è fatale a ciò che è riparabile.

R. Beneduce, in un articolo intitolato *Modelli di efficacia terapeutica nei sistemi medici tradizionali* conservato al centro F. Fanon di Torino, afferma che la cura tradizionale definisce, attraverso la graduale composizione di decisioni, scelte, interpretazioni, una totalità significante di gesti e di parole, nel quale poco spazio trova l'individualità e la parola del soggetto e molto invece il consenso collettivo.

L'efficacia delle terapie tradizionali, continua l'Autore, si esplica grazie all'azione combinata di due fattori: la pregnanza dell'universo collettivo, al cui interno la cura stessa si costituisce come mito, e lo spostamento dal registro fantasmatico a quello simbolico.

Scrive R. Beneduce:

> "[…] Il terapeuta mette in opera consapevolmente e secondo una strategia intenzionale in ciascuno dei suoi passaggi rimedi e procedure di senso che, nel loro insieme, rinviano a ciò che non si potrebbe definire meglio e altrimenti che come una psicologia: dunque ad una precisa conoscenza dei meccanismi cognitivi del suo paziente, dei suoi conflitti personali come pure delle rappresentazioni condivise dal gruppo al quale egli appartiene e delle tensioni che eventualmente lo attraversano […]" (Beneduce R., p. 9).

P. Coppo (1994) scrive:

> "Non c'è stata in Africa la rivoluzione dell'Illuminismo, né la separazione tra corpo e anima, né il dominio del capitalismo che spezza legami e solidarietà in nome della competitività, della circolazione, dell'equivalenza. Le persone si costruiscono altrimenti, con altri tempi e modi. La loro identità è legata al gruppo più che all'Io singolare. Per questo non è bene differenziarsi troppo dagli altri. È nell'essere insieme la forza che permette di sussistere in un mondo così difficile.
>
> La cura della malattia ha la stessa qualità: coinvolge sempre il gruppo. Non usa tecniche isolate, ma un approccio globale, indiviso, a volte duro, che non conosce distanze tra guaritore e malato" (Coppo P., 1994, p. 46 – 47).

Secondo l'Autore è l'uomo del primo mondo che tende a perdere la coscienza del mondo che lo ha preceduto svalutandolo e negandolo. L'uomo occidentale si è costruito spezzando legami diacronici e spaziali, rinunciando a ogni negoziazione con la materia, per considerarla inanimato oggetto di dominio.

CAPITOLO SESTO

I FENOMENI DI POSSESSIONE

6.1 La trance

Gli Autori che ho consultato (Bastide R., 1972; Sargant W., 1973; Bourguignon E., 1973; Lapassade G., 1976) utilizzano il termine *trance* in riferimento a particolari stati, indotti o spontanei, individuali o collettivi, che si manifestano in momenti socialmente stabiliti e controllati.
Il termine *trance* comprende un gruppo di fenomeni eterogenei e molto ampi all'interno del quale compare, tra gli altri, la trance di possessione.
Coppo P. (1996) definisce la trance:

> "Un tipo di 'stato alterato di coscienza', […] diffuso nei rituali di possessione, che consente 'il passaggio dall'uno all'altro mondo" (Coppo P., 1996, p. 114).

Secondo il *Dizionario della lingua italiana (1995)* curato da N. Zingarelli, il termine *trance* deriva dall'antico francese *transe,* trapasso, e *transir*, morire, mentre il latino *transīre* significa *andare di là.*
Secondo G. Lapassade (1976) il termine trance è fortemente legato al passaggio, al trapasso, al cambiamento di stato, dove il nuovo stato è una condizione altra rispetto a quella da cui si è partiti.
È il trapasso dalla vita alla morte, e dalla morte alla rinascita ad una nuova vita.
Sulla base delle opere consultate (Castaneda C., 1968; Bastide R., 1972, 1975; Lapassade G., 1976, 1987, 1990) credo di poter affermare che il termine trance indichi il passaggio ad un altro stato differente da quello quotidiano, un andare

al di là della normalità del quotidiano, un trascendere sé stessi verso un luogo altro.

L'uomo che cade in trance è in uno stato nel quale può comunicare con il divino, e questo lo rende diverso dai suoi compagni, potente ma anche fragile, venerato ma anche temuto.

Così, ad esempio, M. Eliade (1951) e Lewis I. M. (1971), affermano che l'iniziazione sciamanica, che implica l'acquisizione di uno stato speciale, passa attraverso l'induzione di uno stato di trance nel neofita.

Secondo G. Lapassade (1976) sostiene che è molto difficile dare una definizione di trance adeguata a tutte le situazioni ed esperienze in cui tale termine è impiegato.

Il *Dizionario della lingua italiana (1995)* definisce la trance una

> "[…] Condizione spontanea o provocata di perdita parziale o totale del livello cosciente e sensorio, con conseguente accentuazione delle attitudini medianiche e paranormali" (Zanichelli N., 1995, p. 1923).

La definizione riportata è strettamente connessa con il paranormale, ma, gli Autori che si sono occupati di questo fenomeno (Bastide R., 1972; Lapassade G., 1976, 1987, 1990; Bourguignon E., 1973) non considerano la trance un fenomeno paranormale, se con questo termine si intende fare riferimento a "fenomeni che si presentano non soggetti alle normali leggi fisiche e psichiche" (Zingarelli N., 1995, p. 1258), bensì un fenomeno normale, appartenente a quella particolare categoria di stati di coscienza che vengono definiti "stati modificati di coscienza" (SMC).

Secondo Ch. C. Tart , citato da G. Gamna (1999), l'induzione di un SMC comporta due operazioni fondamentali.

Primo, è necessario l'intervento di forze disgreganti che possano frantumare i processi di stabilizzazione del soggetto, sia interferendo con essi, sia sottraendogli l'energia che ne mantiene la stabilità.

Secondo, è necessaria la messa in atto di forze che inducano a disporre i sistemi e i sottosistemi del soggetto in una diversa collocazione, fino a formare un nuovo stato di coscienza.

Coppo P. (1996) definisce uno stato alterato di coscienza come una particolare condizione, ottenuta tramite l'assunzione di droghe o l'applicazione di particolari tecniche, cui corrispondono dimostrabili variazioni elettroencefalografiche.

Secondo lo psicoanalista G. Camilla (1998) uno stato modificato di coscienza è un'esperienza affettiva e cognitiva, differente da quella sperimentata nello stato ordinario di coscienza assunto come stato base. È quindi un nuovo stato, dotato di proprietà uniche, una ristrutturazione della coscienza che lo fa vivere come un cambiamento rispetto al modo in cui abitualmente funziona la coscienza.

Questa modificazione della coscienza può essere causata da diversi fattori, sia esterni sia interni all'individuo, tra cui voglio citare l'assunzione di droghe, la danza sfrenata, l'iperventilazione (Huxley A., 1954; Castaneda C., 1968; Camilla G., 1998).

A. M. Ludwing (1968), pur sottolineando come gli SMC varino a seconda della cultura che li produce, ne individua dieci tratti fondamentali.

In primo luogo un SMC è caratterizzato da disturbi della concentrazione, della memoria, dell'attenzione. È possibile la regressione a modi di pensare arcaici. Anche la sensazione del trascorrere del tempo risulta distorta.

Spesso si prova la sensazione di perdita del controllo e dell'ancoraggio alla realtà. Tipicamente, nella trance di possessione gli iniziati assecondano la perdita di controllo nella speranza, così, di incontrare la divinità.

L'individuo in SMC presenta una distorsione marcata dell'espressione delle emozioni. Spesso sperimenta la spersonalizzazione che comporta la perdita dei confini tra sé e il mondo.

Tipica è la sensazione che alcune parti del corpo siano deformi.

Ancora, un SMC comporta la distorsione della percezione e la presenza di allucinazioni, il cui contenuto può essere sovradeterminato dal contesto culturale.

Il soggetto mostra cambiamenti nella significazione della realtà e delle proprie azioni.

Frequente è la sensazione di incomunicabilità dello stato in cui il soggetto si trova.

Sempre presente è l'amnesia totale di ciò che è accaduto per tutta la durata dello stato modificato di coscienza.
A volte il soggetto prova sensazioni di ringiovanimento.
Infine, caratteristica sempre presente nei soggetti che entrano in SMC, è la loro marcata ipersuggestionabilità.
G. Lapassade (1976) propone la seguente definizione di trance:

> "Questo termine significa nello stesso tempo, paradossalmente, una coscienza dominata e una coscienza libera. La transe non è sempre una coscienza abitata da uno spirito estraneo ('cavalcata', come si dice nei riti di possessione, dagli dèi e dai dèmoni) ma anche una coscienza che abita il mondo attivamente, e che si estasia nel mondo" (Lapassade G., 1976, p. 9)

Secondo l'Autore si possono e si debbono chiamare trance tutti gli stati che si avvicinano alla modificazione della coscienza. Tutti gli stati che trasportano il soggetto in un altro mondo, che è sempre il nostro mondo, ma più presente.
G. Lapassade (1990) afferma che la trance sottende una duplice dimensione: psicologica e sociale. Questo comporta la possibilità che ci sia una potenzialità di trance inscritta nello psichismo umano, ma che, per diventare effettiva, essa generalmente richieda un intervento della società.
Comunque, secondo G. Lapassade (1990), la trance è un fenomeno osservabile che affonda le sue radici nello psichismo umano.
Purtroppo lo studioso francese non spiega quali siano i meccanismi psicologici sottesi a questa innata potenzialità di trance.
E. Bourguignon (1979) distingue tra *trance visionaria* e *trance di possessione.*
Nella prima il soggetto ha un'esperienza allucinatoria durante la quale vede, sente e comunica con la divinità, che comunque è esterna all'individuo.
Nella trance di possessione, invece, il soggetto diventa "un altro". Lo spirito discende sull'individuo, entra in esso, agendolo e comunicando con gli altri uomini attraverso di esso.
Secondo l'Autrice questi due tipi di trance sono indissolubilmente legati al grado di complessità raggiunto dalla società in cui si manifestano e, sembra, anche alla distribuzione geografica di essi.

La trance visionaria si è sviluppata soprattutto in Sud America presso società di cacciatori-raccoglitori, organizzate in maniera semplice. In questo caso sono gli uomini i più interessati dal fenomeno.
La trance di possessione, al contrario, sembra prevalere in Africa, o in società culturalmente influenzate dall'Africa come la comunità afro-americana, presso comunità di agricoltori e allevatori più complesse, stratificate e rigide rispetto a quelle di cacciatori-raccoglitori. In questo caso sono le donne ad essere maggiormente interessate dalla trance, che spesso assume la particolare forma di trance di possessione.
Seguendo il pensiero di E. Bourguignon (1973) è facile arrivare alla conclusione che il contesto culturale è fondamentale nella produzione della trance.
A questo proposito G. Lapassade (1976) scrive:

> "La transe è un comportamento del corpo. Nello stesso tempo, come tutti i comportamenti, essa è, fin dall'origine, modellata dalla cultura. Ma non basta enunciare questo principio generalmente ammesso: la determinazione culturale della trance è diversa, non solo a seconda delle culture, ma anche a seconda dei momenti storici. La transe, quale oggi si può osservare in certe cerimonie descritte dagli etnologi, è un comportamento rituale estremamente complesso, surdeterminato, surcodificato: essa racchiude nei gesti, nelle forme espressive, negli atteggiamenti una stratificazione dei modelli che sono stati elaborati in diversi momenti" (Lapassade G., 1976, p. 28 – 29).

La trance è, secondo G. Lapassade (1976), l'anticipazione di una rottura, di una mutazione storica, in quanto essa permette di oltrepassare i limiti grazie alla propria presenza e lucidità. Trasposta nel registro politico, la trance assume su di sé un desiderio sempre sconfitto di liberazione – per il quale hanno combattuto e sofferto generazioni di schiavi, di artisti e di comunisti – e apre ad un possibile cambiamento di vita.
La trance, secondo l'Autore, offre all'uomo la possibilità di un cambiamento e di una realizzazione facendosi garante delle trasformazioni. Essa è un linea paradossale dove distruzione e creazione si incontrano per divenire l'Altro: altro linguaggio, altro corpo, altro mondo.

Ma la trance è soprattutto linguaggio: linguaggio del corpo, voce dei deboli e degli oppressi. In questo senso la trance di possessione è l'unico mezzo che, emarginati e devianti, hanno per autorealizzarsi: unica scappatoia dalle miserie e dalle sofferenze sia personali che collettive che una società rigida e sorda alle loro richieste gli infligge (Bastide R., 1972; Bourguignon E., 1973; Lapassade G., 1976).

R. Bastide (1972) afferma che la trance africana e afro-americana è un linguaggio con un suo codice, una sua grammatica, una sua sintassi.

Al contrario, continua l'Autore, la trance degli occidentali è rifiuto del linguaggio, comprensibile soltanto allo psicoanalista o allo psichiatra, ma soltanto perché sotto ogni trance si nasconde l'inconscio con il suo determinismo e i suoi "capricci".

La trance dell'Occidente, scrive R. Bastide (1972), non è più una lingua di comunicazione, ma solamente una ripetizione dei propri traumi infantili.

L'Autore evidenzia anche il lato repressivo e conservativo della trance tradizionale, che diventa, in questo modo, strumento di controllo sociale.

Egli afferma che la trance delle società tradizionali appartiene al dominio del *serio*, non ha finalità catartiche, non tende a liberare dalle inibizioni, ma, al contrario, è condizionamento.

La trance occidentale, invece, appartiene al dominio del *ludico*, è liberazione dalle inibizioni e dalle costrizioni sociali e morali.

Anche quando è espressione di contestazione, continua R. Bastide (1972), la trance è sempre controllata, socializzata, "addomesticata", ricondotta all'interno dell'ampio cerchio delle "azioni socialmente accettabili".

Come mostra R. Bastide (1972), è possibile trovare un esempio di addomesticamento della trance nel *vodu* di Haiti.

A volte succede che un individuo venga posseduto da un *loâ*, nome con il quale sono chiamati gli spiriti del pantheon haitiano, senza che sia stato iniziato al culto.

In questo caso si parla di *loâ bossal,* e si è in presenza di una possessione selvaggia, che si manifesta in modi che esulano dalla tradizione. È allora necessario riconoscere e battezzare il nuovo dio e iniziare il neofita al culto.

Fatto ciò, la trance rientra in un'espressione tradizionale e socialmente controllata e accettata.
Secondo G. Lapassade (1976), l'addomesticamento della trance selvaggia non è nient'altro che l'addomesticamento di un desiderio sessuale esplosivo che di colpo irrompe sulla scena sociale, rischiando di incrinare gli equilibri raggiunti dalla comunità.
Ma, secondo l'Autore, la trance tradizionale è anche una forma di terapia, atta a ri-socializzare l'individuo, o comunque ad indirizzare ciò che altrove sarebbe considerato follia verso una più sicura accettazione sociale.
Il rito, infatti, è rivolto anche verso vere e proprie malattie mentali, di cui ha la pretesa di occuparsi, ma non di guarire.
Scrive G. Lapassade (1976):

> "Esistono dunque delle culture diverse dalla nostra che ammettono nello stesso tempo la transe e la distinzione fra comportamenti 'normali' e 'anormali' relativamente alla terapia. In tali società, il rito di transe può dunque avere una funzione terapeutica, poiché è rivolto a disturbi che appartengono a una certa categoria di comportamenti devianti. Ma tali disturbi sono, come abbiamo appena visto, diversi da quelli che possono essere considerati come manifestazioni di follia. È per questo, ad esempio, che preso i Songhai la transe selvaggia viene chiamata 'follia degli dei' per distinguerla dalla follia degli uomini" (Lapassade G., 1976, p. 121 – 122).

Se la trance tradizionale è una forma di controllo sociale, quella occidentale è una forma di contestazione e di protesta contro il mondo delle regole e delle norme. Più in generale è una rivolta contro la società (Bastide R., 1972; Lapassade G., 1976, 1987, 1990).
Ma proprio perché rivolta, R. Bastide (1972) la considera una trance fallita che va verso l'isterismo, l'epilessia o l'epidemia demoniaca.

6.2. La possessione

Il significato del termine *possessione* è connesso all'idea che la malattia sia causata dall'intrusione nel corpo o nell'anima di spiriti ostili.
K. Jaspers (1913) considera l'idea che alcuni spiriti (diavoli e dèi) entrino nell'uomo prendendone possesso, una rappresentazione propria di tutti i popoli e di tutti i tempi.
L'Autore considera la possessione una teoria primitiva basata su realtà molto varie, e afferma che è possibile parlare di possessione solo quando:

> "[…] Il malato stesso sente di essere contemporaneamente due persone, e realizza due maniere di sentire completamente eterogenee con due Io diversi" (Jaspers K., 1913, p. 784).

Inoltre, continua l'Autore, è considerato possessione lo stato in cui si sperimentano interiormente personalità estranee allucinate che influenzano e agiscono il soggetto.
Secondo V. Nava (1988), già presso il popolo ebreo era radicata la convinzione che la malattia psichica fosse causata dall'intervento del demonio. L'alienazione mentale esprimeva la punizione che Dio mandava all'uomo per il suo comportamento ingiusto ed immorale.
Di opinione simile sembra essere K. Jaspers (1913), il quale afferma che, fin dall'antichità, le malattie del corpo sono state attribuite all'opera di dèmoni, e ancora di più quelle mentali e, tra queste, soprattutto quelle in cui il soggetto sembrava trasformarsi in un'altra persona.
V. Lanternari (1994) considera l'idea che spiriti maligni possano essere la causa delle malattie basata su di una sorta di struttura mentale propria delle società tradizionali, ma anche delle culture popolari occidentali così come delle civiltà antiche.
Secondo A. M. di Nola (1987), la possessione è una particolare condizione personale e/o collettiva che si presenta come occupazione dello spirito da parte

di realtà estranee, rappresentate come potenze impersonali o personali (dèi, dèmoni, spiriti, anime dei defunti, ecc.).
E. Bourguignon (1973) propone la seguente definizione di possessione:

> "[…] A condition in which a person is believed to be inhabited by the spirit of another person or a supernatural being" (Bourguignon E., 1973, p.42).

La mia traduzione del precedente brano è la seguente:
"[…] Una condizione nella quale la persona è creduta essere abitata dallo spirito di un'altra persona o da un essere soprannaturale".
E. Bourguignon (1973) traccia una distinzione tra possessione e trance di possessione, considerando la prima legata ad uno stato di alterazione di coscienza, che sarebbe invece assente nella seconda.
In particolare, sostiene l'Autrice, nella trance di possessione, il posseduto assume il comportamento dello spirito possessore, che è appreso socialmente; il soggetto non presenta allucinazioni e la crisi è seguita da amnesia.
R. Bastide (1972) considera la trance un fenomeno individuale e la possessione la ripresa della trance attraverso le rappresentazioni collettive di un gruppo. La possessione sarebbe, dunque, un fenomeno culturale.
Secondo G. Lapassade (1990) non si deve confondere la credenza nella possessione con la trance di possessione: la credenza nella possessione è necessaria affinchè si instauri una trance di possessione, ma il rapporto non è invertibile.
In questa tesi utilizzerò le espressioni *trance di possessione* e *possessione* come sinonimi, intendendo con essi tutti gli stati psichici, accompagnati o meno da SMC, interpretati, nel loro contesto culturale, come possessione da parte di esseri soprannaturali.
Anche la possessione diabolica, quindi, rientra nel gruppo della trance di possessione.
Tuttavia, afferma I. M. Lewis (1971), sebbene la possessione da parte di uno spirito esterno possa costituire una spiegazione della trance, non è possibile concludere che tutti gli stati in cui si presuppone la possessione spiritica comportino necessariamente la trance.

In effetti, continua l'Autore

> "[…] La trance nel pieno senso del termine è indotta regolarmente solo nella reale cura della possessione, con l'esorcismo […]" (Lewis I. M., 1971, p. 36).

Lo psicologo-psichiatra inglese W. Sargant (1973), in *The Mind Possessed,* riprende la definizione di possessione avanzata da T. K. Oesterreich (1921):

> "A state […] in which the normal individuality is temporarily replaced by another and which leaves no memory on return to the normal, must be called, according to present terminology, one of sonnambulism. Typical possession is nevertheless distinguished from ordinary somnambulistic states by its intense motor and emotional excitement, so much so that we might hesitate to take it for a form of somnabulism but for the fact that possession is so nearly related to the ordinary form of these states that it is impossible to avoid classing them together […]" (Sargant W., 1973, p. 44).

La mia traduzione del brano sopra riportato è la seguente:
"Uno stato […] nel quale l'individualità normale è temporaneamente sostituita da un'altra della quale non rimane memoria al ritorno alla normalità, deve essere chiamato, in accordo con la corrente terminologia, un tipo di sonnambulismo. La tipica possessione nonostante tutto è distinta dall'ordinario stato sonnambulico per il suo inteso eccitamento motorio e emozionale, tanto per cui possiamo esitare di prenderla per una forma di sonnambulismo, ma per il fatto che la possessione è così correlata con l'ordinaria forma di questi stati è impossibile evitare di classificarli insieme […]".
W. Sargant (1973) afferma che il posseduto si trova in uno stato di forte agitazione emozionale in cui esprime angoscia e paura. È convinto di essere un'altra persona, un dèmone. Egli perde la sua identità e ne assume un'altra. Anche il suo aspetto fisico si modifica fino ad assomigliare all'intruso.
J. Leff (1988) considera la possessione un fenomeno fondato su qualche tipo di credenza religiosa, che si manifesta con una drammatica alterazione del comportamento. Il soggetto parla con voce irriconoscibile, urla parole senza senso, esprime desideri insoliti.

L'Autore riporta l'esempio delle donne appartenenti al culto *zâr*, tipico dell'Etiopia, le quali possono chiedere di bere whisky e di fumare, azioni che, all'interno di un rigido regime islamico, sono permesse soltanto agli uomini e solitamente a loro negate.

Affinchè sia possibile parlare di possessione G. Lapassade (1990) individua quattro condizioni necessarie.

In primo luogo, è necessaria la mobilitazione di uno stato di alterazione della coscienza nell'individuo, basato su di un cambiamento di personalità.

Poi, è necessaria, nell'individuo e nella società, la credenza radicata in entità soprannaturali che possono incarnarsi e agire l'individuo.

Questa incarnazione potrà essere, afferma T. K. Oesterreich (1921), volontaria o involontaria.

Terzo, per parlare di possessione è fondamentale l'esercizio da parte di esperti di tecniche, specifiche e socialmente determinate, finalizzate sia all'espulsione dell'occupante indesiderato, sia a provocare la crisi di possessione, favorendo in questo modo il cambio di personalità nel soggetto.

Infine, ci deve essere la presenza di rituali che, insieme alle tecniche terapeutiche, si organizzano come dispositivi atti a provocare la possessione.

I. M. Lewis (1971) cita P. M. Yap, il quale espone tre condizioni necessarie per l'instaurarsi di uno stato di possessione: in primo luogo il soggetto deve essere di carattere dipendente e sottomesso; secondo, l'individuo deve occupare nella società una posizione che non consente sufficiente autoaffermazione; terzo, il soggetto deve trovarsi davanti ad un problema che non ha speranza di risolvere.

Dunque, durante la possessione, il soggetto si trova in uno stato di coscienza alterato in cui assume il linguaggio ed il comportamento tipico dello spirito possessore. Inoltre, l'individuo sembra, come sostiene E. De Martino (1959), *essere-agito-da.*

Il noto antropologo definisce questa sensazione opponendola all'esserci nel mondo, inteso come potere di scegliere e decidere secondo valori innalzandosi alla vita culturale. Lo smarrimento di tale potere apre a sentimenti di impotenza e di perdita di controllo sugli avvenimenti della vita. Si ha a questo punto la

sensazione non di agire, ma di *essere-agito-da*, dove *l'essere-agito* coinvolge tutta la personalità.
Scrive E. De Martino (1959):

> "Quando la presenza entra in crisi per il crollo della stessa possibilità di uno svolgimento nel senso di farsi centro di decisione e di scelta secondo valori, per un verso si può avere l'esperienza di un se stesso e di un mondo vuoti, a vario titolo inautentici, ma per un altro verso il conato irrisolvente del malato può orientarsi verso la configurazione di ciò che svuota e spossessa […]" (De Martino E., 1959, p. 74).

A questo punto, spiega l'Autore, si erge dinanzi alla presenza in crisi un *altro* radicale e maligno, ultimo tentativo di difesa contro la completa disgregazione della personalità.
Scrive E. De Martino (1959):

> " […] L'*essere-agito-da* in quanto esperienza del disgregarsi della personalità include come possibile tentativo di difesa la delimitazione di un agente occulto, operante su un piano diverso da quello storico" (ibidem)

Nella possessione il margine di autonomia della presenza si riduce fino a scomparire, e una personalità seconda e aberrante si sostituisce alla normale coscienza storica per un tempo più o meno lungo. La crisi si manifesta in modo improvviso, e il ritorno alla coscienza storica è seguito da amnesia.
Allora la vittima, continua E. De Martino (1959), non ha più l'esperienza dell'*essere-agito-da*, perché c'è una vera e propria interruzione nello svolgersi della coscienza personale, in cui una personalità altra agisce e prospera in contrasto con quella normale e con le regole ed i comportamenti in vigore nella società data. L'*essere-agito-da* si manifesta, quindi, soltanto dal punto di vista di chi osserva e non da quello della vittima.
Tuttavia, continua l'Autore, lo stato di possessione presenta molte sfumature, per cui la coscienza che subisce l'attacco estraneo può rimanere in parte presente, anche se relegata nel ruolo di triste spettatore di una battaglia già persa.

Altri Autori, tra cui anche W. Sargant (1973), V. Lanternari (1994) e G. Lapassade (1976), ritengono che alla base dei fenomeni di possessione vi sia la forte suggestionabilità dei soggetti posseduti.
La crisi sarebbe dunque indotta, in soggetti ipersuggestionabili, tramite particolari rituali officiati da personalità particolarmente carismatiche che contribuiscono a provocare la crisi.
Scrive G. Lapassade (1996):

> "Ma la possessione non diventa davvero visibile e dimostrabile che nell'esorcismo.
> In questo contesto essa prende la forma di una crisi convulsiva – generalmente provocata, insisto, dagli esorcisti – con manifestazioni paranormali stupefacenti: il posseduto, o piuttosto il dèmone che lo possiede, si rivela capace di leggere nel pensiero, in particolare in quello dell'esorcista" (Lapassade G., 1996, p. 17)

Anche Padre G. Amorth (1990), parlando a proposito delle manifestazioni della possessione diabolica, come la forza sovrumana, la xenoglossia, la chiaroveggenza, ecc., afferma che questi fenomeni si presentano solo durante gli esorcismi, e non prima.
I rituali di possessione e esorcistici promuovono, in soggetti sofferenti e fortemente suggestionabili, una condizione psichica capace di tradursi nella forma di possessione, con le sue componenti mitiche e comportamentali.
È proprio la suggestione, secondo F. De Raho (1908), a svolgere un ruolo determinante nel tarantolismo, rito di possessione tipico di alcune regioni del Sud Italia.
L'Autore considera il fenomeno dei tarantati effetto della suggestione, dell'autosuggestione e dell'imitazione. Generalmente, tutti i metodi curativi di tali condizioni patologiche sono efficaci solo quando ad essi si unisce la fede del malato nella guarigione.
F. De Raho (1908) afferma che, se la malattia è dovuta alla suggestione, la sua terapia deve contare, più che sui medicinali, sulla contro-suggestione che si accompagna alla somministrazione di essi.
A proposito della fede del malato nella guarigione S. Freud (1890) scrive:

> "[…] L'attesa colma di speranza e fiduciosa, è una forza attiva di cui dobbiamo tener conto in senso stretto in tutti i nostri tentativi di cura e di guarigione. Non sapremmo altrimenti spiegarci la particolarità degli effetti che osserviamo nel caso dei medicamenti e degli interventi terapeutici" (Freud S., 1890, p. 99).

Secondo l'Autore, l'influenza più evidente della fede nella guarigione la si incontra nelle cosiddette guarigioni "miracolose", che si verificano in credenti sotto l'influsso di preparativi atti ad aumentare i sentimenti religiosi come, ad esempio, lo svolgimento dei riti in luoghi dove si venera un'immagine miracolosa.

Secondo S. Freud (1890), in questi casi, la fede del singolo è rafforzata dall'entusiasmo della moltitudine di persone con le quali egli è solito avvicinarsi al luogo sacro. Una simile influenza di massa non fa altro che intensificare tutti gli impulsi psichici dell'individuo.

Quando un individuo cerca intensamente la guarigione in un determinato luogo, continua l'Autore, è la fama di quel luogo che sostituisce l'influsso della folla.

Credo che lo stesso discorso possa applicarsi al caso in cui la guarigione avviene grazie alla mediazione di una persona molto carismatica, come, ad esempio, avviene negli esorcismi della religione cattolica.

In ogni caso, afferma S. Freud (1890), anche chi è privo della fede religiosa può usufruire delle guarigioni miracolose: in questo caso la fama e l'influenza di massa sostituiscono la fede religiosa.

Secondo l'Autore, l'attesa fiduciosa nella guarigione, riesce a crearsi solo quando il soccorritore non è un medico, e il rimedio attuato non è sperimentato, ma raccomandato dal consenso popolare.

Da questi fatti, sostiene S. Freud (1890), deriva la sovrabbondanza di cure e guaritori naturali che molto spesso nuocciono anziché giovare a coloro che cercano la guarigione.

Tuttavia, scrive il padre della Psicoanalisi, la fiduciosa attesa dei malati sorregge non solo le cure naturali, ma anche le terapie mediche.

L’intervento del medico, scrive S. Freud (1890), si compone di due parti:

> “Una di queste, ora maggiore ora minore, non mai completamente trascurabile, è data dal comportamento psichico del malato. L’attesa fiduciosa con la quale egli va incontro all’influsso diretto del provvedimento medico, dipende per un verso dall’intensità della sua aspirazione a guarire, per un altro verso dalla sua fiducia di aver fatto a questo scopo i passi opportuni, quindi alla sua stima dell’arte medica in genere, inoltre al potere che egli attribuisce alla persona del suo medico e perfino dalla simpatia puramente umana che il medico ha destato in lui” (Freud S., 1890, p. 101).

Secondo V. Lanternari (1994), condizioni favorevoli allo sviluppo di una crisi di possessione sono tre.

In primo luogo è necessario il coinvolgimento del paziente in un rito a lui noto, consciamente o inconsciamente, nelle sue implicazioni simboliche e terapeutiche.

Poi ci deve essere l'intervento operativo, suggestivo, verbale, forte, da parte di un personaggio carismatico che svolge il ruolo di guaritore-esorcista.

Infine è necessaria l'introiezione e la condivisione da parte del paziente di un universo mitico-religioso da cui per tradizione, o per credenza culturalmente condivisa, viene a dipendere la malattia nella maggioranza dei casi.

V. Lanternari (1994) sostiene che, considerato il legame fra il mondo delle rappresentazioni mentali dei soggetti, il quale dipende da una determinata tradizione culturale propria di una particolare società, e l’insieme dei comportamenti stereotipati del paziente e dei partecipanti al rito di possessione, è possibile parlare di sindromi culture-bound.

Non a caso W. Sargant (1973) ritiene che la possessione serva a riflettere e confermare le idee che gli osservatori del rito nutrono in proposito, idee circa la presenza e l’effettiva azione di entità soprannaturali, e che essi tendono a convalidare inculcandoli nella mente del posseduto.

6.2.1. La possessione nelle società tradizionali

Come afferma R. Bastide (1972), i fenomeni di possessione nelle società tradizionali sono stati studiati inizialmente da medici e psichiatri, i quali li hanno interpretati come fenomeni isterici, psicotici, sonnambulici o nevrotici.
In seguito, questi rituali vennero studiati all'interno del contesto culturale che gli è proprio, salvandosi, in parte, da etichette psicopatologiche troppo generalizzanti.
J. Leff (1988) scrive:

> "[…] Non dovremmo affatto considerare uno stato di possessione come sintomo di una malattia. Coloro che si ritengono posseduti non sembrano soffrire di questo particolare stato mentale, quanto piuttosto ricavarne alcuni vantaggi, o addirittura un'occupazione. […] Essi sono piuttosto manifestazioni di natura psicologica, conosciute in quasi tutte le culture tradizionali, ed integrate all'interno di ciascuna di queste in vario modo" (Leff J., 1988, p. 29).

Oggi sono diversi gli studi svolti sulle popolazioni tradizionali e sui loro rituali da parte di antropologi, etnologi, psicologi, psicoanalisti (Freud S., 1912 - 1913; Reik T., 1914; Bastide R., 1972; Bourguignon E., 1973; Sargant W., 1973).
H. Jeanmaire, citato da G. Lapassade (1976) e da E. De Martino (1961), riassume i risultati principali raggiunti dagli studi eseguiti sui rituali africani.
Prima di tutto, i culti di possessione sono connotati da un carattere popolare che, però, si estende a fasce molto ampie della popolazione.
Poi, il rito è rivolto ad una moltitudine di spiriti e divinità, organizzati in modo gerarchico, che si manifestano nella possessione.
Ancora, il rito comporta il riconoscimento dello spirito possessore, la sua nominazione. Questa è necessaria al fine di rendere possibile il suo "addomesticamento".

Altro punto importante è il carattere teatrale proprio dei riti di possessione, evidenziato in modo particolare da M. Leiris (1958) nel suo studio condotto sul culto *zâr* degli etiopi di Gondar.

Il rito prevede gesti ed espressioni socialmente determinati e controllati. Inoltre il posseduto inscena il comportamento che presume proprio della divinità che lo possiede.

Lo spirito può essere dello stesso sesso o di sesso opposto al posseduto. Tuttavia, generalmente, si presenta la prima situazione.

La divinità che possiede si dice che "monta", che "cavalca", il posseduto, il quale è chiamato "cavallo".

La possessione è innescata, regolata e guidata dal guaritore-esorcista ed è attuata all'interno di un dispositivo che aiuta l'espressione della crisi.

A questo scopo il guaritore-esorcista istruisce il neofita riguardo il comportamento che deve tenere. Questa educazione consente all'individuo di riconciliarsi con lo spirito.

A questo proposito, G. Lapassade (1987) afferma che il culto di possessione mette a disposizione del soggetto uno spazio entro il quale egli può lasciarsi andare alla transe: l'adepto, avviato al rito, è già entrato nello stato di possessione. Grazie al culto, il soggetto ha la possibilità di installarsi in uno stato proposto e accettato dalla cultura.

Questo stato, continua l'Autore, manifesta una disposizione già presente nel soggetto alla quale può dare libero sfogo all'interno, appunto, del rito di possessione.

Infine, in Africa la possessione è riconosciuta e accettata come fenomeno normale, non patologico, passaggio verso un possibile nuovo equilibrio di vita.

G. Lapassade (1976) afferma che in Africa le persone non scelgono di diventare ossessi rituali, ma vengono scelte secondo tre criteri: in primo luogo fin dalla nascita sono destinate al servizio della divinità, perché è essa che ne ha permesso la nascita.

Oppure la famiglia sceglie qualcuno che impersoni la divinità famigliare. Infine, un membro della famiglia è designato alla possessione con lo scopo di guarire un altro membro malato.

Là dove la possessione è utilizzata come mezzo divinatorio (Eliade M., 1951; Bastide R., 1975; A. M. di Nola, 1987) si ha la possibilità di diventare sciamani.

In questo caso, però, gli spiriti non entrano direttamente nel corpo dell'individuo e, di conseguenza, non ne assumono il pieno controllo.

Lo sciamano ha un colloquio con gli spiriti che rimangono sempre esterni a lui. Il posseduto, al contrario, subisce l'invasione degli spiriti che discendono dentro di lui.

Altra possibile distinzione è quella tra possessione selvaggia e possessione battezzata, avanzata da R. Bastide (1972).

Quando una divinità "cavalca" una persona non iniziata, cioè non istruita ai comportamenti che deve tenere durante il rito di possessione, la manifestazione della crisi è drammatica, violenta. In questo caso ci si trova di fronte a un *loâ bossal* nel *vodu* di Haiti o a un *bruto* in Brasile.

A questo punto la nuova divinità deve essere prima riconosciuta, e poi è necessario condurre il neofita al santuario, dove percorrerà tutti i rituali dell'iniziazione.

In questo modo il soggetto avrà sempre le crisi di possessione, ma queste avverranno in maniera tradizionale, inscritte nel complesso mitologico della società, controllate e regolate dalla comunità.

Come afferma M. Leiris (1958), anche nello *zâr* può accadere che un individuo venga posseduto da uno *zâr ignorante*. Questo fatto rende necessario l'addomesticamento del *cavallo selvaggio* attraverso un'iniziazione.

A questo scopo il guaritore educa il paziente ad eseguire correttamente il *gurri,* danza caratterizzata da movimenti violenti e da emissione molto rumorosa di fiato caratteristica dello *zâr* considerato, ma non di tutti gli *zâr,* a danzare senza troppa violenza, in modo da non ferirsi e a essere docile ed obbediente con lui.

L'africano considera la possessione un privilegio ed un onore, ma, contemporaneamente, la teme, almeno fino a che non è stata socializzata.

Tuttavia, sottolinea R. Bastide (1972), anche se battezzata, la possessione può manifestarsi in maniera violenta, ma solo per motivi cerimoniali.

Ad esempio, nello *zâr,* quando si viene posseduti da divinità forti, quali *Ogoum,* dio della guerra, la violenza espressa durante la crisi rientra nella normale personalità del dio.
L'Autore afferma che la socializzazione della crisi svolge una duplice funzione: individuale e collettiva.
La trance, la possessione, è vicina alla follia e, se non regolata, sarebbe pericolosa per l'individuo. Questa è la funzione individuale.
La possessione selvaggia non è ancora un linguaggio, è movimento senza significato, è soltanto sintomo di una volontà divina. Questa è la funzione collettiva.
L'iniziazione, atta alla socializzazione della crisi, si rifà, da una parte, ad un sistema mitico, per cui ogni Dio ha una particolare fisionomia e personalità che deve essere riprodotta fedelmente dal cavallo.
D'altra parte, l'iniziazione si fonda sull'educazione dell'espressione corporea: apprendimento di danze, di comportamenti, di gesti essenziali per la riuscita del rito (Bastide R., 1972).

6.2.2. Possessione e cultura

> "Il Dio che il mistico trova dentro di se non è altro che il Dio esteriore che gli fornisce la tradizione" (Bastide R., 1975, p. 157)

In questa tesi utilizzerò il termine cultura con il seguente significato:

> "[…] L'insieme delle produzioni materiali e simboliche che un gruppo umano esprime nel corso della sua relazione con l'ambiente" (Coppo P., 1996, p. 108).

Entrano in questa definizione, secondo l'Autore, non solo arti, idiomi e produzioni intellettuali, ma anche artigianato, modi di produzione, tecniche, ecc.

Secondo A. M. Di Nola (1987), l'immagine delirante caratteristica della possessione ha sempre valore culturale, ed è connessa con i quadri mitici e culturali che appartengono alla persona o al gruppo coinvolto.

Dunque, il significato di possessione assume connotazioni differenti a seconda del contesto d'uso.

Nel precedente paragrafo ho evidenziato il fatto che, nelle culture tradizionali, la trance di possessione è una pratica positiva e ritualizzata, che trova la sua massima espressione in cerimonie e rituali atti, tra le altre cose, a socializzare la crisi.

In tali cerimonie lo spirito ha la possibilità di manifestarsi alla comunità e di comunicare con i suoi membri.

Questo momento è utile sia alla comunità che all'individuo, entrambi ne ricevono dei benefici: l'individuo ha la possibilità di esprimere i propri conflitti, mentre è ribadito al gruppo l'ordine tradizionale.

Nelle società occidentali di cultura giudaico-cristiana, la concezione della possessione muta considerevolmente verso una visione esclusivamente negativa. Si ha, allora, la possessione demoniaca, che deve essere necessariamente combattuta ed esorcizzata.

Sulla base delle opere consultate (Bastide R., 1972; Lapassade G., 1976; Lewis I. M., 1986) credo sia possibile affermare che in Africa non esiste una possessione malefica, esistono soltanto spiriti con personalità più o meno violenta. Questo perché la cultura non prevede una divisione netta e contrapposta tra bene e male, mentre è propria dell'Occidente una possessione diabolica, malefica e distruttiva.

D'altra parte, afferma A. M. Di Nola (1987), la possessione cristiana non poteva non avere che il Diavolo al suo nucleo.

Il demoniaco, affermano G. G. Rovera e A. Gatti (1988), esiste nella misura in cui la nostra cultura lo accetta e ne determina tempi e modalità d'espressione.

La distinzione tra possessione rituale (Africa) e la possessione per invasione (Occidente), è simile a quella avanzata da T. K. Oesterreich (1921) tra possessione volontaria, desiderata e organizzata, e involontaria, indesiderata. Quando lo spirito è vissuto come indesiderato bisogna eliminarlo tramite l'esorcismo, nella situazione opposta, invece, è possibile manipolarlo fino a farne un fedele alleato (Lapassade G., 1990).

Secondo R. Bastide (1972), è vero che il "Nero" (Bastide R., 1972, p. 74) distingue un misticismo normale da uno patologico che corrisponde, per il cristiano, alla distinzione tra estasi divina e possessione diabolica. La prima unifica ed innalza l'uomo, la seconda lo spezzetta e lo distrugge. In maniera analoga, il "Nero" contrappone il possesso da parte degli dèi e quello ad opera dei Morti. Nel secondo caso, però, il fenomeno non è circondato di quell'alone malefico e patologico proprio del linguaggio occidentale. Il possesso divino innalza l'uomo, mentre i Morti lo torturano.

G. Lapassade (1976) afferma che nella possessione occidentale i dèmoni hanno sostituito gli dèi. Per questo si pratica l'esorcismo, che consiste nell'espulsione della divinità dal corpo dell'individuo.

I rituali africani non prevedono esorcismo, ma al limite un addomesticamento della possessione, un *adorcismo,* per cui lo spirito è sfruttato a favore della comunità.

D'altra parte, continua l'Autore, al pari dei riti africani, in Occidente si assiste alla personalizzazione degli spiriti che assumono carattere e comportamenti specifici; ad una fase violenta della possessione segue un periodo di relativa calma; in entrambi i casi il posseduto viene interrogato dal guaritore-esorcista fino a quando il possessore non si fa riconoscere.

V. Lanternari (1994) considera fondamentale nelle possessioni, sia in Occidente che nelle società tradizionali, il ruolo ricoperto dal terapeuta, il quale influenza e suggerisce la rappresentazione che il "malato" ha da farsi del proprio male, ed il comportamento che ha da assumere durante il rituale di guarigione.

Allo stesso modo, il guaritore-esorcista indicherà la causa del male: lo spirito nello *zâr*, il *loâ* nel *vodu*, il ragno-tarantola nel tarantismo, il Diavolo nella possessione diabolica.
E. Bourguignon (1973) scrive:

> […] Behavior during PT [Possession Trance] […] is not a simple biological or biochemical 'given', but is subject to a greater or lesser, but always significant, amount of learning" (Bourguignon E., 1973, p. 14, parentesi mia).

La mia traduzione del brano riportato precedentemente è la seguente:
"[…] Il comportamento durante la PT [trance di possessione] non è un semplice dato biologico o biochimico, ma è soggetto ad una maggiore o minore, ma sempre significativa, quantità di apprendimento".
In conseguenza a tutto ciò, afferma V. Lanternari (1994), ne discendono gesti, verbalizzazioni, comportamenti che il paziente metterà in atto e che renderanno plausibile una liberazione dal male come potere malefico.
Secondo l'Autore, è chiaro che il guaritore-esorcista non opera nel vuoto di una psiche che è *tabula rasa.* La psiche del posseduto contiene già, a livello conscio, ma soprattutto inconscio, i fondamenti di una precisa tradizione locale, introiettati nel corso di un processo inculturativo e di influenzamento ambientale, che pone le basi per lo sviluppo di una florida sindrome culturalmente determinata.
Indubbiamente, in tutto questo, c'è spazio anche per un'espressione di costruzioni e credenze soggettive, oltre che per una varietà di manifestazioni teatrali, spettacolari, e di scambi d'identità.
La possessione, dunque, afferma R. Bastide (1975), ha anche una parte che sfugge alla società e che è propriamente individuale.
Scrive l'Autore:

> "[…] La società potrà sì fornire tutta la materia, l'insieme dei dogmi, delle credenze e dei gesti, ma non può creare la forma; e la stessa materia non è ricevuta dall'individuo passivamente, ma egli la arricchisce di scoperte personali" (Bastide R., 1975, p. 161).

Tutto questo, sostiene E. De Martino (1961), era già chiaro nel 1400 a Leonardo da Vinci che, in un suo manoscritto, parlando a proposito dei tarantolati, scrisse che il morso della tarantola mantiene l'uomo nel suo proponimento, cioè nel pensiero che aveva prima di essere morso.

Secondo F. Giannone e G. Lo Verso (1996), l'identità psicologica è, fin dalle sue origini, frutto di innesti di tratti affettivi, comportamentali e mentali del mondo in cui l'individuo vive e in cui è nato e cresciuto.

Tramite un processo di identificazione, continuano gli Autori, l'identità del soggetto si definisce come qualcosa che è intimamente intrecciata con la matrice transpersonale del proprio gruppo originario.

Così il collettivo, il gruppo, è presente nella vita psichica del singolo: questa presenza lo qualifica come uomo-cultura.

A questo punto, credo possa essere interessante introdurre il concetto di transpersonale.

F. Giannone e G. Lo Verso (1996) utilizzano il termine transpersonale intendendo con esso la presenza, nella mente del singolo individuo, di fatti psichici multipersonali o collettivi.

Menarini (1986) considera il transpersonale qualcosa che attraversa l'identità più intima dell'uomo, senza che questi abbia modo di pensarlo.

G. Lo Verso (1994) considera il transpersonale un asse centrale della vita umana.

Il transpersonale ha a disposizione particolari luoghi che svolgono la funzione di deposito e di trasmettitore di esso.

Questi luoghi, secondo F. Giannone e G. Lo Verso (1996), sono: la memoria individuale, famigliare e collettiva, l'inconscio, il corpo, le istituzioni e la cultura.

Il mondo individuale interno è permeato da cinque livelli di esperienza transpersonale: biologico-genetico; etnico-antropologico; transgenerazionale; istituzionale; socio-comunicativo.

Secondo F. Giannone e G. Lo Verso (1996), il livello etnico-antropologico, che è quello che interessa di più ai fini del mio discorso, si riferisce alle aree culturali nel senso più ampio del termine, ad esempio area cristiana,

musulmana, ecc., e include tutti gli aspetti antropologici, come ad esempio il linguaggio, i miti e la religione.
La cultura, continuano gli Autori, è un elemento inseparabile dall'identità soggettiva. Essa pare avere un carattere di circolarità e dinamicità continua, tanto che è possibile dire che la cultura concepisce il soggetto che la concepisce.
V. Lanternari (1994) afferma che anche il pubblico svolge una ruolo determinante nello sviluppo e nella risoluzione della crisi possessiva. È un fatto decisivo che vi sia il preciso, implicito o esplicito, e diffuso riconoscimento da parte del pubblico esterno, sulla base di modelli ideologico-tradizionali ancestrali, di un reale stato di possessione.
Il posseduto contribuisce a creare, insieme all'esorcista, il modello della possessione che si inserisce, in parte modificandolo, su quello popolare arcaico che appartiene a tutti noi. In tal modo il paziente conferma la credenza collettiva nella possessione e, contemporaneamente, modifica il proprio comportamento in relazione ad essa.
Scrive G. Lapassade (1990):

> "La produzione sociale della possessione è così fondata su una relazione circolare tra il comportamento dei posseduti e le credenze che permettono d'interpretare questo comportamento" (Lapassade G., 1990, p. 159).

Anche secondo R. Bastide (1972) la possessione è

> "[…] La ripresa della trance attraverso le rappresentazioni collettive di un gruppo, dunque, un fenomeno culturale" (Bastide R., 1972, p. 90).

Nella trance di possessione, sostiene M. Leiris (1958), si assiste ad una messa in scena teatrale di avvenimenti religioso-mitici, in cui gli spiriti sono gli attori principali, mentre il rito e l'individuo sono una sorta di palcoscenico sul e attraverso il quale lo spettacolo può avere luogo. Il guaritore-esorcista è una sorta di regista, mentre il pubblico, tutt'altro che passivo, assiste in modo partecipativo e attento. Infatti, in qualsiasi momento, membri del pubblico

possono essere posseduti a loro volta, e mai, comunque, sono semplici osservatori.
Ad esempio, nello *zâr*, il pubblico partecipa attivamente all'evocazione degli spiriti e comunica attivamente con essi.
I rituali di possessione sono

> "[…] Momenti privilegiati in cui è proprio la stessa vita collettiva che prende la forma di teatro" (Leiris M., 1958, p. 68).

M. Leiris (1958) sottolinea che questo teatro non è simulazione, così come l'uomo occidentale la intende. Non è possibile dare giudizi di valore sull'autenticità o meno della possessione tradizionale, perché tra la possessione autentica, cioè spontanea e provocata in un'ottica magico-religiosa e che non dipende da un'azione cosciente del paziente, e la possessione non-autentica, cioè simulata deliberatamente per dare spettacolo, vi sono troppi stadi intermedi perché sia possibile tracciare una demarcazione netta.
In definitiva, l'Autore ritiene l'elemento teatrale nelle manifestazioni della possessione non un accessorio, bensì una condizione molto importante che cresce con l'aumentare della condizioni favorevoli.
Infatti, scrive M. Leiris (1958):

> "La possessione in sé è già teatro, perché porta obiettivamente alla raffigurazione di un personaggio mitico o leggendario tramite un attore umano" (Leiris M., 1958, p. 70).

Secondo G. Lapassade (1976, 1996), la possessione è un prodotto sociale che ha le sue premesse in un contesto religioso-culturale condiviso dalla maggioranza dei membri della comunità. Essa fa quindi parte della categoria delle credenze.
Naturalmente, è possibile parlare di possessione soltanto nelle società in cui i suoi membri condividono la credenza in essa. Società i cui membri non credono nella possessione da parte di esseri soprannaturali producono raramente i sintomi della possessione.

G. Lapassade (1996) distingue tre tipi di società in cui la possessione è possibile.
Prima di tutto nelle società in cui questo comportamento è auspicato e indotto.
Poi, nelle società in cui la possessione è temuta, per cui sono stati ideati mezzi finalizzati all'espulsione dell'invasore come, ad esempio, l'esorcismo in Occidente.
Infine, nelle società in cui la possessione è spontanea e involontaria, e può essere considerata come un comportamento deviante o patologico. Tuttavia non si tende all'espulsione dello spirito, ma al suo addomesticamento istituzionalizzato.
Anche E. Bourguignon (1973) mette in relazione il tipo di struttura sociale con la presenza o meno di fenomeni di possessione.
Secondo l'Autrice le società complesse presentano esclusivamente la trance di possessione, mentre le società semplici presentano esclusivamente fenomeni di trance.
Infine, le società intermedie presentano sia la trance sia la trance di possessione.
Queste considerazioni si accordano perfettamente con la teoria, avanzata dalla maggioranza degli Autori che si sono occupati del fenomeno (Leiris M., 1958; Bourguignon E., 1973; Lapassade G., 1976; Lewis I. M., 1986; Lanternari V., 1994), secondo la quale la possessione ha sostituito la trance là dove l'agricoltura, caratteristica di società più complesse e strutturate, ha sostituito la caccia, tipica di società più semplici e scarsamente gerarchizzate.
G. Lapassade (1990) afferma che nelle società agricole, stratificate ed oppressive, le donne meno docili, meno predisposte al regime di vita che le viene imposto, con maggiori difficoltà a adattarsi a nuove condizioni di vita, avranno spesso bisogno del dispositivo d'evasione predisposto dal rito di possessione.
Sono due le caratteristiche fondamentali correlate alla possessione nelle società tradizionali individuate da E. Bourguignon (1973) nei suoi studi: la presenza di schiavitù e la forte stratificazione sociale.
Scrive l'Autrice:

> "[…] Possession trance is significantly more prevalent among societies with greater role and structure differentiation than among those with a lesser degree of such differentiation. This expands the previous findings of a positive relationship between possession trance and fixed internal social status distinctions […]" (Bourguignon E., 1973, p. 54).

La mia traduzione del brano sopra citato è la seguente:
"La trance di possessione è significativamente più presente tra le società con elevata regolazione e differenziazione strutturale che tra quelle con minore grado di simile differenziazione. Questo dilata la precedente scoperta di una positiva relazione tra trance di possessione e fissa distinzione sociale interna […]".
In una società rigida e stratificata, dove la libertà individuale necessaria alla realizzazione personale ha minimi spazi di espressione, dove il controllo da parte della comunità sulle attività quotidiane del singolo è molto forte, la possessione è molto diffusa.
Il rito, oltre a svolgere una funzione di controllo sociale, garantisce la trasmissione transgenerazionale dei valori e dei sentimenti dai quali dipende la sopravvivenza dell'organizzazione della società.
U. Bonanate, in *Antropologia e religione (1975)*, riporta la seguente affermazione di Radcliffe-Brown:

> "I riti possono essere considerati le espressioni simboliche ordinate di certi sentimenti. Si può quindi dimostrare che i riti possiedono una funzione sociale specifica quando, e nella misura in cui, hanno l'effetto di regolare, mantenere e trasmettere da una generazione all'altra i sentimenti dai quali dipende la organizzazione di una società" (Bonanate U., 1975, p. 143).

È così possibile l'esistere e il permanere di una vita sociale ordinata.
Anche R. B. Tylor in *Elementi di Antropologia culturale*, edito nel 1969 da Allyn and Bacon inc., ma di cui non conosco la data dell'originale, considera il rito fonte di convalida e di intensificazione dei valori, ma sottolinea anche la potenzialità di cambiamento e di contenimento insita in esso.

L'Autore afferma che il rito ristabilisce quei modelli d'azione reciproca che sono stati disturbati dalla crisi: in questo senso può essere usato come mezzo sia per conservare la stabilità dinanzi a potenziali turbamenti, sia per adattarsi ad essi.

In particolare, continua R. B. Tylor (1969), i riti di possessione hanno il compito di rassicurare l'individuo e la comunità che si trovano di fronte ai turbamenti della vita quotidiana.

Il rito esprime il terreno tradizionale-culturale condiviso da tutti i membri della società, e per questo permette di significare e rendere riconoscibile la crisi, altrimenti difficilmente gestibile.

In questo senso il rito dà sollievo a tensioni psicologiche soggettive che spesso vengono create dalla cultura stessa.

L'Autore considera il rituale di possessione facente parte di quel gruppo di riti che Gluckman chiama di "rovesciamento", in quanto permettono di compiere azioni contrarie alle regole sociali di uso comune. Tali licenze, in realtà, rafforzano la prescrizione. Un esempio di questo rovesciamento può essere l'avversione al sacro tipica sia delle possessioni *zâr*, sia delle possessioni diaboliche.

R. Bastide (1972) sottolinea il fatto che i fenomeni di possessione presso gli africani si registrano in momenti di equilibrio economico, politico, sociale. Questi non danno origine ad epidemie. Sono circoscritti, controllati, organizzati in gruppi di culto.

Ad esempio, come illustra M. Leiris (1958), la possessione *zâr* ha un andamento periodico che coincide con i momenti dell'anno in cui le relazioni sociali si fanno più intense, mentre non si manifesta nei periodi in cui la stagione o le contingenze economiche intralciano i rapporti interpersonali.

Al contrario, afferma G. Lapassade (1976), in Occidente, la crisi si è manifestata con maggiore intensità e frequenza in epoche di crisi economica, politica e sociale, organizzandosi in forma epidemica e contagiosa.

6.2.3. Aspetti funzionali della possessione

La corrente antropologica di ispirazione funzionalista considera ogni fenomeno sociale utile per la società stessa, se ciò non fosse non avrebbe ragione d'esistere.

Seguendo questa linea di pensiero credo sia possibile investire anche la possessione di un'utilità sociale che, ovviamente, varierà con il variare dei contesti storici e culturali.

Dunque, sottolinea R. Bastide (1972), ciò che ai primi psicologi e psichiatri appariva come espressione di uno stato morboso, osservato sotto un'altra lente può apparire funzionale alla società.

Tuttavia, secondo R. Bastide (1975) e Lanternari V. (1994), è vero che molti posseduti sono in realtà individui sofferenti psichicamente, soprattutto in Occidente.

P. Coppo (1996) sottolinea il conflitto tra rappresentanti di discipline diverse sull'interpretazione dei fenomeni di possessione.

Antropologi ed etnologi li considerano fenomeni normali, mentre gli psichiatri tendono a classificarli come forme particolari assunte da disturbi psichici o neurologici.

Secondo R. Beneduce (1998) la possessione è una fra le più sofisticate teorie del funzionamento mentale, capace di sostenere e contenere la sofferenza individuale e gruppale attraverso la peculiare capacità di attivare dimensioni diverse.

In primo luogo la possessione implica una particolare relazione con la dimensione del sacro e del soprannaturale e, quindi, con il potere che ad esse viene attribuito.

Poi, la possessione presuppone una netta modificazione iniziale delle condizioni psico-fisiologiche dei performers (guaritori, adepti, postulanti), mediata da vie endogene e/o esogene.

Infine, è caratteristica della possessione una singolare teatralizzazione e drammatizzazione di gruppo dell'evento terapeutico, con le connesse dimensioni dell'abreazione, della socializzazione, dell'inversione simbolica dei

ruoli sociali, dell'assunzione di un nuovo stato e – soprattutto – della complessificazione dell'identità del posseduto.

R. Bastide (1972) individua alcune funzioni svolte dal rito di possessione.

Queste si dividono in manifeste e latenti.

Al primo gruppo appartiene la necessità, tipica delle religioni africane, di manifestare l'incarnazione degli dèi, affinchè possano svolgere i loro compiti; il carattere profetico che caratterizza la crisi; la guarigione delle malattie.

Le funzioni latenti del rito di possessione sono la risocializzazione; la possibilità di riscatto sociale di gruppi devianti o oppressi; per il caso specifico delle società coloniali, la necessità di recuperare i valori occidentali da parte del colonizzato e, contemporaneamente, ridicolizzarli; la possibilità di esercitare un controllo politico; una funzione catartica.

R. Bastide (1972) prende in considerazione anche il posseduto, e lo ritiene strettamente legato alla divinazione, attraverso la quale il possesso può influenzare la politica della società , anche se più spesso accade il contrario, cioè i capi sfruttano l'ossesso per giustificare le loro azioni.

In molte società la donna utilizza la possessione come riscatto sociale nei confronti dell'uomo.

La funzione primordiale del possesso è, secondo R. Bastide (1972), quella di intermediario tra le divinità e gli uomini.

G. Lapassade (1976) afferma che la possessione è contestazione, delle donne contro gli uomini, dei servi contro i padroni e, al tempo stesso, superamento del conflitto.

Secondo diversi Autori (Leiris M., 1958; Bastide R., 1972; Lapassade G., 1976; Lanternari V., 1994) si assiste ad un uso diffuso della possessione attraverso la quale, donne ed altre categorie depresse ed emarginate, possono esercitare una significativa pressione sui loro superiori, ed ottenere così uno status sociale più prestigioso rispetto al precedente.

Secondo quanto afferma I. M. Lewis (1986), le donne utilizzano la possessione contro gli uomini nella lotta tra i sessi, diventando esse stesse centro dell'attenzione e delle cure della comunità.

M. Leiris (1958) considera il culto *zâr* un'istituzione prettamente femminile, dove il maschio posseduto è considerato instabile, inquieto, vagabondo. Questo culto offre alla donna la possibilità di affrancarsi dal giogo che quotidianamente l'uomo le impone e di esercitare a proprio favore una certa pressione sui suoi famigliari.

G. Lapassade (1976) avanza le medesime riflessioni a riguardo del culto *bori* degli Hausa dell'Africa occidentale, estesosi, come lo *zâr,* fino all'Africa settentrionale.

In questo culto donne che si trovano emarginate dalla società in seguito a divorzio o sterilità, si riuniscono in confraternite praticanti trance rituali che permettono di uscire dalla marginalità e dai rigidi schemi sociali islamici. Inoltre, in questo modo, le donne ottengono anche una rivalorizzazione, in quanto, avendo accesso ai segreti della medicina tradizionale, acquisiscono una quota di potere sociale.

Tuttavia, sostiene I. M. Lewis (1986), i fenomeni di possessione possono anche confermare l'interdipendenza dei sessi e ribadire il modello di relazione esistente tra loro.

Secondo E. De Martino (1961), anche il *vodu* soddisfa il bisogno di far defluire i traumi, i conflitti, le frustrazioni, a cui la gente è condannata in un ambiente che ha alle spalle un non molto lontano passato di schiavitù e che attualmente comporta un aspro regime d'esistenza.

Allo stesso modo gli ex schiavi etiopi trovano nella possessione cronica una misura di sicurezza, e un'opportunità per migliorare la propria condizione sociale.

Secondo T. S. Szasz (1961), l'oppressione sociale in ogni forma – e le sue manifestazione sono molto varie – deve essere considerata il movente primo di ogni specie di comunicazioni indirette, tra cui credo possibile annoverare anche la possessione.

G. Lapassade (1987) ritiene che, nella possessione, la ribellione contro la società e le sue regole avvenga solo nell'immaginario del posseduto in forma simbolica.

Allo stesso modo E. Bourguignon (1979) afferma che la trance di possessione manifesta, nell'immaginario, la risposta delle donne ad una imposizione di obbedienza entro un sistema fortemente stratificato. Questa risposta può spingersi fino alla ribellione simbolica.
E. Bourguignon (1973) sottolinea che il cambiamento attuato attraverso la drammatica esperienza della possessione è attuato specialmente nelle società con una struttura rigida.
L'Autrice scrive:

> "The possibility that possession trance may make possible microchange for individuals for whom such change is not available elsewhere suggests, as noted, the greater probability that such a mechanism will exist in more rigid societies. However, it also suggest that greater use of the mechanism will be made by those who suffer the greatest inability to modify their lives […]" (Bourguignon E., 1973, p. 31).

La mia traduzione di questo brano è:
"La possibilità che la trance di possessione possa rendere possibili microcambiamenti per individui per i quali tale cambiamento non è disponibile suggerisce, come notato altrove, la grande probabilità che tale meccanismo esista in molte società rigide. Comunque, questo suggerisce anche che grande uso del meccanismo sarà fatto da coloro i quali soffrono grande incapacità di modificare le loro vite […]".
Secondo l'Autrice, la trance di possessione non è ovunque usata al fine di provocare cambiamenti sociali. Questo avviene soprattutto nelle società con una struttura molto rigida.
In altri luoghi la trance di possessione è usata da individui devianti e sofferenti con lo scopo di migliorare la propria situazione.
Altra funzione del rito di possessione è quella risocializzativa (Lapassade G., 1976; Lanternari V., 1994).
Ho già detto che la malattia nelle società tradizionali è principalmente intesa come dissocializzazione, per cui la terapia ha come primo obiettivo la risocializzazione. Questo processo non riguarda solo il malato, ma interessa

tutta la comunità, che ne usufruisce come una specie di terapia preventiva (Lanternari V., 1994).

R. Beneduce, in *Modelli di efficacia terapeutica nei sistemi medici tradizionali,* afferma che i rituali di possessione assolvono alla funzione di ricondurre l'individuo all'interno di una trama e di un equilibrio comuni. L'esperienza del dolore e della malattia viene trasferita dal piano soggettivo, dove è inaccettabile ed incomprensibile, al piano del discorso mitico. Il gruppo che partecipa al rito vede in questo modo restaurata la forza di una tradizione condivisa che può restituire un senso ed un significato anche al dramma del singolo.

E. De Martino (1961) ritiene che il rito di guarigione delle tarantate non sia finalizzato alla cura della "malattia", ma alla reintegrazione, alla socializzazione, al controllo della crisi assegnandole luoghi, tempi e modi determinati. Il simbolo della taranta, in qualità di modello culturale, richiama un ordine mitico-rituale atto a comporre i conflitti e a reintegrare gli individui nel gruppo.

Ultima, ma non meno importante, funzione del rito di possessione, secondo R. Bastide (1972) è quella catartica: attraverso la possessione è possibile esprimere angosce, desideri, frustrazioni, altrimenti inesprimibili.

6.3. La possessione diabolica

La possessione diabolica è un fenomeno sfuggente ed ambiguo.

È difficile affrontare da un punto di vista obiettivo e scientifico la possessione in quanto sono pochi gli studi scientifici e seri sull'argomento.

Molte sono le opere di esorcisti che descrivono la loro opera (Balducci C., 1974; Amorth G., 1990; Milingo E., 1991) e che spiegano il fenomeno da un vertice strettamente religioso e, perché no, un po' superstizioso. Unico, ma inevitabile, appunto che avanzo nei confronti di queste opere, è la cieca

unilateralità e la scarsa obiettività con cui questi personaggi affrontano il fenomeno.
Più che opere finalizzate alla conoscenza di un fenomeno ancora sconosciuto e avvolto da un pathos religioso-terrifico-superstizioso-ridicolo, che sicuramente non giova ad un suo studio serio, sembrano manifesti di propaganda cristiana.
In campo psicologico, vorrei ricordare, tra gli altri, lo studio classico sulle possessioni eseguito da T. K. Oesterreich (1921), purtroppo mai tradotto in italiano, dal titolo *Dei Besessenheit,* nonché lo studio clinico eseguito da P. Janet su Achille – forse il primo e unico caso di possessione diabolica trattato e guarito con il metodo della psicoterapia dinamica (Ellenberger H., 1970) – e il già ampiamente citato saggio di S. Freud *Una nevrosi demoniaca nel secolo decimo settimo (1922).*
Scrive P. Janet (1914) a proposito di Achille:

> "Quando Charcot e il mio amico Dutil, che era il suo primario, mi hanno affidato questo interessante malato, ho subito constatato in lui i segni classici della possessione così come è descritta nelle epidemie medioevali" (Janet P., 1914, p. 98).

6.3.1. Definizioni

G. Lapassade (1976) afferma che la nozione di possessione diabolica entra nel vocabolario intorno al 1694, in seguito all'affare delle Orsoline di Loudun.
Da allora possessione diabolica significa:

> "[…] Fenomeno per cui un essere umano è abitato, diretto da un essere soprannaturale e malefico […]" (Lapassade G., 1976, p. 27).

Secondo A. M. di Nola (1987) la possessione è al centro del rapporto degli uomini con il demonio. In questo fenomeno il soggetto avverte la sensazione di

essere “dominato da”, di essere “gestito da”, di essere, demartinianamente, *agito-da.*

L’estraneità dominante, prosegue l’Autore, determina un dissesto fisiopsichico nel rapporto con il mondo reale, e occupa come idea fissa la mente dell’individuo.

C. Balducci (1974) definisce la possessione come

> “Un dominio, che Satana esercita direttamente sul corpo e indirettamente sull’anima di una persona” (Balducci C., 1974, p. 99).

Il paziente, spiega l'Autore, non è minimamente responsabile delle azioni che compie e di ciò che dice. A volte il dominio diabolico non si esprime nella sua forma piena ed alienante, ma lascia un margine alla coscienza normale per cui si mantiene un certa coscienza di ciò che si fa, anche se è solo un’osservazione muta ed impotente.

C. Balducci (1974) afferma che non sempre la possessione è attiva, per cui momenti di calma si alternano a violente crisi.

Secondo l’Autore, il Diavolo esercita un’azione diretta su ciò che è materia, e quindi sul corpo, ma può anche operare sulla psiche e sui sensi in maniera indiretta e nella misura in cui queste facoltà dipendono dal corpo.

Il demonio può allora muovere, sollevare, trasportare in qualunque luogo una persona; può alterare postura ed espressione del viso che assumono connotazioni mostruose; può provocare malattie e perfino la morte.

Sul piano psichico, continua C. Balducci (1974), Satana può influire sulla crescita, sulla nutrizione, sulla generazione, accelerando, ritardando o sospendendo i processi attraverso cui si compiono.

Per quanto riguarda la sfera dei sensi, l’indemoniato potrà compiere attività mai apprese prima, emettere voci di timbro nettamente differente da quello normale, scrivere e parlare lingue sconosciute, conoscere eventi passati, futuri, nascosti.

In campo psichiatrico, M. Declich (1967), concordando con l’opinione di J. Lhermitte (1956), definisce la possessione diabolica come un particolare stato

psicopatico in cui è in primo piano l'idea di una possessione morale, fisica o della personalità da parte del Diavolo.

A. M. Di Nola (1980) distingue due tipi di possessione: una possessione personale e/o collettiva da parte di forze negative ingeneranti malattie, distruzione, morte, come avviene nella possessione diabolica; e una possessione cultuale o acultuale considerata fatto positivo, come avviene nella maggioranza delle possessioni rituali tradizionali e nello sciamanismo.

Nel primo caso le entità che possiedono sono identificate con i doppi, i fantasmi e gli spiriti dei morti.

B. Callieri e E. Schiavi (1961), basandosi su Autori francesi, distinguono tre tipi di possessione diabolica: la possessione derivante dalle ossessioni di contrasto e dal processo di automatismo; la possessione che si manifesta sotto forma di incubi ansiosi, che conducono ad un quadro psicotico, dovuto ad una impostazione ossessiva; una possessione isterica, dovuta ad un'eccessiva immaginazione e a contatti culturali con la vecchia demonologia.

Gli Autori riportano il pensiero di P. M. Yap il quale distingue tra possessione pura (caratterizzata da obnubilamento della coscienza, anestesia al dolore, mutamento del tono della voce, distacco dalla realtà), parziale e istrionica (caratterizzata da puerilismo isterico associato ad uno stato crepuscolare).

M. Declich (1967) descrive diverse manifestazioni della possessione.

In primo luogo c'è una possessione del proprio "essere spirituale". In questo caso il Diavolo prende il posto della normale coscienza del soggetto.

Una seconda forma di possessione diabolica si riferisce al proprio "essere corporeo". In questo caso il Diavolo può occupare il corpo in generale o una sua specifica parte.

La terza forma di possessione demoniaca interessa la totalità "dell'essere somatopsichico". Anima e corpo sono, insieme, oggetto dell'invasione diabolica.

Infine, c'è una forma di possessione, la più grave, nella quale si ha la convinzione che la totalità del proprio essere è stata trasformata nel Diavolo.

È possibile trovare le prime descrizioni di "indemoniati" e della loro liberazione nei Vangeli.

J. Leff (1988) scrive:

> "[…] Curare la malattia mentale è una componente importante nella missione risanatrice di Cristo" (Leff J., 1988, p. 141).

Secondo l'Autore tutte le persone "liberate" da Gesù erano degli epilettici o, comunque, sofferenti psichicamente.
Tuttavia, nota J. Leff (1988), ciò che ha importanza è che la tecnica curativa usata da Cristo, è simile alle tecniche di cura usate dai guaritori tradizionali nelle varie parti del mondo e, naturalmente, alla tecnica usata dagli esorcisti cattolici.
Effetto placebo e carisma del guaritore erano, e sono, sicuramente fattori determinanti al fine della terapeuticità del modello.
Allo stesso modo R. Beneduce, in *Modelli di efficacia terapeutica nei sistemi medici tradizionali,* afferma che i rituali terapeutici delle società tradizionali, ricchi di valori simbolici, attivano processi endogeni di autoguarigione. L'Autore considera quest'ultimo fattore un meccanismo potente ed universale, che forse costituisce ciò su cui ogni terapeuta tenta d'intervenire sfruttando la "volontà di guarire" di ogni paziente.
G. Lapassade (1976) osserva che, inizialmente, anche nella religione cristiana, la possessione era considerata un segno della presenza dello spirito divino nell'uomo. Ma, da San Paolo in poi, la Chiesa ha scoraggiato una tale espressione della religiosità.
Da questo punto in poi, la trance popolare-religiosa, è stata considerata demoniaca. Così, nelle epoche più nere della storia Occidentale (guerre, peste, ecc.), la possessione, ormai diabolica, è apparsa come segno di sofferenza e di protesta.
Secondo G. Lapassade (1976), il clero, alleato delle classi dominanti, stigmatizza e reprime la possessione, ma il popolo, soprattutto nei suoi strati più poveri, ne conserva talvolta ancora la tradizione.
Scrive l'Autore:

> "La repressione cristiana della possessione ha spezzato le antiche istituzioni della transe. Ma ciò non è stato fatto dappertutto e, malgrado le repressioni, la corrente sotterranea della transe non ha mai smesso di mantenersi viva attraverso l'intero corso della storia della cristianità" (Lapassade G., 1976, p. 106)

Secondo l'Autore nel processo di demonizzazione cristiana della trance, Satana ha sostituito le divinità che la gente adorava nelle campagne nel Medioevo. Questo fatto richiama un sincretismo religioso simile a quello che troviamo nei riti sudamericani del *vodu* ad Haiti, della *santeria* a Cuba, del *candomblè* e della *macumba* in Brasile.

G. Lapassade (1976) ritiene che l'accusa di satanismo avanzata nei confronti dei riti di trance possessiva nel Medioevo, non sia immediatamente venuta dal clero.

Per comprendere questo punto lo studioso francese avanza un confronto con la *kimbanda* dei neri brasiliani.

Senza scendere troppo nei particolari, ai fini della mia analisi è sufficiente sapere che la *macumba* brasiliana si divide in due riti: l'*umbanda*, che è la parte buona, "bianca", e la *kimbanda*, che è la parte "nera" e che assume un andamento da Messa nera.

In quest'ultimo rito viene adorata una divinità che si chiama Exù[3], la cui concezione è ovviamente prodotto dell'influenza della religione cattolica. Questo rito è organizzato in una sorta di religione infernale.

Non è stata la Chiesa a fare di questo rito una Messa nera, ma proprio i suoi adepti. D'altra parte, come accade per il culto satanico e per le possessioni, ufficialmente i maestri dell'*umbanda* negano il carattere diabolico del *kimbanda*, o lo ammettono solo come fatto marginale.

Allo stesso modo, afferma G. Lapassade (1976), in Occidente, le antiche religioni pagane hanno assunto, nel corso dei secoli, carattere demoniaco. Solo successivamente, con la persecuzione e l'estremizzazione del rito che ne è conseguita, la Chiesa ha riconosciuto come diabolici i riti di possessione.

[3] Secondo V. Lanternari (1994), Exù è uno spirito diabolico. È induttore di energia esclusivamente negativa ed è assimilato al Diavolo cattolico. Chi è invaso da questo spirito cade inevitabilmente nel patologico. Egli è il guardiano dei passaggi intermediario tra gli uomini e gli Orisha – assimilati ai santi cristiani.

Secondo l'etnologo francese la possessione diabolica è ribellione e rivolta contro l'ordine costituito, è mezzo di cambiamento individuale e sociale.
Essa è espressione simbolica della lotta dei servi contro i padroni. È denuncia del sistema feudale, anticipazione dell'insurrezione che va soffocata nelle fiamme dei roghi allestiti dall'Inquisizione.
Nella possessione diabolica, come nella possessione tradizionale, la suggestione svolge un ruolo fondamentale.
Secondo A. Huxley (1952), nel Medioevo, la continua suggestione della stregoneria, fomentata da quotidiani ammonimenti contro il demonio, aveva un effetto disastroso: alcune persone impazzivano, altri venivano uccisi dalla continua paura.
Rivolgendo grande attenzione al Diavolo e alla stregoneria, continua l'Autore, teologi e inquisitori diffusero le credenze ed incoraggiarono le pratiche che tanto cercavano di reprimere.
W. Sargant (1973) sottolinea il ruolo fondamentale dell'ipersuggestionabilità soggettiva nella determinazione della possessione diabolica.
L'Autore cita l'esempio di una paziente francese, ricoverata in ospedale perché credeva di essere il Diavolo. Le infermiere le dissero che era posseduta perché non pregava abbastanza, e non acconsentirono al ricovero. Quando la paziente fu sottratta a questa atmosfera e ricoverata in un ospedale psichiatrico, cioè quando smise di andare in chiesa frequentemente e nessuno le parlava più del Diavolo, le visioni demoniache cessarono, e lei lasciò l'idea di essere tormentata da Satana.
Secondo G. Lapassade (1976), sono gli esorcisti che producono la possessione in individui deboli, mentalmente sofferenti, fortemente suggestionabili. Gli esorcisti non solo provocano la crisi, ma si spingono oltre, diventando i maestri della trance, trasformando i propri desideri in realtà tramite il posseduto
V. Lanternari (1994) afferma che il rito esorcistico proposto dal discusso vescovo e guaritore Emmanuel Milingo, avviene in un'atmosfera di colpa e paura che pervade tutta la folla presente. A questo clima la gente reagisce in modo violento e drammatico, esplodendo in crisi caratterizzate da agitazione motoria, urla, vomiti, convulsioni.

Naturalmente, sono le persone maggiormente sofferenti di malesseri difficilmente controllabili e sopportabili a rispondere più facilmente agli stimoli che inducono la crisi.

L'evocazione del Diavolo a gran voce, continua V. Lanternari (1994), fatta da un personaggio di indubbio carisma quale è l'esorcista, predispone soggetti facilmente influenzabili ad uscire dallo stato di coscienza ordinario e ad entrare nello stato di possessione.

V. Lanternari (1994) ritiene che nella possessione meglio riuscita, il soggetto si adegui a modelli che ha introiettato fin dall'infanzia, basati sulle credenze diffuse dalla religione cristiana e che fanno parte, consciamente o inconsciamente, del retroscena culturale di ognuno di noi.

Così l'indemoniato esprime comportamenti stereotipati che rispondono a ciò che il pubblico si aspetta, e che si rifanno alla tradizione giudaico-cristiana risalente, almeno per qualcuno, a fonti evangeliche.

Credo che non sia sicuramente un caso che molte epidemie di possessione si siano verificate in conventi o, comunque, in ambienti religiosi, e che molti posseduti e tormentati dal demonio siano stati dei religiosi.

Secondo lo psichiatra T. S. Szasz (1961), l'indottrinamento religioso subito da ogni individuo nell'infanzia ha effetti duraturi sulla sua personalità.

Le regole di cui si nutre un essere umano nel primo periodo dell'esistenza, continua l'Autore, esercitano una profonda influenza sul suo successivo comportamento. Questo accade specialmente quando la cultura successiva non differisce sostanzialmente da quella in cui ha passato l'infanzia.

Secondo T. S. Szasz (1961), la maggior parte dell'educazione di un individuo dopo l'infanzia è costituita da un ripetersi delle regole somministrategli in precedenza. Questo vale specialmente per i miti religiosi, nazionali e professionali, che spesso favoriscono la ripetizione di modelli di gioco infantili e di modelli di comportamento umano contraddittori tra di loro.

Il particolare atteggiamento assunto dal posseduto diabolico corrisponde all'immagine collettiva dell'indemoniato.

Secondo V. Lanternari (1994), il soggetto avrà introiettato il modello mentale dell'indemoniato come sempre valido, o almeno riattualizzabile.

Il soggetto sofferente, attore che esegue la parte che gli è stata assegnata, trova nella possessione una scelta non solo facile, ma anche salutare.
In questo modo, cioè eseguendo correttamente la propria parte, egli alimenta una giustificata speranza, e prepara per sé un modo per uscire dal malessere. Egli, continua V. Lanternari (1994), potrà così essere guarito dall'esorcista, secondo un modello coerentemente ispirato al simbolismo dell'indemoniato, e liberato dal male e dalla colpa.
In conclusione, scrive l'Autore:

> "[…] Il rito, con la folla delle sue rappresentazioni mitico-simboliche e il riflusso di emozioni da esse sprigionate, ha il potere di accendere il primo fuoco di crisi psichiche – per noi quella della 'possessione' – che in esso potranno trovare riscatto. Ma ha anche il potere di condurre al parossismo la reazione d'un soggetto incline a turbe psichiche di vario carattere, o addirittura già toccato da crisi, con transe spontanea e originale" (Lanternari V., 1994, p. 243).

6.3.2. Sintomatologia e fenomenologia

Gli Autori che si sono occupati di possessione (Huxley A., 1952; Balducci C., 1974; Marra E., 1988; Amorth G., 1990), muovendo da differenti punti di vista concettuali, hanno identificato alcuni sintomi fondamentali che costituiscono ciò che si potrebbe definire il nucleo sintomatologico fondamentale e necessario per parlare di possessione diabolica.
Il soggetto deve manifestare una capacità di chiaroveggenza. Capacità, cioè, di prevedere eventi futuri, ma anche di conoscere il passato ed avvenimenti presenti che però riguardano luoghi molto distanti dal soggetto.
Poi deve scrivere, comprendere e parlare lingue sconosciute (xenoglossia).
Deve essere presente un'esaltazione della forza fisica che trascende la normale possibilità umana e le normali possibilità dell'individuo.
Infine, è fondamentale la presenza di un'avversione netta e violenta per il sacro.

Altri sintomi, secondo C. Balducci (1974), sono: la levitazione, cioè la sospensione del corpo nell'aria anche per un lungo periodo di tempo; l'esaltazione delle facoltà intellettuali, per cui si assiste a ragionamenti sublimi da parte di individui ignoranti; la presenza di allucinazioni di vario tipo; la presenza di atti impulsivi; la presenza di un'agitazione violenta che interessa tutto il corpo; la presenza di convulsioni violente; l'insorgere di depressione e catatonia.

La lista potrebbe allungarsi ancora, in quanto, in base a quanto risulta dall'esposizione di C. Balducci (1974), nella "sintomatologia diabolica" possono rientrare diversi sintomi, avvicinabili alle più svariate malattie psichiche.

C. Balducci (1974) individua nella possessione diabolica due tipi di fenomenologia: l'una psichica e l'altra parapsicologica.

La prima comprende comportamenti ed atteggiamenti propri di alcune malattie mentali, che l'indemoniato, però, rielabora ed esprime sempre con una forte avversione al sacro a livello spirituale, morale e materiale. Il paziente manifesterà una particolare avversione anche per tutte quelle cose che normalmente gli fanno piacere: fuggirà la compagnia, la conversazione, ecc.

La fenomenologia parapsicologica, secondo l'Autore, comprende tutti quei comportamenti insoliti, rispetto alla "normalità" come la chiaroveggenza, la levitazione, la telepatia, la xenoglossia.

6.3.3. Criteri diagnostici esorcistici di possessione

I criteri diagnostici esorcistici per individuare un caso di possessione diabolica si basano sulla classificazione sintomatologica e fenomenologica descritta nel precedente paragrafo.

Secondo Balducci (1974) si può parlare di possessione se c'è la presenza contemporanea, nello stesso individuo, della fenomenologia psichica e di quella parapsicologica.

Naturalmente, continua l'Autore, sintomo essenziale ai fini della diagnosi è la presenza di una forte avversione per il sacro, altrimenti l'ipotesi di possessione non regge.

Tutta la fenomenologia risulterà rivolta e accompagnata da un danno fisico, psichico, morale e materiale per l'individuo e per le persone o le cose a lui legate.

Caratteristica ricorrente nell'indemoniato è la particolare avversione verso la Vergine Maria.

C. Balducci (1974) ritiene che la xenoglossia abbia portata decisiva ai fini della diagnosi di possessione, ma in una misura che deve essere attentamente valutata e ridimensionata. Non in tutti i casi di reale possessione è presente questo fenomeno, e i pochi casi in cui ciò è avvenuto sollevano dubbi di reale autenticità.

Secondo A. Huxley (1952) la Chiesa prescrive quattro prove per porre la diagnosi di possessione: la prova del linguaggio; la prova della forza fisica; la prova della levitazione; la prova della chiaroveggenza.

Dunque, se una persona può comprendere lingue sconosciute, se manifesta il miracolo della levitazione, se può correttamente predire il futuro, se compie atti di forza eccezionale, allora si può presumere di essere in presenza di una possessione.

Tuttavia, sostiene l'Autore, in altre circostanze è possibile attribuire tali fatti all'opera di Dio. Sfortunatamente, infatti, molti casi di miracoli divini o infernali sono identici. La distinzione tra loro dipende solo dalle implicazioni contestuali e morali dei fatti

Attenzione particolare deve essere rivolta alla diagnosi differenziale.

Come ho detto, infatti, molti comportamenti e atteggiamenti messi in atto dal presunto posseduto possono comodamente rientrare nelle più conosciute patologie mentali.

C. Balducci (1974) afferma che l'individuo posseduto dal demonio spesso presenta allucinazioni visive (il paziente vede diavoli, l'inferno, ecc.); cenestesiche (il paziente avverte mutamenti e trasformazioni del proprio corpo,

accompagnate dalla sensazione di essere manipolato dall'interno); uditive (il paziente sente la voce del Diavolo e dialoga con lui).

Frequenti sono i deliri: di persecuzione; di influenzamento; mistico; di inserzione del pensiero. Quindi, il paziente si sente in contatto con entità soprannaturali da cui è perseguitato e che influenzano le sue azioni e i suoi pensieri.

Tipici del posseduto, continua l'Autore, sono gli atti impulsivi, come boccacce, fughe improvvise, movimenti violenti, pianti immotivati, bestemmie, gesti offensivi, vandalismi, distruzioni, attentati sessuali, suicidi, ecc.

Altre volte, al contrario, il paziente cade in una condizione catatonica e di indifferenza affettiva.

Tutti questi sintomi sono tipici anche della schizofrenia che, ovviamente, va distinta dalla possessione diabolica.

Allo stesso modo, i frequenti deliri di colpa del posseduto, potrebbero far pensare alla presenza di una depressione endogena.

C. Balducci (1974) afferma che il paziente, caratterizzato da elevata suggestionabilità, impressionabilità e ipersensibilità, dall'esperienza irreale del mondo in cui vive, dalla marcata tendenza alla teatralizzazione e drammatizzazione degli avvenimenti, rende necessaria una differenziazione con l'isteria e/o con il disturbo istrionico di personalità.

Ciò che maggiormente può far cadere in errore nella diagnosi di possessione demoniaca è la differenziazione con il disturbo dissociativo di personalità. In entrambi i casi, appare nel paziente una seconda personalità che sostituisce quella normale e che assume il controllo completo del corpo e della psiche dell'individuo.

Nella possessione diabolica, però, non si tratta di una "normale seconda personalità", ma del Diavolo.

Altra differenziazione, sottolinea l'Autore, va tracciata con il disturbo ossessivo compulsivo. Infatti, il posseduto, ha frequentemente pensieri ossessivi a contenuto diabolico e malefico.

Ultima distinzione deve essere tracciata con l'epilessia.

Le convulsioni violente dei presunti indemoniati possono far pensare a crisi epilettiche.

Ma la difficoltà di distinzione, precisa C. Balducci (1974), non si trova nel caso del grande attacco convulsivo e nemmeno nel piccolo attacco. Sono invece gli equivalenti epilettici, molto vari e ricchi, a provocare confusione con la possessione diabolica. L'aura epilettica (caratterizzata da allucinazioni di vario tipo), l'abbassamento del livello di coscienza e la conseguente amnesia, tipiche della crisi epilettica, portano facilmente a confondere la possessione diabolica con l'epilessia.

Anche G. G. Rovera e A. Gatti (1988), mostrano come tematiche demoniache possano comparire in molte psicopatologie: nei quadri di psiconevrosi isterica si possono realizzare contenuti di possessione demoniaca, specie a tema sessuale; nella psiconevrosi ossessiva vi possono essere compulsioni a tema demoniaco o dubbi ricorrenti sul Diavolo; nella psiconevrosi fobica la paura può essere rivolta alla presenza fantasmatica del Diavolo; nella psiconevrosi neurastenica si può avere l'impressione del "Diavolo accidioso"; nella depressione maggiore si può avere un delirio di dannazione eterna, di colpa e di responsabilità per un male radicale; nelle psicosi schizofreniche si possono verificare fenomeni deliranti, allucinatori, di trasformazione corporea pervasi da tematiche demoniache; le parafilie, specie negli incastri sadomasochistici, possono riferirsi ai riti di possessione.

Gli Autori precisano che questo elenco non esaurisce le possibili espressioni psicopatologiche a tema demoniaco, ma permette di comprendere come, in passato, queste demonopatie potessero essere riferite più alla sfera del demoniaco che a quella della patologia mentale.

Fin qui ho parlato delle categorie psicopatologiche da cui la possessione diabolica deve essere distinta, ma non ho ancora discusso dei criteri necessari per attuare un'esatta diagnosi differenziale.

Il problema, credo, è che non mi sono chiari tali criteri.

C. Balducci (1974) raccomanda, oltre che un esame medico approfondito a livello organico, un'attenta anamnesi, ritenuto il mezzo migliore per

individuare eventuali traumi o eventi patologici avvenuti nel corso della vita del paziente.
Indubbiamente un'accurata anamnesi è fondamentale.
Tuttavia, i criteri diagnostici adottati dagli esorcisti, specialmente a livello di diagnosi differenziale, mi sembrano deboli e poco chiari.
Inoltre, scrive V. Nava (1988):

> "Ogni vera possessione diabolica è accompagnata di fatto da turbamenti psichici i cui sintomi sono praticamente identici a quelli delle malattie mentali" (Nava V., 1988, p. 458 – 459).

Mi sembra, allora, che la diagnosi di possessione venga posta in seguito ad una interpretazione su base culturale religioso-mitica dei sintomi, accettata, e subita, da soggetti, portatori di un substrato di sofferenza più o meno marcato, mentalmente predisposti a significare il proprio malessere in questi termini.
Comunque, scrive F. Liggio (1981), è evidente che i teologi hanno interesse a conservare ad ogni costo il "modello demoniaco" della sofferenza e della malattia mentale quando, in realtà, i fenomeni psicopatologici considerati in passato possessioni diaboliche, devono essere considerati in maniera diversa a seconda delle diverse influenze socio-culturali delle diverse epoche e di particolari luoghi.

6.4. Aspetti psicologici della possessione

In questo capitolo, mi propongo di presentare una descrizione dei meccanismi psicologici che intervengono nella crisi di possessione.
Credo possa essere interessante notare che il participio arabo *medjnoûn* significa contemporaneamente "malato di mente" e "posseduto dal demonio" (Declich M., 1962).

Secondo T. K. Oesterreich (1921) la possessione, nonostante la grande varietà di aspetti che assume, mostra sempre le medesime caratteristiche fondamentali.
L'Autore distingue due grandi forme di possessione: sonnambulica e lucida.
La prima comporta la perdita di coscienza, per cui il soggetto diventa il portavoce del possessore, ne assume la voce e i modi di fare. Al termine della crisi il paziente non ricorda nulla di ciò che è successo durante la possessione.
Nella possessione lucida, invece, il posseduto è cosciente di ciò che accade, avverte la presenza di un estraneo dentro di sé con cui ingaggia una lotta che, però, è soltanto un vano dibattersi.
Secondo H. Ellenberger (1970), in entrambe le sue forme la possessione è vissuta soggettivamente come una specie di parassitismo psichico.
Scrive l'Autore:

> "[…] Esattamente nello stesso modo con cui una tenia vive all'interno del corpo, così uno spirito parassita può vivere nell'anima" (Ellenberger H., 1970, p. 13).

K. Jaspers (1913) propone una distinzione che assomiglia a quella avanzata da T. K. Oesterreich (1921).
K. Jaspers (1913) considera molto diversi gli stati di possessione con trasformazioni della coscienza (invasamento sonnambulico) dagli stati di possessione in cui è mantenuta una coscienza lucida (invasamento lucido): il primo è generalmente isterico, mentre il secondo è schizofrenico.
La questione della coscienza o dell'incoscienza dei soggetti posseduti durante la crisi è molto dibattuta.
H. Ellenberger (1970) distingue tra possessione spontanea e possessione artificiale, distinzione che assomiglia a quella tracciata da T. K. Oesterreich (1921) tra possessione volontaria e involontaria.
Secondo H. Ellenberger (1970), la possessione spontanea è un particolare stato mentale da cui il soggetto cerca di liberarsi con l'aiuto dell'esorcista; invece, la possessione artificiale è una tecnica mentale praticata volontariamente da alcuni individui per raggiungere specifici fini.
L'Autore distingue anche tra possessione passiva e possessione attiva.

La possessione, sia nella forma sonnambulica sia in quella lucida, è attiva se lo spirito possessore parla spontaneamente per bocca del posseduto.
Al contrario, la possessione è latente quando il soggetto non sospetta che i suoi malesseri sono dovuti all'influenza di uno spirito maligno.
Secondo M. Leiris (1958), la possessione in senso stretto è intesa come dominio che viene dall'esterno, e che prende il completo controllo dell'individuo. Questo farebbe pensare alla completa incoscienza del soggetto durante la crisi.
Ma la questione non è così semplice.
M. Leiris (1958) afferma che, nello *zâr*, si ritiene che per tutta la durata della crisi il paziente non sia cosciente, ma solo un cadavere in mano al volere dello *zâr.*
D'altra parte, continua l'Autore, molte testimonianze di posseduti professionisti concordano nel dire che la perdita di coscienza non avviene in un solo colpo, ma in modo lento e graduale.
Allora, durante la crisi, il soggetto è cosciente o incosciente?
Prima di rispondere a questa domanda vorrei avanzare un'osservazione.
Se il paziente è incosciente durante la crisi di possessione, una volta tornato al suo stato normale, non sarà possibile sondarne i vissuti e le sensazioni. In questo caso una definizione, anche in termini psicopatologici, del fenomeno sarà più difficile da elaborare.
Al contrario, in caso di mantenimento totale o parziale della coscienza, sarà possibile un esame soggettivo, ma la possessione perderà gran parte del carattere che le è proprio.
M. Leiris (1958) afferma che se il posseduto non ha coscienza durante la crisi, non potrebbe neppure essere in grado di rendere conto del suo stato durante la possessione, del suo vissuto, di compiere un'introspezione.
Tuttavia, osserva l'Autore, è ciò che molto spesso accade nelle possessioni tradizionali e, potrei aggiungere, nelle possessioni diaboliche. Molti posseduti sono in grado di descrivere, in maniera anche dettagliata e precisa, ciò che hanno vissuto durante la crisi.

Altri, al contrario, sembrano non ricordare nulla di ciò che hanno fatto, anche se poi, parlando dell'accaduto, afferma M. Leiris (1958), dimostrano di non essere stati completamente incoscienti.
M. Leiris (1958) riporta le considerazioni di un posseduto professionista che ammette che non vi è incoscienza nel "cavallo" durante la crisi.
Inoltre, osserva l'Autore, alcuni posseduti professionisti sono in grado di farsi possedere dallo spirito giusto al momento opportuno, quasi come fosse possibile scegliere il tipo di crisi a seconda del ruolo che si vuole adottare, e come se i cambiamenti di personalità fossero largamente regolati da uno scenario prestabilito.
Perciò, le interpretazioni che vogliono il posseduto completamente incosciente sono da prendere con le adeguate riserve.
Tuttavia, ammette M. Leiris (1958), non è possibile negare categoricamente un reale abbassamento del livello della coscienza durante la crisi. L'incoscienza, infatti, si inscrive in un quadro tradizionale e convenzionale, ed è necessaria al sistema.
Se lo *zâr* opera attraverso l'uomo, che allora è solo un mezzo della divinità, questi non dovrebbe avere coscienza di ciò che è successo durante la crisi. In caso contrario si dovrebbe ammettere la dubbia veridicità della possessione.
Allo stesso modo, F. De Raho (1908) osserva che le azioni che la tarantolata compie, sono fatte con un certo grado di coscienza.
Scrive l'Autore:

> "[La tarantata] Sa che fa la danza, riconosce coloro che suonano e li discerne nel punto della stanza ove sono, riconosce se entra un amico, discerne i differenti colori, non avverte alcuna sensazione dolorosa, come dolori ai piedi, allo stomaco, debolezza ecc. ecc." (De Raho F., 1908, p. 64, parentesi mia).

Per quanto riguarda gli indemoniati, vorrei far notare che alcuni di essi sono consapevoli degli atti che compiono durante la crisi. Un esempio in questo senso è Achille, paziente di P. Janet (1914).

Nei casi in cui lo stato di incoscienza del posseduto è presente e totale, è possibile l'emergere di una personalità seconda che sostituisce in tutto e per tutto quella normale.

Secondo G. Lapassade (1987), nel momento in cui il dèmone parla per bocca del posseduto, l'individualità normale sembra essere completamente scomparsa; il dèmone che sembra rimpiazzarla, però, ne ricorda l'esistenza parlandone con disprezzo.

Al contrario T. K. Oesterreich (1921) non accetta l'ipotesi di uno sdoppiamento della personalità nella possessione.

L'Autore considera l'unità del soggetto una realtà ultima al di là della quale non è più possibile regredire. Allora, se poniamo il soggetto come un assoluto, la sua scissione in due è impossibile.

Secondo l'Autore, l'unica spiegazione accettabile della possessione è quella che postula una semplice alterazione della personalità nella quale, però, viene mantenuta la sua unità fondamentale.

Non appare nessuna personalità nuova nell'individuo. Semplicemente il soggetto si trova contemporaneamente nello stato normale e in quello alterato.

T. K. Oesterreich (1921) sostiene che il soggetto resta lo stesso, è il suo stato che cambia. Se l'individuo ritiene di non essere più lo stesso è un suo errore e deve essere considerato un'illusione passeggera.

In altre parole, secondo l'Autore, la dissociazione dell'identità è un'esperienza e non una realtà ontologica: le cose accadono, in questo caso, come nell'esperienza esomatica in cui l'individuo ha la sensazione di uscire dal suo corpo, e si vede dall'esterno, ciò che in realtà è soltanto un'allucinazione.

Anche M. Leiris (1958) esclude l'ipotesi dell'emergenza di "personalità altre" nei posseduti del culto *zâr*. L'impressione di una dissociazione di personalità sarebbe prodotta dalle performances teatralizzate dei posseduti. Nello *zâr,* i posseduti professionisti hanno una sorta di guardaroba di personalità, che corrispondono ad altrettanti *zâr*, da indossare nelle diverse occasioni della vita quotidiana.

Al contrario, E. Bourguignon (1979) considera la dissociazione il meccanismo psicologico sottostante alla possessione.

Dal punto di vista psicologico credo che uno degli aspetti più interessanti dei fenomeni di possessione, evidenziato da R. Bastide (1972), sia la possibilità che l'individuo ha di esprimere desideri inconsci o rimossi attraverso di essi: in poche parole la loro funzione catartica.

In Etiopia, (Leiris M., 1958; Leff J., 1988; Lanternari V., 1994) ad esempio, la possessione da parte degli *zâr* è occasione per esaudire desideri irrealizzabili in altro modo. Così le donne hanno la possibilità di ornarsi, di richiedere gioielli al marito o ai parenti, di travestirsi.

Inoltre, afferma M. Leiris (1958), il rito contiene potenzialità di catarsi o una purga dalle passioni che diventano meno pericolose nel momento in cui sono espresse in una azione scenica.

Detto questo, ho l'impressione che nella possessione si attui una sorta di psicodramma che permette di inscenare rancori, richieste e lotte sociali in un "luogo" protetto, e deresponsabilizzante.

Infatti, non è il soggetto posseduto che ha i desideri e le emozioni espresse durante il rito, ma lo spirito possessore.

A questo proposito scrive I. M. Lewis (1971):

> "Le cerimonie del vodù haitiano, come quelle dello zar e del bori, sono chiaramente teatri, in cui i problemi e i conflitti che si riferiscono alle situazioni di vita dei partecipanti sono messi in scena drammaticamente con grande forza simbolica […].
> Ogni cosa assume il tono o il carattere del moderno psicodramma o della terapia di gruppo. L'abreazione è all'ordine del giorno" (Lewis I. M., 1971, p. 162).

Nel rito di possessione, continua l'Autore, gli impulsi e i desideri rimossi, sia quelli relativi alla soggettività dell'individuo sia quelli socialmente condizionati, ricevono pieno sfogo in pubblico.

Secondo I. M. Lewis (1971), quando la possessione è genuina esperienza psichica diventa uno "psicodramma danzante" (Lewis I. M., 1971, p. 162), un'intensa esperienza psichica in cui si ottiene una certa misura di compenso psichico per i torti e le frustrazioni della vita.

Il disturbo psichico, afferma G. Devereux (1973), è il più angoscioso dei disturbi che possono colpire l'individuo. Ogni debolezza psichica è percepita, dal soggetto che ne è portatore e dalla comunità, come la più amara delle umiliazioni. La società non fa grandi sforzi per alleviare questo sentimento di malessere e di degradazione.

Quindi, continua l'Autore, è molto difficile, per l'individuo, prendere coscienza del fatto che qualche cosa non va in lui, che qualche cosa può intaccare il suo Sé.

A questo punto, allora, l'attribuzione causale esterna delle proprie sventure, permette al soggetto di deresponsabilizzarsi nei confronti del disturbo e di tenerlo ad una distanza che è, per certi versi, più rassicurante.

Secondo M. Leiris (1958) nello *zâr* la possessione è spesso usata dal soggetto come alibi che gli permette di pronunciare parole e compiere gesti da cui si asterrebbe se dovessero essere riferiti alla sua personalità normale:

> "[…] Gli zar compaiono […] nella vita quotidiana, sia come appoggio autorevole, sia anche, semplicemente, come causa di avvenimenti umani di cui diventano i protagonisti e che eventualmente integreranno ai loro miti. Molti fatti mostrano con quanta facilità il posseduto usi lo zar per sbarazzarsi di una responsabilità attribuendo a uno dei geni un'azione che, per un qualche motivo, non vuole attribuire a se stesso" (Leiris M., 1958, p. 49).

Quindi l'intervento degli spiriti è spesso congiunto a responsabilità dovute ad errori umani nonché ai sensi di colpa che da essi derivano.

Inoltre, continua l'Autore, *zâr* differenti si associano ad altrettanti stati d'animo dell'individuo, giustificando così la normale ambivalenza dei sentimenti provati verso determinate persone o cose e cambiamenti nel comportamento o nella condotta di una persona.

R. Beneduce, in *Modelli di efficacia terapeutica nei sistemi medici tradizionali,* afferma che in molti rituali di possessione (come ad esempio il *bori* degli Hausa del Niger e il *ndöp* dei Wolof del Sénégal) agisce il potente meccanismo dell'identificazione e della riconciliazione con le proprie istanze ambivalenti, con la parte di sé taciuta o sconosciuta, con il proprio doppio che è

rappresentato dall'entità divina o dallo spirito ancestrale. Si potrebbe dire che la riconciliazione passa attraverso l'irruzione libera dell'inconscio e del desiderio.

Tutto questo, continua l'Autore, rende possibile la decolpevolizzazione, processo che culmina nella valorizzazione del malato, della sua devianza trasformata in norma sociale (adepto).

E. De Martino (1961) afferma che il tarantismo dà espressione a pulsioni inconsce e alle reazioni che esse suscitano nella coscienza individuale. La taranta allora deve evocare e far rivivere i fatti che si celano nella profondità dell'inconscio. Così la taranta è di diversi tipi – come diversi sono gli *zâr* in Etiopia, i *rab* nel rito di possessione dei *Wolof*, i *loâ* nel *vodu* e i demoni nelle possessioni diaboliche – con particolari tonalità affettive che si riflettono in chi è stato morso.

La taranta ricompone i conflitti inconsci e reintegra l'individuo nel gruppo.

Il rito di possessione, spiega E. De Martino (1961), esprime i conflitti psichici inconsci mantenendo l'uomo legato all'episodio critico irrisolto, che ritorna a farsi valere come sintomo nevrotico cifrato culturalmente determinato.

Così l'individuo è imprigionato nel conflitto che ri-torna sotto altre spoglie. Il conflitto dimenticato, rimosso, ignorato, ritorna come non-senso alla coscienza in modo arcaico e diretto. Non è un rimando alle "cattive azioni" del passato, ma all'impossibilità di riviverle senza ricorrere al carattere coercitivo della possessione.

L'individuo è agito dal conflitto che prende il sopravvento nel momento in cui non può più rimanere in silenzio, inespresso (De Martino E.,1961).

Così nel tarantismo il rimorso non è nel ricordo di un cattivo passato,

> "[…] Ma nell'impossibilità di ricordarlo per deciderlo e nella servitù di doverlo subire mascherato in una nevrosi" (De Martino, 1961, p. 178).

La possessione permette un deflusso, un'evocazione alla coscienza di ciò che è stato trattenuto per troppo tempo nelle profondità dell'inconscio.

Ad esempio, secondo E. De Martino (1961), nel *vodu* i *loâ* appaiono come orizzonti mitico-rituali di comportamento elaborati in modo da consentire il

deflusso culturalmente disciplinato e orientato dai contenuti più critici, caratteristici e ricorrenti, nel regime esistenziale dato.

G. Lapassade (1976) distingue tre tipi di possessione nel *vodu,* cui corrispondono altrettante divinità.

La possessione può essere terrore. In questo caso gli ossessi obbediscono agli ordini degli spiriti possessori, così come accade anche nella possessione diabolica. Le divinità sono collegate agli elementi naturali e al loro controllo.

Nel secondo tipo di possessione il rito è più importante del mito. Gli attori piuttosto che recitare la divinità, recitano, a un livello sacro, le loro interazioni profane. Le divinità sono create secondo i bisogni della società, di cui riflettono i valori.

Infine, si ha una possessione in cui gli spiriti possessori sono personificazioni degli atteggiamenti individuali e libidici oppure di persone conosciute dal posseduto. In questo caso le divinità riflettono i drammi psico-individuali.

Spesso è un senso di colpa inconscio a determinare la possessione.

Secondo R. Bastide (1972) è questo il fenomeno essenziale in Africa: colpevolezza per la colonizzazione, per l'islamizzazione, per il tradimento così compiuto nei confronti degli antenati.

L'Autore nota che, presso i Thonga, le persone sono possedute dagli spiriti dei loro dominatori Zulù, spiriti di guerrieri, come una specie di Super-Io punitore.

Anche nella possessione diabolica la colpa inconscia è un elemento fondamentale nello sviluppo e nella risoluzione della crisi.

Scrive P. Janet (1914) a proposito del caso di Achille:

> "Se vogliamo esorcizzare il nostro sventurato Achille, è assolutamente inutile parlargli dell'inferno, dei demoni, della morte. Sebbene egli ne parli incessantemente, sono cose secondarie e psicologicamente accessorie. Sebbene il malato sembri un posseduto, il suo male non è una possessione, è l'emozione del rimorso. Era lo stesso per molti posseduti, era quasi sempre per essi l'incarnazione dei loro rimpianti, dei loro terrori dei loro vizi. È il rimorso di Achille, è il ricordo stesso della colpa che occorre fargli dimenticare" (P. Janet, 1914, p. 115)

Secondo R. Beneduce l'opera del guaritore nelle società tradizionali mette in moto una riabilitazione magico-religiosa che, sottraendo il paziente al vissuto insopportabile della responsabilità e della colpa, può far agire e fronteggiare le istanza del male e della possessione e quelle opposte della cura e della reintegrazione.

Secondo W. Sargant (1973), un soggetto può diventare posseduto in seguito a pratiche di automortificazione psico-fisica come digiuni, veglie, intensa riflessione sull'inferno e Satana; se si sente colpevolizzare da religiosi su presunte "tentazioni diaboliche" che avrebbe subito; se è indotto dall'esorcista a vedere interventi demoniaci in determinate occasioni.

Tutto questo si innesta su personalità già disturbate o deboli, comunque ipersuggestionabili, quindi facilmente influenzabili (Bastide R., 1975).

Il malessere soggettivo incompreso o non affrontato si risolve attraverso la somatizzazione. In seguito, il somatico si traduce in mitico grazie ad un opera di suggestione (da parte di perone carismatiche in cui il paziente ha piena fiducia) e autosuggestione (basata su credenze soggettive, consce o inconsce, del paziente che possono ricorrere anche in forma di pensieri ossessivi). Infine il mitico prende pieno controllo del corpo (Bastide R., 1972).

D'altra parte, lo stato del posseduto può essere per l'individuo l'unico modo per esser-ci, in senso heideggeriano, nel mondo, l'unico terreno su cui innalzare l'estrema difesa contro la totale disgregazione mentale.

La trance di possessione è carica di erotismo, in essa la sessualità inconscia repressa può trovare uno sfogo.

V. Lanternari (1994) afferma che anche mali immaginari possono essere attribuiti a spiriti che possiedono la persona. Molto spesso questi mali sono connessi con problemi di relazioni sessuali, affliggono donne deboli, o che si sentono vittime di situazioni frustranti.

I. M. Lewis (1986) afferma che lo spirito possessore, indipendentemente dal sesso della vittima, è spesso di sesso opposto, e per questo la possessione è considerata alla pari di un matrimonio.

Questo, scrive M. Leiris (1958), fa più pensare ad un rapporto di dominio, in cui uno è in posizione di subordinato, e non di un'abitazione dall'esterno.

Così, nel *sar*, versione somala dello *zâr*, le donne entrano in possessione specialmente in occasione di un nuovo matrimonio del marito con una donna più giovane e bella. In questo caso, è probabile che alla possessione presieda un meccanismo psicologico basato sulla gelosia e l'invidia sessuale.

R. Beneduce, in *Modelli di efficacia terapeutica nei sistemi medici tradizionali,* afferma che tutto il dispiegarsi della possessione, nella molteplicità dei riti che le danno forma, è pregno di ambiguità ed ambivalenze. Nello *zâr* si dice che lo spirito "cavalca", "monta", il posseduto; nel rito *bori* la posseduta è definita come la "giumenta degli dei". Ma il cavalcante, e quindi la sua giumenta, è una figura ambigua: se è vero che l'atto del cavalcare rimanda ad un ruolo sessuale maschile, è altrettanto vero che il cavalcante apre le sue gambe e rimanda, così, ad un ruolo sessuale femminile.

Ma la sessualità, sostiene M. Leiris (1958), nella crisi di possessione non è agita attivamente, bensì subita passivamente. È una sessualità che dà più l'idea di una violenza.

G. Lapassade (1976), ritiene la trance di possessione un'esperienza simbolica dell'orgasmo. Ma la sessualità espressa in questi riti, che è sempre presente, non è reale, bensì simbolica e derivata.

Sabba, streghe, inquisitori, posseduti, sono tutti intrisi di sessualità, di erotismo, di violenza e di sadismo.

Secondo G. Lapassade (1976) il Sabba, come rito di possessione, è contestatorio nei confronti dell'ordine sociale e sessuale costituito, ma, quando viene dichiarato licenzioso e sovversivo, è solo per giustificare la barbara repressione messa in atto dalla Chiesa.

D'altra parte è vero che, i derivati odierni del Sabba, cioè le Messe nere e gli incontri a sfondo satanico, nella maggior parte dei casi non sono altro che incontri orgiastico-sessuali.

È chiaro che anche l'individuo può avere un vantaggio dalla sessualizzazione della trance di possessione.

Secondo F. Scott-Billmann l'inversione sessuale può essere interpretata come occasione per esprimere la parte femminile dell'uomo e quella maschile della donna. Attraverso la possessione è possibile dare libero sfogo a tendenze

omosessuali latenti. In questo modo è possibile soddisfare la propria omosessualità in una situazione controllata e sicura, senza compromettere direttamente sé stessi.

L'espressione della sessualità, allora, è non solo simbolica e derivata, ma regolata e controllata socialmente; incanalata in modi d'espressione accettati dalla comunità, e quindi poco destabilizzanti per essa.

V. Lanternari (1994) afferma che i confini tra possessione e ciò che noi consideriamo follia non sono netti e ben definiti, ma tipicamente fluidi e ambigui. Infatti, una volta accertato l'attacco da parte degli spiriti, questo può avere esito positivo o negativo, sia per l'individuo sia per la collettività. Il soggetto, guidato verso l'iniziazione dal guaritore, può riuscire a controllare la sua attitudine, spontanea e incontrollata, a cadere in tali stati di coscienza alterata anormali. Anormalità, ovviamente, intesa non nel senso medico-occidentale del termine, ma come condizione non regolata dalla tradizione e dalla comunità.

In questo caso il soggetto sarà pienamente reintegrato nella comunità, e potrà anche acquisire a sua volta poteri di guaritore o lo status particolare di essere speciale.

Nelle società tradizionali, quindi, afferma I. M. Lewis (1971), il soggetto che cade in uno stato di possessione come reazione alla proprie difficoltà quotidiane ed esistenziali, riceve immediatamente un mezzo per affrontare la situazione: un mezzo che non lo isola, svantaggiandolo, dagli altri membri della comunità.

Se il processo sopra descritto non ha successo, sostiene V. Lanternari (1994), o se l'individuo non riesce ad adeguarsi in modo efficace alla sua nuova condizione, o se rifiuta di sottoporsi all'iniziazione, finirà per soccombere sotto i colpi persecutori degli spiriti, della disgregazione e della follia.

A questo punto la comunità, per evitare l'implosione, si difenderà isolando il soggetto.

La società occidentale, affermano La Barbera D., Duci A., La Rosa F., Mangano C. (1994), metropolitana, appiattita, massificata, continuamente spogliata dei miti, degli dèi, dei simboli celesti, che arricchivano un tempo

l'esistenza ed alimentavano di significati e di speranze il dramma terreno dell'uomo, si trova oggi intrappolata dalle forze telluriche evocate dalla logica del consumo, della produzione, dell'edonismo

La malattia, temuta e combattuta, trova nella possessione un modo per essere contenuta, nel senso bioniano del termine, oltre che rivalutata e recuperata.

Il rito magico-religioso della possessione-esorcismo consente di innestare su di un terreno tradizionale e famigliare, quindi conosciuto, ciò che non è conosciuto.

La possessione, allora, può essere intesa anche come possibile luogo di significazione, di difesa, di contenimento di ciò che, se non immediatamente dotato di senso, di qualunque senso, potrebbe esplodere in una "follia senza nome".

Scrive J. Leff (1988):

> "Lèvi-Strauss è quanto mai attuale quando afferma che lo sciamano fornisce alla sua ammalata un linguaggio nel quale possono esprimersi immediatamente certi stati non formulati, e altrimenti non formulabili. E proprio il passaggio a questa espressione verbale […] provoca lo sbloccarsi del processo fisiologico, ossia la riorganizzazione in un senso favorevole della sequenza di cui l'ammalato subisce lo svolgimento" (Leff J., 1988, p. XVIII).

Il mito, scrive G. Devereux (1973), costituisce, per certi aspetti, un mezzo di difesa, giacchè fornisce una sorta di "cella refrigerata" impersonale, in cui è possibile mettere in deposito le fantasie individuali suscitate dai conflitti interni. Queste fantasie, sono troppo caricate di affetti per poter essere rimosse, ma, allo stesso tempo, troppo egodistoniche per poter essere riconosciute come soggettive, cioè come appartenenti al Sé.

Il fatto di relegare, continua l'Autore, queste fantasie disturbanti alla "cella refrigerata" culturale, permette non solo di darle un'espressione astratta e generale, inserendole nel corpus impersonale della cultura, ma anche di ritirarle dalla circolazione privata, cioè idiosincratica.

Da una parte, affermano Cardamone G. e Schirripa P. (1994), il soggetto esprime con gesti e posture, secondo un codice collettivamente accettato e

condiviso, l'esperienza della possessione e il disagio di cui è portatore, permettendogli di declinarlo all'interno della ideologia della malattia del gruppo. In questo modo, cioè traducendo la sofferenza in un codice comune, è possibile la sua socializzazione

D'altra parte, le manifestazioni corporee della possessione narrano anche di un vissuto individuale, di quanto del proprio disagio è irriducibile ai valori ed ai principi della comunità. Tutto questo, in certe occasioni, può caricarsi di significati eversivi rispetto ai valori ed ai principi che regolano la struttura della comunità.

Secondo P. Coppo (1993), il corpo ha giocato ruoli diversi nell'espressione del disagio e della sofferenza, a seconda delle epoche storiche e della cultura. Disturbi vaghi e diffusi appaiono, a volte, come pretesti per esprimere una domanda d'aiuto che non trova le parole per dirsi. È allora il corpo a entrare in gioco come unico strumento di comunicazione del disagio.

Secondo P. Coppo (1996) la cultura "mette in forma" la sofferenza fornendo e legittimando dei contenitori, cioè modelli di malattia pronti da essere indossati.

Questa funzione si dice "patoplastica": "messa in forma" della patologia, che non coincide necessariamente con quella "patogena" di produzione del disturbo.

Tuttavia il confine è incerto.

Certi stati d'animo, certe emozioni, esperienze o sofferenze, continua l'Autore, sono per l'individuo che ne è portatore incomprensibili, sono significanti privi di significato.

Il processo di "messa in forma", afferma Coppo P. (1996), fa della sofferenza disperata e disordinata, incomprensibile, un linguaggio conosciuto e famigliare al soggetto.

Il "poter parlare di" è già delimitare, contenere la sofferenza, individuando, contemporaneamente, possibili soluzioni

R. Beneduce, in *Modelli di efficacia terapeutica nei sistemi medici tradizionali,* cita T. Nathan, secondo il quale i miti, in quanto matrici di racconti, si offrono come terreno privilegiato per la costruzione dei significati comuni in seno alla terapia: la relazione clinica è in primo luogo un tentativo di

inscrivere disordini incomprensibili nella logica del racconto. Nessuna psicoterapia, tradizionale o scientifica, sfugge a questa regola: giungere ad un racconto.

A questo proposito R. Beneduce cita una considerazione espressa da C. Gallini a proposito dell'*argia* sarda: la diagnosi comunitaria costituisce un espediente che permette alla persona sofferente di dare nome e forme al proprio stato, riconoscendosi in una situazione e in un ruolo che già altri hanno sostenuto e che già alte volte è stato risolto con la terapia relativa.

Secondo P. Coppo (1996), la persona sofferente selezionerà comportamenti e gesti perché siano accolti nel processo di comunicazione con l'ambiente esterno. Il soggetto drammatizzerà alcuni aspetti invece che altri, a seconda di ciò che sa e può fare, in base a ciò che moda e credenze autorizzano e che le risposte ambientali rafforzano.

A questo punto è possibile che, in determinate situazioni, in particolari culture o sottoculture, in particolari individui, unico terreno, unico luogo, in cui poter attuare il processo di "messa in forma" della sofferenza sia quello magico-religioso della possessione diabolica.

Infatti, come afferma F. Lazzari (1972), il senso di insicurezza che sempre accompagna la malattia, rende gli uomini ugualmente aperti, dal punto di vista psicologico, sia all'intervento della scienza che a quello della religione. Ovviamente, là dove la prima è assente, la seconda polarizzerà su di sé tutte le attenzioni emotive del malato, che si rivolgerà a Dio, o a uomini a cui è attribuito un potere particolare.

Scrive P. Coppo (1996):

> "In ogni cultura e paese del mondo vi sono luoghi culturali e sociali che, pur non entrando nel novero delle attività terapeutiche, danno senso a ciò che potrebbe non averlo, o averne uno minaccioso e incontrollabile; e aiutano le persone a (ri)trovare un posto riconosciuto all'interno del gruppo" (Coppo P., 1996, p. 58).

Tuttavia, è possibile perdere, o non possedere, anche quest'ultimo luogo donatore di senso, specialmente per l'uomo occidentale.

Secondo La Barbera D., Duci A., La Rosa F., Mangano C. (1994), l'Occidente ha dimenticato il bagaglio di riti di iniziazione e di passaggio, che continuamente ribadisce e restituisce all'esistenza umana il senso della propria sacralità, tipico delle società tradizionali

L'uomo primitivo, scrive G. Devereux (1973), conosce la disposizione di tutti gli alberi della sua isola, che sono comunque radi; l'uomo moderno, al massimo, conosce la disposizione degli alberi di un'area limitata del suo mondo, ricoperto da folte foreste. Il primitivo, dunque, può percorrere la sua isola senza sentirsi mai disorientato; l'uomo moderno, invece, rischia di perdersi non appena lascia il suo quartiere.

Secondo G. Jervis (1975), nella società industriale la minaccia per l'individuo è sociale - e non naturale come accade nelle società tradizionali - ma è un pericolo senza faccia, senza nome, difficilmente razionalizzabile e scarsamente dominabile. Il soggetto è isolato dinanzi a essa, non gli resta altra strada che reprimere l'angoscia della propria passività e solitudine. Il resto del gruppo, la comunità, non lo aiuta: egli deve soffocare non solo le proprie angosce, ma anche una parte di se stesso.

A questo punto, è possibile che si apra dinanzi all'individuo una terra di nessuno (Coppo P., 1994) che può portare ad una follia senza nome.

Tuttavia, a volte, anche la medicalizzazione del disturbo rischia di togliergli senso.

Avere la possibilità di accedere ad un luogo famigliare di significazione dell'esistenza e del disagio, è importante per il soggetto e, specialmente, per la sua integrità psichica.

A questo proposito T. Nathan (1993) scrive:

> "[…] Niente destabilizza di più una persona della convinzione che ci sia un 'luogo' dove la sua esistenza acquista un senso, un 'luogo' da cui però essa è esclusa" (Nathan T., 1993, p. 76).

P. Coppo (1994) scrive:

> "Certo in quel mondo [in Africa] non c'è angoscia d'identità. Un posto preciso è riservato a chi nasce. Si tratta di riempirlo, portando a compimento il proprio destino e insieme confermando il tessuto della comunità. Ma l'esuberanza della vita sopporta a fatica i limiti e percorsi precostituiti. […] Molti tra i giovani sono convinti di conoscere più dei loro vecchi: e come potrebbero poi accettarne i consigli, o, ancor peggio, gli ordini?
> Certo è possibile perdersi, nella terra di nessuno che si apre, dopo aver messo in discussione l'ordine della Tradizione" (Coppo P., 1994, p. 49, parentesi mia)

Il rito di possessione, la possessione diabolica, possono rappresentare uno di questi luoghi tradizionali e famigliari di significazione.
Tuttavia, molto spesso, l'espressione del proprio disagio nel rito di possessione si ferma a livello del corpo.
Secondo G. Cardamone e P. Schirripa (1994), quanto emerge dalle pieghe delle espressioni dei posseduti è volontà di comunicare, di uscire dal proprio isolamento (anche sessuale). Questo slancio comunicativo è, però, destinato a rimanere represso, ad assumere la forma di una ribellione silenziosa e senza sbocco, affidata solamente all'eversione del corpo.
Ogni soggetto possiede il proprio personale e specifico luogo di significazione del malessere, che è collegato ad un particolare dispositivo terapeutico.
C. G. Jung (1951) scrive:

> "[…] Una popolazione è fatta di strati storici, e comprende individui che da un punto di vista psicologico avrebbero potuto benissimo vivere cinquemila anni prima di Cristo, capaci cioè di continuare a risolvere i loro conflitti come si risolvevano settemila anni fa. In Europa e in tutti i paesi civili sono innumerevoli i barbari e i primitivi; e grande è la quantità dei cristiani del Medioevo; […] psicologicamente è del tutto legittimo che un uomo del Medioevo risolva oggi i suoi conflitti a livello del tredicesimo secolo e tratti la propria ombra come il diavolo in carne ed ossa. Qualunque altro procedimento sarebbe per lui falso e innaturale, poiché la sua fede è quella del cristiano del tredicesimo secolo" (Jung C. G., 1951, p. 295).

La possessione, scrive P. Coppo (1996), è un dispositivo:

> "[…] Attivo in due direzioni: reintegra l'individuo potenzialmente deviante nella comunità e reintegra la parte profonda, oscura dell'individuo nella complessità della persona. La crisi ritualizzata di possessione produce ordine e insieme 'rianima' la persona ponendola a diretto contatto con le sue fonti più segrete" (Coppo P., 1996, p. 56)

Miti, credenze, mode, modelli esplicativi fondati o meno su realtà scientificamente dimostrabili, vengono adottati dai gruppi, dai pazienti, ma, soprattutto, dagli specialisti: guaritori, sacerdoti, medici, indovini, psichiatri.
Questi ultimi, prosegue Coppo P. (1996), a partire da materiale culturale popolare, propongono una loro elaborazione. Si definiscono, così, modelli di malattia spendibili in determinati contesti.
R. Beneduce (1995), a proposito dei *Dogon* del Mali, afferma che le domande che il paziente pone al terapeuta sono culturalmente prescritte; allo stesso modo, le risposte che tali interrogativi suscitano, nascono dall'intento di inscrivere contingenze concrete, come il dolore e la sofferenza, e le relazioni interpersonali, all'interno di norme e credenze comuni.
Scrive Coppo P. (1996):

> "Il paziente, aiutato in questo lavoro da amici, parenti e terapeuti, vi adatterà la propria sofferenza selezionando, amplificando, rinforzando e associando segni e sintomi nel corso del processo di negoziazione che accompagna ogni crisi e ne costituisce gran parte della cura" (Coppo P., 1996, p. 85).

E ancora:

> "La 'follia' descritta dagli psichiatri all'interno delle istituzioni non è un fenomeno 'naturale', biologico. È la crisi del paziente più ciò che lui stesso, l'ambiente e il terapeuta ne fanno" (Coppo P., 1996, p. 101).

Il soggetto sofferente, quindi, cercherà di significare il proprio malessere basandosi sulle proprie credenze personali, nonché tramite un'attenta raccolta d'opinioni nell'ambiente che lo circonda, parenti e amici in primo luogo.

A questo punto, il paziente si rivolgerà al terapeuta (medico, psicoanalista, sacerdote, guaritore, ecc.) che ritiene più adatto a trattare il suo disturbo.
Il terapeuta contribuirà a confermare e rafforzare il significato che il soggetto ha dato alla propria sofferenza.
Ora il paziente è un malato a tutti gli effetti, portatore di una malattia conosciuta e, quindi, con la quale è possibile scendere a patti, o da cui è possibile essere liberati.
Nella possessione diabolica il soggetto ha un duplice vantaggio: riesce a contenere e significare il suo malessere, evitando, allo stesso tempo, di disgregarsi maggiormente e di cadere nella follia; lo spirito possessore permette a lui ed al suo clan di sollevarsi da ogni tipo di responsabilità verso il proprio disagio.
Inoltre il soggetto entra attivamente in uno scenario mitico in cui si ripete la lotta tra il bene e il male, e dove è possibile l'espiazione delle proprie colpe.
Naturalmente l'elaborazione in chiave diabolica del proprio malessere non è cosa attuabile da tutti.
Secondo V. Lanternari (1994), l'individuo deve possedere un substrato culturale di immagini, comportamenti, personaggi, ecc., da cui poter liberamente attingere, consciamente o inconsciamente, nella significazione del proprio disagio. Questo, per essere pienamente funzionale, deve essere condivisibile anche da altre persone
La possessione diabolica può avere un valore simbolico pari a quello del simbolo della taranta. Quest'ultima, afferma E. De Martino (1961), comporta un progetto "di vita insieme", un impegno ad uscire dall'isolamento della malattia mentale, della nevrosi, per partecipare ad un sistema culturale e ad un insieme di comunicazioni tradizionalmente accreditato e socialmente condiviso.
Vengono ribaltati, in questo modo, i termini della terapia così come è concepita in Occidente, per avvicinarsi di più alle concezioni tradizionali di questa.
I malati appartengono ad un gruppo, quello dei posseduti, accomunati dal medesimo problema: il soggetto non è più solo.

Al contrario, l'esorcista è solo, elevato allo status di persona speciale, è colui che è in contatto con la divinità.
La possessione ritualizzata, dunque, può anche divenire uno strumento terapeutico attraverso il quale è possibile risolvere conflitti individuali e di gruppo.
Secondo P. M. Yap, citato da I. M. Lewis (1971), la possessione nella sua drammaticità è un comportamento adattivo di risoluzione dei problemi, che permette sia l'esaudimento di un desiderio, sia la manipolazione diretta di altre persone coinvolte nei problemi del soggetto.
S. Freud (1904) ritiene positiva ogni terapia che raggiunge il suo obiettivo, cioè la guarigione.
Egli scrive:

> "Vi sono molti tipi e mezzi di psicoterapia. Buoni sono tutti quelli che raggiungono lo scopo della guarigione" (Freud S., 1904, p. 431).

Lo psicoanalista indiano S. Kakar (1982), individua sei fattori terapeutici propri dei rituali di possessione.
In primo luogo il rito tranquillizza il soggetto assicurandogli che ci si curerà di lui, e che sarà soddisfatto il suo bisogno di dipendenza, siano essi gli dei o i membri della famiglia.
Poi il paziente ha la possibilità di prendere coscienza del proprio malessere (che nella possessione si manifesta sotto forma dello spirito possessore) e ad averne dimestichezza (se non famigliarità come accade coi posseduti professionali dello *zâr*) diminuendo in questo modo il suo terrore.
Ancora, la possessione ritualizzata favorisce la catarsi. È così possibile lo spurgo delle affezioni patogene tramite la rappresentazione di tutti i ruoli e gli impulsi inaccettabili.
Altro elemento terapeutico della trance di possessione è, secondo lo psicoanalista indiano, la stimolazione che il soggetto subisce a usare i propri meccanismi di difesa di negazione, proiezione e scissione per reprimere i propri conflitti, circondato da un pubblico che lo sprona in questo senso.

Infine, il rito di possessione cerca di migliorare l'effetto degli eventi stressanti della vita esterna, esponendo alla famiglia il conflitto del soggetto e favorendo il riallineamento dei rapporti stressanti.
S. Kakar (1982) considera questi elementi terapeutici gli stessi che caratterizzano la maggior parte delle psicoterapie odierne.
D'altra parte è vero, afferma F. Liggio (1981), che in particolari contesti socio-culturali la possessione demoniaca può acquistare una funzione terapeutica tramite meccanismi primari di scarica direttamente impliciti nella crisi medesima, oltre che attraverso meccanismi secondari indiretti dovuti al rituale di esorcizzazione.

6.5. Il ruolo svolto dalla suggestione nei fenomeni di possessione

La suggestione è uno dei fattori fondamentali nella determinazione della trance di possessione.
Ma che cos'è la suggestione?
S. Freud (1888) usa il termine suggestione intendendo con esso "un tipo di influsso psichico" (Freud S., 1888, p. 76) che si distingue da altri tipi di influsso psichico, come il comando, la comunicazione e l'insegnamento, per il fatto che attraverso di essa viene risvegliata in un soggetto un'idea che non è percepita secondo la sua provenienza reale, ma come se fosse sorta spontaneamente nell'individuo.
S. Freud (1888) distingue tra suggestione diretta e indiretta.
Nella seconda, tra l'incitamento esterno e la sua conseguenza si intromette una serie di fatti derivanti dall'attività del soggetto suggestionato: si tratta sempre di fenomeni psichici, che però non ricevono tutti dalla coscienza la piena luce, come accade nella suggestione diretta.
La suggestione indiretta o autosuggestione, continua l'Autore, si deve considerare fenomeno tanto fisiologico quanto psichico e

> "[…] Il termine 'suggerire' diviene sinonimo con il risveglio reciproco di condizioni psichiche secondo le leggi dell'associazione" (Freud S., 1888, p. 77).

Secondo F. Albergamo (1967) la suggestione implica la sottomissione del soggetto ad un influsso, con conseguente riduzione della sua capacità critica, il tutto accompagnato da una regressione di età allo stato infantile.

K. Jaspers (1913) considera il fenomeno della suggestione comprensibile non in base alla personalità del soggetto interessato, ma per la "speciale influenza psichica" (Jaspers K., 1913, p. 406) che su questi soggetti esercitano altre persone o essi stessi, in modo da agire meccanicamente.

La realizzazione di giudizi, sentimenti, prese di posizione avviene senza critiche né problemi.

Secondo l'Autore, appartengono ai fenomeni suggestivi episodi quali le imitazioni involontarie (per cui l'individuo viene contagiato dalla folla) e la suggestione di giudizi (per cui l'individuo giudica e valuta riprendendo, senza saperlo, le opinioni degli altri).

Nel primo caso, secondo K. Jaspers (1913), rientrano le epidemie psichiche del Medioevo, comprese quelle di possessione demoniaca quindi.

Un fenomeno, quello delle epidemie psichiche, che l'Autore ritiene scomparso nei tempi moderni e paragonabile solo alle manifestazioni dei popoli primitivi del mondo che, a causa della loro forte suggestionabilità, sono facilmente accessibili a tali fenomeni.

Comunque, secondo K. Jaspers (1913), i meccanismi che sottostanno ai fenomeni suggestivi sono ancora incomprensibili ed inesplorabili.

C. Musatti (1955) afferma che il termine suggestione è usato nelle situazioni in cui, uno o più individui, subiscono in maniera acritica l'influenza di qualcuno. Questa può essere attuata direttamente, attraverso un'azione verbale, o indirettamente, attraverso uno specifico comportamento.

Anche nei casi, continua l'Autore, di un graduale consolidarsi di una convinzione alla coscienza, o di un suo farsi persistente e insistente, si usa parlare di suggestione, ma sotto forma di autosuggestione, perché viene a mancare, almeno in apparenza, l'intervento di un altro.

In ogni terapia opera la suggestione, in forma maggiore o minore.
Scrive S. Freud (1904):

> "Vi è un fattore dipendente dalla disposizione psichica dei malati che interviene, senza intenzione da parte nostra, nell'effetto di ogni procedimento terapeutico avviato dal medico, nella maggior parte dei casi in senso favorevole, ma spesso anche in senso inibitorio. Abbiamo imparato a usare per questo fatto il termine di 'suggestione' […]" (Freud S., 1904, p. 430)

Secondo S. Freud (1904) la tecnica della suggestione opera "per via di porre", cioè non si cura della provenienza e del significato dei sintomi, ma vi sovrappone qualcosa, cioè la suggestione, dalla quale ci si attende che sia abbastanza forte da impedire alla patologia di manifestarsi.
Ma, continua l'Autore, in tutti i casi di malati gravi la suggestione che era stata sovrapposta si è sgretolata, ed è ricomparsa la malattia.
Secondo C. Musatti (1955), opera, nell'individuo adulto normale, una barriera che isola e protegge le funzioni della realtà dalle funzioni della fantasia e che impedisce, tra le altre cose, che un pensiero capito si trasformi in una convinzione personale corrispondente.
Se così stanno le cose, continua l'Autore, il fenomeno della suggestione consiste nella rottura di questa barriera che normalmente protegge e separa le funzioni psichiche le une dalle altre.
Le diverse funzioni psichiche hanno un differente grado di suggestionabilità.
Ogni soggetto, afferma C. Musatti (1955), ha un'accessibilità suggestiva preferenziale per una funzione psichica o per l'altra.
Di particolare interesse ai fini del mio discorso credo sia il fenomeno della diffluenza suggestiva.
In alcuni soggetti, scrive C. Musatti (1955), l'influenza suggestiva deborda, dalla funzione psichica direttamente messa in causa dal fenomeno, su altre funzioni.
Così, anche se l'azione suggestiva è rivolta inizialmente

> "[…] Alle funzioni sensoriali, si trasmette alle funzioni critiche e tutto il comportamento si adegua alla falsa situazione, con atteggiamenti che possono essere delle più differenti specie" (Musatti C., 1955, p. 30 - 31).

L'Autore afferma che in genere appartengono al tipo defluente soggetti che presentano dei meccanismi isterici. Si presenta così una parentela tra suggestione e isteria, per altro già sostenuta da J. M. Charcot e da K. Jaspers (1913).

È importante differenziare la suggestione dalla persuasione.

Persuadere un individuo, secondo C. Musatti (1955), significa fornirgli specifici elementi mentali sui quali egli può, autonomamente, costruire una persuasione. La convinzione, in questo caso, è generata grazie ad un opera personale.

Nella suggestione, invece, si fornisce al soggetto la semplice espressione del proprio convincimento.

Grazie all'esistenza del rapporto suggestivo la comprensione, da parte del soggetto, del nostro stato di convinzione, si trasforma, immediatamente e automaticamente, in una sua convinzione corrispondente.

Scrive S. Freud (1888):

> "La suggestione, infatti, non può produrre altro che ciò che costituisce il contenuto della coscienza, oppure vi è stato introdotto" (Freud S., 1888, p. 74).

È necessario distinguere anche tra la suggestione e il meccanismo di formazione di convinzioni su base inconscia.

Secondo C. Musatti (1955), se una particolare affermazione soddisfa determinate esigenze inconsce di un soggetto, il suo potere critico si abbassa fino ad annullarsi del tutto.

Ogni argomentazione che verrà rivolta al soggetto, si trasformerà in una espressione volta al sostegno della sua particolare convinzione, la quale ha, al contrario, solide basi soltanto nei fattori affettivi inconsci agenti in lui.

In realtà, afferma l'Autore, suggestione, persuasione e convinzione su base inconscia, non sono nettamente separabili e, nelle situazioni concrete di vita, si presentano in maggioranza situazioni miste.
Scrive C. Musatti (1955):

> "Ad esempio un'azione suggestiva (a carattere dunque temporaneo) può trovare un contenuto inconscio che consolida e rende permanente una determinata convinzione; ed è questo, per lo più il caso sfruttato dalla propaganda politica: la quale indubbiamente utilizza meccanismi suggestivi, ma può raggiungere una efficacia stabile solo se si giova di determinate esigenze affettive diffuse nel corpo sociale" (Musatti C., 1955, p. 33).

Nella possessione potrebbe operare un meccanismo simile.
Come si è visto anche nella trance di possessione il guaritore-esorcista svolge una funzione suggestiva sul presunto posseduto. Ma questa può raggiungere un'efficacia stabile solo nel momento in cui si innesta su precise e radicate convinzioni inconsce personali, nonché se giova a determinate esigenze affettive diffuse in tutta la comunità.
V. Lanternari (1994), come ho già detto, ritiene la possessione frutto di un meccanismo per cui credenze collettive si innestano su convinzioni personali soprattutto inconsce del posseduto. Tutto questo dà forma e sostanza alla crisi.
D'altra parte G. Lapassade (1976) ritiene che la piena crisi di possessione si abbia soltanto in presenza dell'esorcista che suggerisce, guida e conclude la crisi e, W. Sargant (1973), ritiene che il posseduto risponda a ciò che il pubblico si aspetta.

CAPITOLO SETTIMO

PSICOPATOLOGIA DELLA POSSESSIONE DIABOLICA

I casi di presunta possessione diabolica, sono sempre stati, nel corso dei secoli, oggetto di dibattito e di contesa tra teologi cattolici da una parte, e studiosi (di varia estrazione scientifico-culturale) dall'altra.

L. Gayral e J. Gayral, citati da M. Declich (1962), affermano che nel XVI secolo, epoca dominata dai processi dell'Inquisizione e dalla stregoneria, medici quali C. Agrippa, J. De Wier e J. Schenk consideravano gli indemoniati dei malati mentali, opponendosi alle idee correnti del proprio tempo, che vi vedevano l'azione del Diavolo.

Nel XVIII secolo, afferma M. Declich (1962), precursori di uno studio psichiatrico delle possessioni diaboliche furono P. Hecquet, il quale, per la prima volta, propose una terapia psichiatrica degli indemoniati e B. De Sauvage, che definì la demonomania come un delirio melanconico.

Successivamente, continua M. Declich (1962), nel 1858 Esquirol definì le demonomanie come una forma religiosa della melanconia.

Poi, Kraft-Ebing, che segna la transizione con la Psichiatria contemporanea, riconobbe i deliri di possessione nei paranoici e pose in primo piano, nella loro genesi, le allucinazioni e le cenestesopatie.

Secondo M. Declich (1962), all'interno degli studi psichiatrici contemporanei sulle possessioni diaboliche, si possono individuare tre indirizzi di ricerca.

Il primo indirizzo è volto ad inquadrare, nell'ambito delle possessioni demoniache, precisi quadri nosologici.

Il secondo indirizzo è teso allo studio delle possessioni diaboliche in rapporto alle forme morbose di cui rappresentano l'espressione più o meno significativa.

Il terzo, infine, ha come obbiettivo finale lo studio del processo psicogenetico e dinamico della possessione.

Indubbiamente, come affermano E. Ramelli, S. Stella e E. Destro (1988), oggi il Diavolo, come contenuto di disturbi psicopatologici, è raro, ma questo non vuole dire che sia eccezionale.

Il *Dizionario di psichiatria* di L. E. Hinsie e R. J. Campbell (1970) non considera la possessione un'entità psichiatrica, ma, comunque, gli Autori inseriscono nella loro opera il termine *idee di possessione,* cui corrisponde la seguente definizione:

> "Convinzione delirante di essere posseduto da un altro ente che controlla gesti, parole e pensieri. Può essere chiamato in causa un demone (demonomania, demonopatia) o un animale (zoopatia, zooantropia; questi due termini sono usati anche per indicare le idee di trasformazione in un animale, p. e. la licantropia)" (Hinsie L. E., Campbell R. J., 1970, p. 557).

Gli Autori, dunque, ammettono la possibilità, patologica, che un soggetto possa presentare *idee* di possessione.

L. E. Hinsie e R. J. Campbell (1970) considerano la possessione un delirio, una convinzione delirante, che può assumere diverse forme, e che pervade tutte le azioni e i pensieri del soggetto.

Gli Autori inseriscono nel loro dizionario anche termini quali *demonofobia* – fobia dei fantasmi, degli spiriti e dei diavoli – *demonolatria* – deviazione mentale in cui il paziente venera un dèmone o un diavolo – *demono-melanconia* – sinonimo di demonomania e di idee di possessione.

Il DSM-IV (1994) inserisce la trance di possessione all'interno del disturbo da trance dissociativa.

La trance di possessione è patologica, secondo il manuale psichiatrico americano, quando questa non è prevista dalla cultura della persona come parte normale di pratiche culturali o religiose, e quando è causa di un disagio clinicamente significativo o di qualche menomazione funzionale.

Nella trance di possessione si assiste alla comparsa, nel soggetto, di una o più personalità alternative, con comportamenti, ricordi e abitudini caratteristici e ben definiti.

Secondo il DSM-IV (1994), i soggetti affetti da trance di possessione patologica percepiscono un numero di identità limitato, che va da uno a cinque, che non si manifestano contemporaneamente, ma alternativamente.

Séglas, citato da M. Declich (1962), distingue diverse forme di deliri presenti nella possessione diabolica.

Séglas, in primo luogo, prende in considerazione la demonopatia, che definisce come persecuzione, esterna o interna, da parte del demonio.

L'Autore individua, poi, la demonomania vera, per cui il soggetto ha la sensazione di trasformarsi nel demonio.

Infine, c'è la demonolatria, per cui l'individuo adora dei demoni.

Secondo M. Declich (1962), sono L. Gayral e J. Gayral (1944) a tracciare la più esauriente classificazione dei deliri presenti nella possessione diabolica.

Gli Autori riconoscono cinque tipi di deliri.

Il primo è il delirio demonolatrico, collegato alla venerazione di demoni.

Il secondo è il delirio damnofobico, caratterizzato dal timore di dannazione eterna.

Il terzo è il delirio demonopatico, a sua volta distinto in esterno e interno: nella prima variante, il Diavolo agisce dall'esterno attraverso i recettori sensoriali, mentre, nella seconda, il Diavolo agisce dall'interno attraverso un'azione cenestesopatica e psicologica.

Poi, L. Gayral e J. Gayral (1944) individuano un delirio demonoantropico, per cui la personalità normale dell'individuo è sostituita da quella del Diavolo.

Infine, gli Autori individuano una forma etica dei deliri della possessione diabolica, caratterizzata da una crisi etica da parte di chi ne è colpito.

Intesa in senso patologico, la demonopatia, secondo B. Callieri e E. Schiavi (1961), interessa il Sé, nel senso di un'insolita predominanza di parti del *me* a spese dell'Io. Questo dominio del *me* dipende dall'interiorizzazione mai completa dell'immagine di Satana, di dèmoni, ecc. e può manifestarsi in gradi diversi, fino ad arrivare ad una totale scomparsa dell'Io: per esempio, a volte, il demonio parla attraverso la bocca del soggetto, oppure il Diavolo è sempre nell'individuo e parla attraverso di esso.

La possessione diabolica, a causa della sua varia sintomatologia spesso facilmente confondibile con la sintomatologia di diverse forme di patologia mentale, è stata associata ad alcuni disturbi psicologici.

In questo senso, affermano G. G. Rovera e A. Gatti (1988), è possibile interpretare la possessione diabolica come vissuto arcaico riconducibile, psicopatologicamente, a manifestazioni isteriche, schizofreniche e melanconiche.

Anche le epidemie di possessione, continuano gli Autori, così come la stregoneria, possono essere ricondotte a forme collettive di isteria.

Secondo H. Ellenberger (1970), le manifestazioni cliniche della possessione diabolica possono essere triplici.

La prima rientra nel quadro di una grave malattia psichica, generalmente schizofrenia, che, sottoposta alle spinte della fede e della tradizione, assume la forma di possessione diabolica.

La seconda forma clinica della possessione diabolica è la possessione latente, resa attiva per mezzo di un esorcismo attuato al fine di curare mali fisici o mentali.

Infine, c'è la possessione attiva spontanea, ritenuta una forma più o meno grave di nevrosi isterica.

Quest'ultima forma di possessione diabolica, nota H. Ellenberger (1970), non è rara in alcune regioni del Mediterraneo occidentale.

G. Lapassade (1976) considera l'isteria l'ultima tappa dell'evoluzione della trance, stadio successivo alla trance di possessione.

S. Freud (1888) associa, senza riserve, streghe e posseduti medioevali alle isteriche della sua epoca.

Anche K. Jaspers (1913) ritiene la possessione diabolica una particolare manifestazione dell'isteria.

I. M. Lewis (1971) attribuisce alla possessione professionale un carattere isteroide, ma, aggiunge l'Autore, recenti studi condotti da psichiatri e psicologi con preparazione antropologica, mostrano che gran parte delle persone coinvolte nei riti di possessione sono solo moderatamente o temporaneamente

nevrotiche. Naturalmente, tra questi soggetti vi sono anche schizofrenici e psicotici reali.
F. Liggio (1981) scrive:

> "I 'posseduti' dal demonio […] secondo gli orientamenti della moderna Psichiatria oltre che affetti da ogni sorta di 'psicosi' appaiono soprattutto affetti da particolari forme di 'epilessia' e di gravi 'psiconeurosi' fra cui primeggia l'ormai quasi estinta 'grande isteria' specialmente nei suoi aspetti ipercinetici, nelle cui fasi […] si riscontrano gli elementi essenziali della 'possessione' demoniaca" (Liggio F., 1981, p. 691).

Quindi, le possedute, secondo l'Autore, con le loro ampie gesticolazioni, la tipica agitazione psicomotoria, le pseudoconvulsioni con contorsioni e stiramenti nelle più strane posizioni, gli atteggiamenti passionali, la catalessi, l'insensibilità al dolore, le manifestazioni deliranti, ecc., fanno pensare ad una manifestazione isterica.
Altri Autori, tra cui B. Callieri e E. Schiavi (1961), M. Declich (1962), inseriscono la possessione diabolica nel gruppo dei deliri psicotici o in quello delle psicosi depressive endogene.
F. Pollastro, E. Volontè, Sacchetti E. (1988), scrivono:

> "Diabolico e schizofrenia hanno smarrito quell'identità che, pur nella sua dinamicità intrinseca, consente di percepire e conservare la propria integrità" (Pollastro F., Volontè E., Sacchetti E., 1988, p. 345)

Tuttavia, secondo B. Callieri e E. Schiavi (1961), è difficile una determinazione in senso psicopatologico clinico della possessione.
Secondo gli Autori, è molto difficile sostenere la genesi schizofrenica dei fenomeni allucinatori (di vario genere: visivo, uditivo, cenestesico, ecc.) emergenti durante la crisi di possessione.
D'altro canto, continuano B. Callieri e E. Schiavi (1961), circa il carattere isterico o ossessivo della possessione diabolica non si possiedono criteri certi di determinazione. Questo sia perché le allucinazioni degli ossessivi possono essere intese come sintomi isterici di reazioni alle coazioni, sia perché la

distinzione tra le due patologie non si basa su caratteristiche intrinseche ad esse, ma soprattutto dal modo in cui vengono vissute nell'ambiente.

Al contrario, secondo A. Talamonti (1994), nonostante alcuni psichiatri riscontrino i deliri incentrati sul tema del diabolico più tra soggetti psicotici che psiconevrotici, l'isterismo è la patologia più comune tra i presunti indemoniati.

In questo senso, A. Scala (1986), citato da A. Talamonti (1994), afferma che, mentre i deliri di possessione sono classificabili tra le psicosi, prevalentemente depressive e schizofreniche, le crisi di possessione diabolica rientrano per la maggior parte nel quadro dell'isteria.

In quest'ultimo caso, continua A. Scala (1986), la possessione trova fondamento nel substrato culturale e nella storia della religione propria dell'individuo, e della comunità in cui vive.

Credo che quanto affermato da A. Scala (1986) abbia un grande valore, in quanto, da una parte, ammette la presenza di una sofferenza mentale di fondo nel soggetto che si ritiene, e\o è ritenuto, posseduto dal Diavolo e, dall'altra, sottolinea la marcata determinazione in senso culturale che assume la manifestazione di questo disturbo.

A. Talamonti (1994) cita anche N. P. Spanos, il quale considera la possessione demoniaca, con un atteggiamento che si discosta nettamente dall'interpretazione in senso patologico, come un modello acquisito di comportamento interpersonale, e ritiene i posseduti individui che rappresentano una "self-presentation" socialmente strutturata e conforme alle credenze del contesto.

Le rappresentazioni prodotte dagli indemoniati, allora, conclude N. P. Spanos, sarebbero di natura strategica, e non ci sarebbe una reale perdita di controllo.

Perché il Diavolo permane ancora oggi come contenuto di disturbi psicopatologici – ma anche come dispositivo di donazione di senso a malesseri altrimenti difficilmente definibili – in una società, come quella occidentale, ipertecnologica e, apparentemente, ormai lontana dalle superstizioni di un tempo?

Secondo E. Ramelli, S. Stella e E. Destro (1988), le risposte possono essere più di una.

Prima di tutto, il demoniaco in ambito psicopatologico è inteso come simbolizzazione della conflittualità edipica esprimibile nella emulazione e nell'ostilità, ed è frutto della proiezione all'esterno dei sensi di colpa ad esso connessi.

Questo processo, continuano gli Autori, è universalmente presente nel processo di strutturazione della personalità umana. Per questo "un diavolo" ci sarà sempre come compagno inalienabile della presenza dell'uomo nel mondo.

Poi, secondo E. Ramelli, S. Stella e E. Destro (1988), il Diavolo sopravvive ancora come contenuto dei disturbi psicopatologici, perché è un simbolo fortemente radicato nell'animo dell'uomo occidentale cattolico, basti pensare al suo divenire storico ed al suo significato.

A partire dal Medioevo, continuano gli Autori, Satana è stato caricato di peccati e di sensi di colpa attraverso un processo di proiezione.

Quindi, nel mondo attuale, laico, ma ancora fortemente basato e sostenuto su di una cultura cattolica – B. Croce, citato dagli Autori, non per niente sosteneva che l'uomo occidentale non può non dirsi cristiano – il Diavolo ancora può essere utilizzato come una sorta di capro espiatorio o come ultima ancora di salvataggio prima della destrutturazione.

L'educazione, fin da bambini, insegna a temere il Diavolo e ad attribuirgli particolari caratteristiche, inevitabilmente negative e patologiche.

Quindi, affermano E. Ramelli, S. Stella e E. Destro (1988), è facile comprendere come il Diavolo, nella veste di simbolo, entri ancora oggi come contenuto in psicopatologia in virtù del marcato determinismo plurifattoriale che lo sostiene: la Psicologia del profondo, la tradizione, la religione e l'imprinting pedagogico.

Il Diavolo ci sarà sempre, concludono gli Autori: non è possibile una separazione netta con il nostro passato culturale, profonde sono le sue radici nel nostro animo.

Secondo W. G. Jilek (1998) i fattori socioculturali influenzano ogni aspetto dei disturbi mentali.

I modelli culturali e la struttura sociale, afferma S. Inglese (1993), continuano ad influenzare l'individuo anche quando lo stato di malattia lo distacca dal contesto di riferimento.

K. Jaspers (1913) sostiene che i contenuti delle malattie psichiche sono determinati dalla cultura e dalle situazioni storiche.

Tuttavia, le variazioni culturali influenzano in maggiore misura condizioni patologiche reattive e nevrotiche, piuttosto che stati psicotici gravi.

Nonostante questo, continua l'Autore, è nella schizofrenia che l'influenza culturale sulla sintomatologia, il decorso e la prognosi è stata dimostrata in modo convincente attraverso studi comparativi.

Secondo V. Lanternari (1994), la possessione diabolica rientra nella particolare categoria delle culture-bound.

W. G. Jilek (1998) afferma che una sindrome legata alla cultura è, per i relativisti culturali, come A. M. Kleinmann, un'espressione di angoscia specifica di una particolare cultura, incomprensibile al di fuori del contesto etnografico considerato, dato che le specifiche culturali sono parti costitutive della sindrome, che a sua volta esprime caratteristiche distintive di quella particolare cultura.

P. Coppo (1996) ritiene una sindrome legata alla cultura non una malattia, ma un disturbo o un disordine che appare in un contesto culturale specifico, e non al di fuori di esso.

Il DSM-IV (1994) definisce una sindrome culturale come una modalità ricorrente, caratteristica di determinate regioni, di comportamento aberrante e di esperienza disturbante che possono essere più o meno collegabili a qualche particolare categoria diagnostica del manuale. Nonostante questo, sintomi, decorso e risposta sociale al disturbo sono spesso influenzati dai fattori culturali locali.

Le sindromi culturali, continua il DSM-IV (1994), sono spesso limitate a società ed aree culturali specifiche; rappresentano categorie diagnostiche popolari che attribuiscono significati coerenti e famigliari a complessi di esperienze ripetitive strutturate e disturbanti.

Secondo gli universalisti, afferma W. G. Jilek (1998), come R. C. Simons, le sindromi culturali non sono altro che espressioni culturalmente elaborate o rielaborate di manifestazioni neuropsicologiche o psicopatologiche.
R. Prince, prosegue l'Autore, propone una definizione neutra di culture-bound syndrome, considerandola una collezione di sintomi circoscritti ad un numero limitato di culture in base alle loro caratteristiche psicosociali.
Secondo W. G. Jilek (1998) le sindromi a determinazione culturale non sono specifiche di una particolare cultura, ma di situazioni di stress sociale o di una particolare enfasi culturale che può essere trovata in varie società.

7.1. Isteria e possessione

Secondo R. Bastide (1975), i mistici sono stati spesso considerati degli isterici.
Allo stesso modo, come ho già detto, molti Autori (Freud S., 1888; Lapassade G., 1976, 1996; Talamonti A., 1994) considerano i posseduti degli isterici.
L'isteria era già conosciuta in tempi antichi dalla medicina, nei quali era associata a malattie dell'apparato genitale femminile.
Platone considerava le agitazioni motorie proprie di questa malattia provocate dallo spostamento dell'utero all'interno del corpo della donna.
L'isteria ricevette dignità medica e scientifica grazie all'opera di studiosi quali J. M. Charcot, P. Janet, J. Breuer e S. Freud.
Jaspers K. (1913), afferma che il concetto di isteria è stato oggetto di molte discussioni, in seguito alle quali si è arrivati a designare, con il termine isteria, determinati fenomeni che possono insorgere nelle più svariate malattie, anche se con maggiore frequenza dove vi è una particolare disposizione.
G. Jervis (1975) considera l'isterismo un modo particolare di vivere, esprimere, comunicare, utilizzare il disagio psichico. Caratteristica specifica dell'isteria è che qui il sintomo viene prodotto in modo strumentale dal soggetto con un duplice scopo: comunicare agli altri il proprio disagio psicologico, altrimenti inesprimibile, e ottenere, da questo, qualche vantaggio.

S. Freud (1892 – 1895) ha dato un contributo fondamentale alla comprensione dell'isteria.

P. Migone (1991) riassume nei seguenti punti i risultati degli studi di S. Freud sull'isteria: il conflitto isterico è legato alla fase fallico-edipica; le difese principalmente usate dal soggetto isterico sono la rimozione, la dissociazione, l'amnesia e la formazione reattiva; i sintomi isterici, successivamente, possono essere riutilizzati per la gratificazione di quei bisogni inconsci inizialmente rimossi e causa del disturbo isterico; il paziente isterico tende ad isolarsi fisicamente dall'ambiente esterno, o a bloccare la percezione di stimoli esterni che possono riattivare i suoi desideri inconsci o loro derivati.

Il soggetto isterico, scrive G. Jervis (1975), si trova in una situazione conflittuale per cui, da un lato, egli ha un bisogno che deve esprimere, ma, per un altro lato, egli non può permettersi di esprimerlo, perché sa che se lo facesse sarebbe censurato, prima che dalla società, dalle proprie istanze morali.

Infatti, sostiene G. O. Gabbard (1990), il Super-Io degli isterici è molto rigido.

Nell'isteria il conflitto, scrive G. Jervis (1975), viene espresso in modo simbolico, distorto e mascherato, cioè come sintomo.

Il sintomo isterico ha il vantaggio di essere socialmente accettabile e, contemporaneamente, permette il raggiungimento del fine proposto, che può essere la svalorizzazione degli altri, la propria valorizzazione, l'aggressione, ecc.

Ho già evidenziato, nel corso di questa tesi, il fatto che S. Freud ha associato le sue pazienti isteriche alle streghe e alla possedute del Medioevo.

Così, secondo J. M. Charcot, citato da F. De Raho (1908), un fattore favorente lo sviluppo dell'isterismo è la credenza nel meraviglioso e nel soprannaturale.

Ora vorrei approfondire questo discorso, e mettere in luce gli elementi psicopatologici e sintomatologici sui quali il padre della Psicoanalisi ha basato l'associazione streghe-isteriche.

S. Freud (1888) considera il sistema nervoso della donna predisposto all'isteria, anche se, come l'Autore ha dimostrato, l'isteria può colpire anche individui di sesso maschile.

Campanile P. e Semi A. A. (1999) sostengono che, l'opinione diffusa ai tempi di S. Freud, ma in realtà anche oggi, era che l'isteria fosse un disturbo essenzialmente femminile

G. Amorth (1992) e A. Talamonti (1994) sottolineano la prevalenza delle donne fra i presunti indemoniati.

Secondo S. Freud (1888), la grande isteria comprende una serie di sintomi fra i quali: accessi convulsivi; presenza delle cosiddette zone isterogene; disturbi della sensibilità; disturbi dell'attività sensoriale; paralisi; contratture.

Gli accessi convulsivi, secondo l'Autore, sono spesso preceduti da una particolare aura caratterizzata, fra le altre cose, da senso di pressione all'epigastrio e di costrizione alla gola. È particolarmente noto il *bolo isterico* che dà l'impressione che una palla salga dall'epigastrio alla gola.

S. Freud (1888) divide l'attacco convulsivo isterico in tre fasi: epilettoide, che assomiglia ad un normale attacco epilettico; la fase dei *grands mouvements*, che comprende le posizioni ad arco, le contorsioni, ecc., e in cui può svilupparsi nell'individuo una forza enorme; la fase finale è quella allucinatoria, quella degli atteggiamenti passionali.

Nel corso di tutto l'attacco, continua l'Autore, la coscienza può essere mantenuta, ma per la maggioranza delle volte è smarrita.

L'attacco convulsivo può anche manifestarsi in forma apoplettiforme, cioè con un accesso di sonno.

Le zone isterogene, secondo S. Freud (1888), sono parti ipersensibili del corpo nelle quali una lieve stimolazione può provocare la crisi. Queste sono localizzate specialmente nel tronco, nella parte addominale corrispondente alle ovaie, nel vertice del capo.

Per quanto riguarda i disturbi della sensibilità, l'Autore riscontra nelle sue pazienti l'anestesia o l'iperestesia di alcune parti del corpo. Spesso, le zone cutanee colpite da anestesia isterica sono caratterizzate da ischemia e non sanguinano in seguito a puntura.

A questo proposito, come afferma A. Huxley (1952), vorrei ricordare che nel Medioevo, come prova di stregoneria e di rapporto con il Diavolo, venivano

ricercate sul corpo del sospetto zone insensibili al dolore, le cosiddette *stigmata Diaboli.*
Lo stesso S. Freud (1888) scrive:

> "Nel medioevo la scoperta di zone anestetizzate e che non sanguinavano (*stigmata Diaboli)* veniva considerata come prova di stregoneria" (Freud S., 1888, p. 47).

P. Janet (1914) afferma che le stigmati del Diavolo nel Medioevo erano considerate prove infallibili di stregoneria e possessione, perché immutabili e non soggette al sospetto di falsità. I soggetti sospettati di traffici con il demonio venivano punti con spilli, e si constatava che, in certe parti del corpo, essi non provavano alcun dolore per la puntura ricevuta.
Nell'epidemia di possessione di Morzine, afferma P. Janet (1914), l'anestesia al dolore era marcata soprattutto nelle parti del corpo in convulsione.
Secondo S. Freud (1888), le paralisi isteriche sono soprattutto parziali e non seguono in alcun modo la struttura del sistema nervoso. Spesso la paralisi isterica è accompagnata da anestesia della parte interessata.
L'autosuggestione svolge un ruolo importante nella formazione delle paralisi isteriche e nell'isteria in generale.
Scrive S. Freud (1888):

> "In virtù di queste autosuggestioni sorgono le paralisi isteriche spontanee, e la tendenza a queste autosuggestioni caratterizza l'isteria assai più che non la suggestionabilità nei confronti del medico, mentre non sembra vi sia un parallelismo tra i due aspetti" (Freud S., 1888, p. 77).

Caratteristica generale dell'isteria, afferma l'Autore, è la presenza di disturbi intensamente dolorifici, ma anche molto limitati nella loro estensione.
Il quadro isterico, sostiene S. Freud (1892 – 1895), può presentare anche convulsioni epilettoidi, che possono essere facilmente scambiate per vera epilessia, vomiti continui, anoressia e allucinazioni visive ricorrenti.
Una forma particolare di isteria, descritta da S. Freud nel 1888, è l'isteroepilessia.

Sintomi precursori di questo disturbo sono senso di soffocamento, difficoltà a deglutire, mal di stomaco, vertigini.
I malati cadono a terra urlando in preda a convulsioni, con bocca schiumante e lineamenti distorti. Gli attacchi convulsivi hanno carattere prima tonico e poi clonico.
Durante gli accessi, afferma S. Freud (1888), il soggetto subisce una totale perdita di coscienza. Dopo gli attacchi non sono rare visioni o allucinazioni auditive.
Secondo S. Freud (1892), alla base degli attacchi isterici si trova il meccanismo di contrasto. Questo meccanismo può spiegare non solo i singoli attacchi isterici, ma anche una parte considerevole del quadro sintomatico dell'isteria, nonché alcuni suoi tratti caratteristici salienti.
Se quanto detto sopra è vero, continua l'Autore, allora è possibile comprendere la peculiarità degli attacchi isterici deliranti, comprese le epidemie medioevali.
Scrive S. Freud (1892 - 1895):

> "Non a caso i deliri isterici delle monache nelle epidemie medioevali consistevano in gravi bestemmie ed erotismo sfrenato, così come non è per caso che ragazzi a modo, beneducati – come rileva Charcot – presentano attacchi isterici in cui ogni monelleria, ogni birbonata e sgarbatezza viene attuata con estrema facilità" (Freud S., 1892 - 1895, p. 130 – 131).

Sono proprio delle rappresentazioni di contrasto, represse e inibite dalla normale coscienza, che presiedono a tali manifestazioni.
Sono le rappresentazioni represse, afferma S. Freud (1892 - 1895), o a stento represse, che, in seguito ad una specie di controvolontà, sono convertite in azione nel momento in cui il soggetto è in preda ad un attacco isterico.
Scrive l'Autore:

> "In genere, l'isteria deve a questo imporsi della controvolontà quel tratto demoniaco che con tanta frequenza l'accompagna e che consiste nel fatto che gli ammalati non possono fare proprio ciò che essi con maggiore intensità vorrebbero, e nel modo desiderato, che fanno proprio il contrario di quanto è

stato loro richiesto, e che devono oltraggiare e calunniare ciò che hanno di più caro" (Freud S., 1892 - 1895, p. 131).

Detto questo, presenterò ora i sintomi riconosciuti nel Medioevo come propri della possessione diabolica.

F. M. Guaccio (1608), nel suo *Compendium maleficarum,* fornisce un dettagliato elenco dei sintomi della possessione diabolica (sono ben 47).

Ne voglio ricordare solamente alcuni: le parti del corpo in cui si insedia il Diavolo sono percorse da brividi (convulsioni isteriche); il Diavolo può provocare grandi fitte di dolore (iperestesia); l'ossesso è costretto a dire cose contro la sua volontà (formazioni di contrasto); il posseduto parla lingue a lui sconosciute e disquisisce su argomentazioni dotte pur essendo ignorante (xenoglossia); i soggetti possono apparire, contrariamente alla loro condizione normale, ciechi, zoppi, sordi, muti, eccitati o apatici (paralisi isterica); viso, ventre e corpo intero del soggetto possono gonfiarsi; alcuni sentono un bolo andare su e giù per la gola (bolo isterico); alcuni hanno lo stomaco così in subbuglio da rigettare cibi, bevande, o oggetti.

Credo che la sintomatologia diabolica individuata da F. M. Guaccio (1608) sia, nella maggior parte, sovrapponibile alla sintomatologia isterica individuata da S. Freud circa trecento anni dopo.

Sembra che F. M. Guaccio (1608) parli, con un linguaggio proprio della sua epoca, delle pazienti isteriche di S. Freud della Vienna di fine '800.

D'altra parte, non dovrebbe stupire l'apparente fissità della sintomatologia isterica nel corso dei secoli, considerato il fatto che lo stesso S. Freud (1888) ritiene che le caratteristiche tipiche degli attacchi isterici, le zone isterogene, le anestesie, le paralisi, si siano manifestate dovunque e in tutti i tempi nel medesimo modo in cui si manifestavano alla Salpêtrière all'epoca di J. M. Charcot.

Di parere contrario sembra essere K. Jaspers (1913).

L'Autore afferma che le manifestazioni più appariscenti dell'isteria, come le convulsioni, le trasformazioni della coscienza (sonnambulismo), la teatralità, si modificano nella loro forma a seconda delle situazioni e delle concezioni generali.

La storia dell'isteria, continua K. Jaspers (1913), mostra come il meccanismo dell'isteria sia stato utilizzato al servizio di movimenti spirituali, concezioni e scopi molto diversi fra loro (ossessioni, epidemie psichiche, stregoneria, ecc.).
In queste manifestazioni isteriche, osserva l'Autore, vi è molto di più dell'isteria: accanto ad essa è possibile trovare manifestazioni schizofreniche ed altre malattie.
Le epidemie isteriche, scrive K. Jaspers (1913)

> "[…] Secondo alcuni dei sintomi descritti, possono riconoscersi senza altro di natura isterica, e secondo l'ambiente e le idee dominanti, avevano contenuti diversi" (Jaspers K., 1913, p. 785).

G. Lapassade (1996) afferma che i comportamenti di tipo isterico sono probabilmente universali e si producono in tutte le società, ma danno luogo ad interpretazioni diverse a seconda dei contesti.
A. Talamonti (1994) afferma che, dalla lettura certamente non esaustiva di alcuni saggi che affrontano, da un punto di vista psichiatrico, il tema della possessione diabolica, emerge che l'interpretazione in senso isterico del fenomeno è la più diffusa.
G. Lapassade (1976) su questo punto è molto chiaro:

> "Alla transe catartica succede la transe satanica, nel Medioevo cristiano, quando Dioniso è diventato il Diavolo […] Nel capitalismo nascente, compare, verso il XVII secolo, una forma mista di transe: la forma isterico-diabolica che si osserva negli ossessi di Loudun. […] Ma l'ultima tappa della transe è l'isteria e il suo luogo di espressione, è il divano freudiano. […] L'isteria, nel mondo capitalistico, ha sostituito la transe diabolica" (Lapassade G., 1976, p. 32 – 33).

Anche K. Jaspers (1913) aderisce a questa linea interpretativa.
Scrive l'Autore:

> "Mentre nel medioevo i fenomeni isterici ebbero una importanza storica non indifferente, nel mondo moderno, passano sempre più nell'ombra" (Jaspers K., 1913, p. 783).

Anche su un piano transculturale, afferma A. Talamonti (1994), la possessione da parte di spiriti maligni sembra interpretata dagli osservatori in senso isterico. La suggestione e l'autosuggestione hanno un ruolo di primo piano nell'isteria, così come nella possessione diabolica.

Secondo S. Freud (1892 – 1895) la suggestionabilità è una caratteristica propria soltanto di alcuni isterici. Infatti, fra i pazienti di questo tipo, scrive l'Autore, si riscontrano anche persone di sicuro giudizio e di grande spirito critico.

S. Freud (1892 – 1895) con la parola suggestionabilità intende l'assenza di critica di fronte a rappresentazioni e complessi di rappresentazioni che emergono nella coscienza del soggetto, o che vengono introdotti in essa dall'esterno.

Ogni critica a tali rappresentazioni, continua l'Autore, dipende dalla presenza di rappresentazioni di opposizione nella coscienza, destate tramite associazione dalle prime rappresentazioni, e dalla loro forza.

La psiche isterica, allora, è facilmente suggestionabile a causa della povertà e dell'incompiutezza dei suoi contenuti rappresentativi.

Gli isterici, afferma S. Freud (1892 – 1895), sono estremamente eccitabili per disposizione naturale e hanno a disposizione rappresentazioni di grande vivacità. Tuttavia possiedono una capacità di associazione ridotta, perché il loro pensiero vigile, data la scissione inconscia di cui sono vittime, dispone soltanto di una parte dell'energia psichica.

Per tutto questo, continua l'Autore, la capacità di resistenza contro autosuggestioni o suggestioni esterne, è ridotta o annullata.

Al contrario, continua S. Freud (1892 – 1895), la suggestionabilità allucinatoria, cioè quel processo per cui ogni rappresentazione di una percezione sensoria viene immediatamente trasformata nella percezione stessa, al pari di ogni allucinazione, necessita di un grado anormale di eccitabilità dell'organo sensoriale, e non è spiegabile facendo ricorso soltanto alla scissione psichica.

Secondo K. Jaspers (1913), nella possessione si possono trovare tutti i tipi di suggestione sviluppati all'estremo. Tutte le tendenze suscitate nell'individuo si sviluppano e si realizzano senza essere frenate dalla critica della personalità.

La suggestione del giudizio, continua l'Autore, appare nella credulità isterica. Questa assume le sembianze di autosuggestione e si manifesta nello sviluppo di fantasie alle quali si crede e che provengono da bugie inizialmente coscienti.
Scrive K. Jaspers (1913):

> "La suggestionabilità si manifesta in tutta la natura degli isterici potendo essi adattarsi ad ogni ambiente. Sono talmente influenzabili che sembrano non avere più alcuna natura propria" (Jaspers K., 1913, p. 434).

Secondo l'Autore gli isterici sono così come è il loro ambiente del momento.
Ovviamente, l'azione della suggestione è tanto più efficace quanto più va incontro ai desideri del soggetto (in questo modo è possibile spiegare anche l'enorme efficacia dell'autosuggestione) o ai suoi timori.
Scrive K. Jaspers (1913):

> "Persone paurose possono ammalarsi con suggestioni adeguate, come all'opposto possono anche essere guarite" (Jaspers K., 1913, p. 439).

Secondo K. Jaspers (1913) le epidemie psichiche rientrano in un gruppo ben distinto di fenomeni di suggestione. Gli individui isterici sono soggetti alla cosiddetta pazzia indotta, per cui si diffondono convulsioni isteriche e convinzioni deliranti.
In questo processo, la coscienza delle masse gioca un ruolo direttamente proporzionale al numero di persone che sono già cadute sotto il potere dell'influenza suggestiva.
Quanto afferma K. Jaspers (1913) richiama alla mente la concezione freudiana delle guarigioni miracolose (1890), e alcuni dei meccanismi fondamentali che presiedono alla nascita ed allo sviluppo delle crisi di possessione.
Secondo G. Jervis (1975), l'isterismo è uno dei modi tipici di reazione di chi si trova in una situazione di oppressione, e non è in grado di concepire la realtà di una rivolta.
L'isterismo, continua l'Autore, è sempre una negazione, e quindi una manifestazione di protesta. Ma è una protesta simbolica, propria di chi non sa

come protestare, di chi non sa come parlare, di chi non osa rischiare, di chi cerca di sottrarsi da una condizione subordinata insostenibile, alla ricerca di benefici ottenuti attraverso atteggiamenti che sono ancora di dipendenza e sottomissione.
Scrive G. Jervis (1975):

> "L'isterismo è un atto di poca chiarezza, […] è tutto interno a una logica di repressione, e può essere definito come una *protesta parassitaria*: il suo protagonista, senza averne colpa, non si è ancora affacciato alle possibilità di una insubordinazione vera" (Jervis G., 1975, p. 278).

L'isterismo, continua l'Autore, è frequente nei popoli oppressi, e fra gli strati incolti e sottomessi delle masse rurali socialmente e culturalmente sottosviluppate; per i medesimi motivi è più sviluppato fra le donne che fra gli uomini.
Quanto affermato da G. Jervis (1975), coincide con le precedenti considerazioni avanzate a riguardo della possessione.
La possessione come espressione e strumento della lotta tra uomo e donna, tra schiavo e padrone, possibilità di riscatto per individui marginali e devianti, unico mezzo per comunicare un malessere altrimenti inesprimibile.
Detto questo, vorrei soffermarmi sui disturbi, riscontrati sia da F. M. Guaccio (1608) nei posseduti dal demonio sia da S. Freud (1886, 1888, 1892 - 1895) nelle isteriche, legati allo stomaco.
Nel 1886 S. Freud, a proposito di un suo paziente affetto da isteria, scrive:

> "[…] Gli sembrava spesso di avere lo 'stomaco gonfio' e si trovò costretto a interrompere il lavoro" (Freud S., 1886, p. 27).

E ancora:

> "L'epigastrio era contratto, sensibile alla pressione, la peristalsi gastrica era percepibile palpatoriamente, di tanto in tanto comparivano eruttazioni inodore, la malata si lamentava di avvertire cattivo odore in bocca; l'area di

> risonanza dello stomaco era notevolmente aumentata" (Freud S., 1892 - 1895, p. 124).

Padre G. Amorth (1990) afferma che la possessione diabolica si manifesta inizialmente con mali fisici: i due punti più colpiti sono la testa e lo stomaco. Altro punto colpito è la bocca dello stomaco, subito sotto lo sterno.
Secondo l'Autore, una caratteristica tipica della possessione diabolica è lo spostarsi del male: dallo stomaco all'intestino, fino ad arrivare alle reni ed alle ovaie.
Secondo A. Talamonti (1994), i sintomi più frequenti accusati dalle persone che si rivolgono ad un esorcista sono mal di stomaco, soprattutto localizzato alla bocca dello stomaco, mal di pancia e mal di testa.
L'Autrice individua nella *mobilità* (dell'umore, del male) una caratteristica fondamentale della possessione diabolica.
La mobilità per eccellenza della posseduta è quella psicomotoria.
A. Talamonti (1994) afferma che nel caso di una donna, di cui ha osservato alcuni esorcismi, il sintomo più teatrale del suo malessere, cioè scuotimenti violenti e ripetuti del capo, era descritto dall'interessata come effetto di qualche cosa che dalla pancia le saliva su fino alla testa (altro segno di mobilità).
Secondo l'Autrice, anche l'erutto, emesso in continuazione dall'indemoniata durante le crisi, è un indicatore di mobilità.
Lo stomaco, e in particolare la bocca dello stomaco, è una zona spesso colpita dal demonio e, di conseguenza, dove si concentra la pressione manuale dell'esorcista.
Secondo P. Migone (1991), gran parte della classica sintomatologia isterica è spiegata come prodotto di una fissazione alla fase edipica, che riattiva una conflittualità sessuale fra desiderio sessuale e seduttività da una parte, e paura e colpa che da questi derivano dall'altra.
Secondo S. Freud (1892 – 1895, 1908) alla base dell'isteria c'è un meccanismo di rimozione di fantasie inconsce legate alla sfera sessuale. Nel momento in cui non è possibile un tipo di soddisfacimento sessuale, la fantasia inconscia si ravviva e si impone sotto forma di sintomo somatico.

I sintomi isterici, allora, non sono altro che la forma che le fantasie inconsce assumono a seguito della conversione.

La conversione è ritenuta più frequente, secondo il DSM-IV (1994), nei soggetti di estrazione socio-economica inferiore e meno acculturati in campo medico e psicologico. La forma dei sintomi di conversione riflette le idee della cultura a proposito dei modi accettati e credibili di espressione del disagio.

Modificazioni che assomigliano al disturbo di conversione (come ai sintomi dissociativi), continua il DSM-IV (1994), sono aspetti comuni di diversi rituali religiosi e terapeutici culturalmente determinati.

Oggi, scrive G. O. Gabbard (1990), la Psichiatria moderna ritiene non correlati i sintomi isterici di conversione e il disturbo isterico di personalità, né dal punto di vista clinico, né da quello psicodinamico, perché, il sintomo di conversione, si può ritrovare in diversi disturbi psicologici.

Trattandosi di sintomi somatici, afferma S. Freud (1908), essi vengono attinti dalle stesse sensazioni sessuali che accompagnavano in origine la fantasia, che allora era ancora cosciente.

Il sintomo isterico, continua l'Autore, è il sostituto, prodotto attraverso la conversione, del ritorno associativo di passate esperienze traumatiche. Questo sostituto è la realizzazione di una fantasia inconscia che serve all'appagamento di un desiderio.

Il sintomo isterico, afferma S. Freud (1908), "non può non avere un significato sessuale" (Freud S., 1908, p. 393); esso nasce come compromesso tra un moto pulsionale che spinge verso l'espressione del desiderio sessuale, e un moto pulsionale che tenta di reprimerlo: il sintomo isterico serve al soddisfacimento sessuale.

Tuttavia, la fantasia sessuale è per certi aspetti bisessuale, infatti S. Freud (1908) afferma che il sintomo isterico è espressione, da una parte, di una fantasia sessuale inconscia maschile e, d'altra parte, di una femminile.

Inizialmente S. Freud riteneva che molte sue pazienti isteriche fossero state sedotte incestuosamente dai loro padri. Successivamente, si convinse che molti racconti delle sue pazienti erano frutto di fantasie originate dal complesso edipico.

Secondo G. O. Gabbard (1990), è poco probabile che soggetti isterici abbiano avuto una storia di incesto conclamato. È più probabile che i pazienti siano immersi in dinamiche famigliari incestuose in forma attenuata, derivate dall'insoddisfacente rapporto del padre con la madre e dalla ricerca nella figlia, da parte del primo, di gratificazioni e soddisfazioni impossibili all'interno del matrimonio.
J. Marmor, citato da P. Migone (1991), considera l'interpretazione freudiana in chiave sessuale dell'isteria insoddisfacente.
Secondo J. Marmor, l'isterica non cerca soddisfacimento sessuale, ma soltanto protezione. Il comportamento seduttivo, sessuale, esibizionista dell'isterica servirebbe soltanto a mascherare un bisogno orale di dipendenza, per soddisfare il quale il soggetto è disposto a tutto, anche a simulare un interesse sessuale, se le circostanze ambientali lo richiedono.
G. O. Gabbard (1990) scrive:

> "[…] La letteratura psichiatrica ha evidenziato in maniera chiara la centralità dei contenuti pregenitali (particolarmente orali) nella patogenesi del disturbo isterico di personalità" (Gabbard G. O., 1990, p. 405).

Altro fenomeno che è possibile riscontrare sia nella trance di possessione sia nell'isteria è la dissociazione psichica, che nella sua forma più eclatante e spettacolare si manifesta come dissociazione di personalità, per cui il soggetto è abitato da due o più personalità definite e distinte.
G. Jervis (1975) ritiene il concetto di dissociazione isterica fondamentale per comprendere pienamente la dinamica dell'isteria. L'isteria è una paralisi dell'agire, è un "non voglio" mascherato da "non posso", è sempre un rifiuto. Il soggetto si scinde in due: personaggio sociale e organismo malato, e attribuisce al secondo ciò che sottrae al primo.
P. Janet (1914) cita Eginhard il quale dice di un'indemoniata:

> "Era uno spettacolo assolutamente straordinario per noialtri presenti vedere quello spirito malvagio esprimersi attraverso la bocca di quella povera donna e di sentire ora il suono di una voce maschile ora il suono di una voce

> femminile, ma talmente distinte l'una dall'altra da non poter credere che la donna parlasse da sola e da immaginarsi di sentire due persone discutere animatamente coprendosi reciprocamente di insulti. E c'erano effettivamente due persone, c'erano due diverse volontà; da un lato il demonio che voleva distruggere il corpo di cui era in possesso e dall'altra la donna che desiderava di vedersi liberata dal nemico che la tentava" (Janet P., 1914, p. 98 – 99).

Il DSM-IV (1994) parla di disturbo dissociativo dell'identità e lo definisce come la presenza di due o più distinte identità, o stati di personalità, che in maniera ricorrente assumono il controllo del comportamento dell'individuo.

L. Valente Torre e F. Freilone (1996) affermano che le diverse personalità hanno, generalmente, ricordi differenti l'una dall'altra e risposte emotive, comportamenti e modi di rapportarsi agli altri peculiari e distinti.

Caratteristicamente, continuano gli Autori, i comportamenti sociali, le abitudini e l'immagine di sé possono essere opposti e contrastanti. Così, una personalità schiva e riservata può alternarsi con una personalità esuberante, brillante e incline alla promiscuità.

Secondo il DSM-IV (1994), le identità alternative possono differire dalla normale identità nell'età, nel vocabolario, nelle conoscenze generali e negli affetti predominanti. Le diverse personalità appaiono alternativamente, e assumono il controllo del soggetto in sequenza.

Le diverse personalità possono negare la conoscenza reciproca, criticarsi l'un l'altra e apparire in aperto conflitto.

Secondo K. Jaspers (1913), la vera esperienza di sdoppiamento della personalità, esperienza della propria scissione, è presente quando due serie di processi psichici sono sviluppati parallelamente e indipendentemente l'una dall'altra.

Secondo P. Janet, citato da G. Gamna (1999), i pazienti isterici soffrono di una grande debolezza psicologica, con la possibilità che siano presenti frammenti scissi della personalità, dotati di vita e sviluppo autonomi.

S. Freud (1892 – 1895) individua nell'isteria una scissione della psiche in due parti indipendenti.

L'Autore scrive:

> "[…] Tanto più sicura è divenuta la nostra convinzione che quella scissione della coscienza così sorprendente nei noti casi classici di double conscience (coscienza doppia), esiste in stato rudimentale in ogni isteria, e che la tendenza a tale dissociazione e quindi al manifestarsi di stati anormali della coscienza, che chiameremo congiuntamente 'ipnoidi', è il fenomeno basilare i tale nevrosi" (Freud S., 1892 – 1895, p. 182 – 183).

Quindi, lo sdoppiamento di coscienza è alla base della nevrosi isterica e rientra nel gruppo degli stati ipnoidi.

Purtroppo non so cosa S. Freud intendesse con il termine "ipnoidi", ma credo sia interessante notare il ponte che, in questo modo, il padre della Psicoanalisi getta tra isteria e ipnosi: trance di possessione, isteria e ipnosi sembrano collegate da un unico filo conduttore. Allo stesso modo, a partire da Gassner e Mesmer, passando per J. Braid, fino ad arrivare a S. Freud, esorcismo, ipnosi e Psicoanalisi, sembrano appartenere a dispositivi terapeutici molto vicini tra loro (Ellenberger H., 1970).

Secondo il DSM-IV (1994), il disturbo dissociativo dell'identità riflette il fallimento dell'integrazione dei vari aspetti dell'identità, della memoria e della coscienza.

P. Janet (1914) sostiene che nei deliri isterici emerge una vita mentale diversa da quella normale, che spesso si prolunga per ore e che si propone con una memoria e una carattere che le è proprio.

Il posseduto, secondo l'Autore, è in uno stato sonnambulico durante il quale pensieri inconsci preesistenti si esprimono a sua insaputa per bocca del Diavolo.

K. Jaspers (1913) afferma che, secondo P. Janet, la scissione isterica avviene in modo spontaneo, solo per disposizione intrinseca del soggetto, mentre per J. Breuer e S. Freud (1892 – 1895), la scissione può avvenire in seguito a esperienze di vita traumatiche.

I ricordi degli isterici, continua K. Jaspers (1913), sono staccati dalla coscienza, non vi possono accedere, ma vivono, senza accorgersene, sotto la loro influenza.

Da questa breve descrizione dell'isteria, è possibile notare alcune chiare coincidenze con quanto precedentemente detto a proposito della possessione.

G. Rouget (1980) ritiene che i comportamenti isteriformi attuati dai posseduti, non siano da considerare come malattie di cui il soggetto soffre.

Secondo l'Autore la possessione deve essere vista come una terapia dell'avversità che mette in atto un'isteria istituzionalizzata o una socializzazione dell'isteria.

Ma, afferma G. Lapassade (1996), se l'isteria è socializzata vuol dire che l'isteria è già presente.

T. K. Oesterreich (1921) individua delle differenze tra possessione e isteria, ritenendole prettamente di ordine psichico.

Nello stato di possessione il soggetto crede di essere posseduto in seguito all'intervento di un'entità esterna. Anche nell'isteria l'individuo può credere che il proprio disturbo sia causato da qualche forte potenza esterna.

Tuttavia, afferma T. K. Oesterreich (1921), dal punto di vista psicologico è impossibile dire che questi due stati siano sempre uguali.

W. Sargant (1973) non concorda con l'opinione dell'Autore tedesco:

> "A person only speaks spontaneously in his mesmeric or hypnotic dissociated state if he really believes that he is possessed by the Devil, or by some other spiritual agency able to speak through him. If on the contrary he believes that the condition he suffers from is due to hysteria and is basically his own fault, and if he does not believe in spirit possession, and is not living among others who do, he will only talk about himself and his past and present fears and weaknesses" (Sargant W., 1973, p. 56).

La mia traduzione di questo brano è la seguente:

"Una persona parla spontaneamente nel suo stato mesmerico o ipnotico dissociato se realmente crede di essere posseduto dal Diavolo, o da qualche altro agente spirituale capace di parlare attraverso di esso. Se al contrario egli crede che la condizione per cui soffre è dovuta all'isteria e basata su un sua

colpa, e se egli non crede nella possessione da parte di spiriti, e non vive tra altri che ci credono, egli parlerà soltanto di se stesso e delle sue passate e presenti paure e debolezze"

Dunque, ancora una volta, la determinazione nel senso di una possessione diabolica, piuttosto che nel senso di una psicopatologia, del malessere soggettivo, dipende, in misura rilevante, dalla cultura del soggetto e del suo gruppo di appartenenza.

7.1.1. Personalità istrionica, isteria e possessione

Oggi l'isteria, nella sua forma più spettacolare e drammatica, è molto rara.

Il termine isteria non è presente nel DSM-IV (1994), dove è stato sostituito dal disturbo istrionico di personalità che ne è un sinonimo.

Secondo il DSM-IV (1994), le caratteristiche fondamentali del disturbo istrionico di personalità sono un'emotività eccessiva e pervasiva e un comportamento sempre finalizzato alla ricerca di attenzione. Questi individui sono spesso estremamente drammatici e teatrali. Attirano l'attenzione grazie alla loro peculiare seduttività sessuale.

Chi soffre di questo disturbo utilizza costantemente l'aspetto fisico per attrarre l'attenzione ed è altamente suggestionabile. Questi soggetti possono essere eccessivamente fiduciosi, soprattutto nei confronti di figure investite di grande autorità, a cui attribuiscono la risoluzione magica dei loro problemi.

Secondo G. O. Gabbard (1990), il paziente istrionico ha un Super-Io lasso e attua difese primitive, come la scissione e l'idealizzazione.

Il posseduto, fortemente suggestionabile, fiducioso nell'esistenza e nell'efficacia della magia, drammatico e teatrale, fortemente sessualizzato, può essere avvicinato anche alla categoria dei soggetti istrionici.

7.2. Possessione diabolica e dissociazione di personalità

Secondo G. Gamna (1999), i diversi casi di personalità alterne, anche se hanno differenze strutturali l'uno con l'altro, possono essere accomunati dal fenomeno della depersonalizzazione.

La prima definizione di depersonalizzazione, prosegue l'Autore, risale al 1914, ed è stata formulata da P. Schilder, secondo il quale la depersonalizzazione è una condizione in cui l'individuo si sente totalmente cambiato rispetto alla sua condizione di partenza; la sensazione di cambiamento coinvolge sia l'Io del soggetto che il mondo esterno, ed ha come conseguenza il fatto che egli non si riconosce più una personalità: le sue azioni gli paiono automatiche, si osserva agire come se fosse uno spettatore casuale, il mondo gli appare sconosciuto ed ha perduto la sua realtà.

Secondo K. Jaspers (1913), la depersonalizzazione appartiene alla sfera dell'Io, e avviene nel momento in cui gli elementi che rendono lo psichismo personale – percezioni, ricordi, rappresentazioni, sentimenti – sono accompagnati dalla sensazione di non appartenere all'individuo, ma di essere estranei, automatici.

Secondo G. Gamna (1999), S. Freud considera la depersonalizzazione come un processo di rimozione attivo nel bandire idee inaccettabili per la coscienza.

Nel DSM-IV (1994) la depersonalizzazione è considerata una neurosi consistente nell'esperienza di sentirsi distaccato dal proprio corpo, o un osservatore estraneo di esso.

P. Janet (1996) parla di disaggregazione, intendendo con questo termine un processo di sgretolamento e divisione della personalità unica dell'individuo.

G. Lapassade (1996) cita il seguente brano di P. Janet:

> "È una disaggregazione, una vera dissoluzione di quel composto intellettuale che chiamiamo facoltà morali: poiché in questo stato s'avverte che nello spirito succede qualcosa d'analogo a ciò che avviene quando un corpo qualunque subisce l'azione dissolvente di un altro corpo. Il risultato, nell'ordine spirituale e in quello materiale, è lo stesso: la separazione,

> l'isolamento delle idee e delle molecole la cui unione formava un tutto armonioso e completo" (Lapassade G., 1996, p. 48 – 49).

P. Janet (1996) mette in discussione l'idea, alla sua epoca dominante in Occidente, dell'unità dell'individuo e della sua coscienza, invitando a pensare in termini di molteplicità e divisione.

L'Autore ritiene la doppia personalità un disturbo non del profondo, che non attiene all'unità corporale, che non turba i fenomeni cinestesici: la doppia personalità è un problema della parola, è in rapporto con la facoltà di parlare dell'individuo.

Successivamente, sostiene G. Gamna (1999), W. James sostituì il termine disaggregazione con dissociazione, sottolineando, dunque, la qualità della divisione.

Secondo W. James, il soggetto malato prova in questo stato sensazioni nuove ed angosciose, che non è in grado di interpretare in maniera adeguata perché non le riconosce e le sente estranee a lui. A questo punto il soggetto può arrivare solo a due conclusioni: la prima consiste nel dire "io non sono più io", e la seconda nell'affermare "io sono un altro".

Analogamente a P. Janet, afferma G. Gamna (1999), W. James considera le personalità alternate espressioni di coscienze secondarie, escluse dalla coscienza primaria. Secondo W. James, in certe persone la coscienza totale può essere rotta in tanti frammenti che coesistono pur ignorandosi a vicenda.

W. James, prosegue G. Gamna (1999), considera le personalità secondarie manifestazioni rudimentali delle parti inferiori della mente del soggetto, parti che si sono rese in qualche modo indipendenti dal resto della mente.

W. James annovera fra le alterazioni dell'Io anche i casi di possessione: all'origine della malattia mentale, gruppi di sensazioni e di impulsi nuovi, mai provati prima, possono coagularsi e porsi in aperto contrasto con l'antico Io del soggetto; questi formano un *tu* estraneo spesso rifiutato e fronteggiato tramite un conflitto estremamente penoso.

G. Gamna (1999) cita Ch. C. Tart, il quale ritiene che l'uomo sia una pluralità, e non un Io immutabile, composto da centinaia e migliaia di piccoli Io separati. La maggioranza delle volte i molti Io si ignorano e non hanno alcun rapporto,

ma, a volte, si ritrovano in aperto conflitto, sono ostili gli uni agli altri, si considerano esclusivi ed incompatibili.

Ai margini della normale coscienza, continua Ch. C. Tart, c'è una vasta area sconosciuta, occupata da cose emotivamente e cognitivamente terrificanti, da esperienze che non si sono adattate alla realtà consensuale, e che rappresentano stati di identità di diversa profondità ed intensità.

Secondo G. Gamna (1999), S. Freud ritiene possibile giungere alla frantumazione dell'Io nel caso in cui singole identificazioni si escludano a vicenda: le singole identificazioni si accaparrano a turno la coscienza dell'individuo.

P. Janet si è occupato a lungo dei problemi della dissociazione della personalità, ed ha eseguito molti studi clinici su questo argomento.

L'Autore, partendo dallo studio degli stati indotti dall'ipnosi, ha individuato la possibilità che in determinati soggetti, o in determinati stati, si possano sviluppare una o più personalità all'interno dello stesso individuo, completamente autonome e diversificate.

P. Janet ritiene necessario definire, dandole un nome, la seconda personalità presente nel soggetto, prima di poter iniziare qualunque percorso terapeutico.

L'Autore (1996) riporta la seguente esperienza clinica avuta con la sua paziente Lucie:

> "Mi sente? Le chiesi / (Lucie rispose scrivendo): No / Ma per rispondere bisogna sentire / Sì, assolutamente / Allora, come fa a non sentirmi e a rispondere? / Non lo so / Bisogna pur che ci sia qualcuno che mi senta? / Sì / Chi è? / Altra da Lucie / Ah bene! Un'altra persone. Vuole che le diamo un nome? / No / Sì, sarà più comodo / E va bene, Adrienne / Allora, Adrienne, mi sente? / Sì" (Janet P., 1996, p. 21 – 22).

P. Janet (1996) ammette di aver suggerito lui il nome da dare alla seconda personalità di Lucie, ma, aggiunge, questo personaggio si è sviluppato spontaneamente.

La nominazione delle nuove personalità, prosegue l'Autore, rende ogni esperienza più facile da realizzare.

P. Janet (1996) afferma che, una volta "battezzata", la seconda personalità acquista caratteristiche più nette e meglio definite, ed esprime maggiormente le sue peculiarità psicologiche.
L'Io secondario, inoltre, mostra marcate preferenze:

> "Adrienne, che mi obbedisce e discute volentieri con me, non di dà la pena di rispondere a chiunque" (Janet P., 1996, p. 23).

La personalità secondaria, prosegue l'Autore, è più suggestionabile rispetto a quella primaria, tuttavia "anche il personaggio secondario si mostra talvolta molto indocile" (Janet P., 1996, p. 24).
A volte, come ho già detto in precedenza, le due personalità sono in conflitto.
P. Janet (1996) afferma che molto spesso la personalità secondaria tormenta il suo ospite e gli dà soltanto cattivi consigli.
La personalità secondaria, prosegue l'Autore, può arrivare al punto di agire senza sosta, in maniera totalmente indipendente, intelligente e coordinata. Il paziente si vede compiere azioni contro la propria volontà, sente la sua bocca proferire parole di scherno contro se stesso: il soggetto resiste e combatte contro l'intruso che gli si è formato dentro.
A questo punto, a P. Janet (1996) pare lecito che il soggetto possa ritenersi posseduto da uno spirito esterno, perseguitato da un dèmone che abita dentro di lui.
Questa convinzione, prosegue l'Autore, sarà rinforzata e definitivamente accettata dal soggetto nel momento in cui il secondo individuo si presenterà, traendo spunto dalle credenze e dalla cultura dominante, come il Diavolo o con uno dei nomi ad esso associati.
Il soggetto, allora, inizierà una lunga lotta contro lo spirito che, ora, lo possiede e che tenta in ogni modo di fargli del male. L'individuo, allora, si percepirà come diviso in due, teatro di una serrata battaglia.

P. Janet (1996) cita la descrizione che un posseduto dà del proprio stato e che può servire ad esemplificare quanto fino a qui è stato detto:

> "È come se avessi due anime di cui una è spossessata del suo corpo, dell'uso dei suoi organi e si contiene a stento vedendo agire quella che si è introdotta. I due spiriti si combattono in uno stesso campo che è il corpo, e l'anima è come divisa; secondo una parte di sé, essa è il soggetto delle impressioni diaboliche, e, secondo l'altra, dei movimenti che le sono propri e che Dio le ha dato" (Janet P., 1996, p. 81).

Secondo l'Autore, la credenza nella possessione "non è che la traduzione popolare di una verità psicologica" (Janet P., 1996, p. 80).
Ma allora chi è il posseduto secondo P. Janet?
Il posseduto, afferma l'Autore (1996), è un individuo che sembrerà esteriormente uguale agli altri, ma che, interiormente, si sentirà invaso da un'altra persona.
Il posseduto, prosegue P. Janet (1996), lamenta di avere dentro di sé un'altra persona, ma, alla fine, non la manifesta molto, assume atteggiamenti che sembrano un po' forzati e che rasentano la commedia: è lui che inventa e che costruisce la seconda personalità di cui parla.
Il processo di nominazione della seconda personalità adottato da P. Janet, porta immediatamente a pensare alla formula esorcistica, ancora oggi utilizzata, (Huxley A., 1952; Balducci C., 1974) che chiede al dèmone di presentarsi.
Il momento in cui l'esorcista si rivolge allo spirito possessore ordinandogli di dire il proprio nome, afferma G. Lapassade (1996), è uno dei momenti cruciali dell'esorcismo.
G. Lapassade (1996) riporta la seguente formula esorcistica:

> "Chiunque tu sia io ti ordino, spirito immondo, così come ai tuoi compagni che invasano questo servitore di Dio di dirmi il tuo nome e indicarmi, con un segno qualunque, il giorno e l'ora in cui uscirai da questo corpo" (Lapassade G., 1996, p. 105).

R. Beneduce, in *Modelli di efficacia terapeutica nei sistemi medici tradizionali,* afferma che la nominazione dello spirito possessore rappresenta un atto decisivo in molti rituali di possessione e in molti dispositivi terapeutici tradizionali.

Secondo l'Autore, in questo procedimento, entra in gioco la polarità fra l'istanza persecutoria sconosciuta, ignota, informe, da una parte, e il gruppo delle entità note, che possiedono un nome ed un luogo, appartenenti alla cultura e condivise da tutti i membri della comunità.

Secondo M. Leiris (1958) e G. Lapassade (1996), nel culto *zâr* lo spirito possessore deve essere, per prima cosa, indotto a svelare la propria identità dal guaritore.

Il rito di possessione dei Wolof del Senegal, afferma G. Lapassade (1976, 1996), prescrive come una delle prime operazioni il riconoscimento del *rab* che possiede il soggetto. È possibile che il guaritore identifichi il *rab*, ma la maggioranza delle volte deve essere il posseduto a fare il nome dello spirito che lo possiede.

E. De Martino (1961) afferma che nel rito della taranta del Sud Italia è necessario, come prima operazione, l'identificazione del tipo di tarantola che si presume abbia morsicato il soggetto. Infatti, ci sono tre tipi di tarantola, ognuno dei quali necessita di una specifica terapia musicale.

Allo stesso modo della seconda personalità, il dèmone è in conflitto aperto con il soggetto e tenta in ogni modo di fargli del male.

A questo proposito P. Janet (1996) riporta un racconto della superiora del convento di Loudun, secondo il quale uno degli spiriti che era in lei la voleva bruciare, ma lei non acconsentiva a questo, quindi lo spirito l'ha gettata contro il fuoco, e lei fu ritrovata addormentata con la testa quasi nel fuoco.

P. Janet (1996) non crede alla veridicità di questa storia, e riporta un fatto analogo al precedente, riconducibile ad uno sdoppiamento di personalità: una persona, scontenta di ciò che la sua mano scriveva durante la scrittura automatica, prende i fogli già scritti e li getta nel fuoco; la seconda personalità diventa furiosa per questo gesto, e mette la mano della donna nel fuoco, bruciandola seriamente.

Infine, lo spirito possessore ha un rapporto privilegiato con l'esorcista, con il quale dialoga e dal quale viene comandato.

.

7.3. Psicosi e possessione

La psicosi, specialmente nella manifestazione più grave e spettacolare della schizofrenia, è uno dei disturbi psichici più gravi e di difficile cura.

S. Freud (1914) considera gli psicotici inaccessibili all'analisi perché, data la loro incapacità di investire di energia libidica le rappresentazioni degli oggetti che li circondano (J. C. Arlow, C. Brenner, 1969), sono anche incapaci di sviluppare una relazione di transfert.

Secondo S. Freud (1924), nella psicosi l'Io, ponendosi al servizio dell'Es, si ritrae da una parte della realtà. Il soggetto è dominato dall'Es e la perdita di realtà è data fin dall'inizio.

J. A. Arlow e C. Brenner (1969) affermano che tre sono le caratteristiche della psicosi individuate da S. Freud.

La prima è la rottura del rapporto con la realtà: il soggetto ritira il suo interesse dalle cose, il mondo è distrutto o in procinto di esserlo, tutto e tutti sono diventati irreali.

La seconda caratteristica comprende l'ipocondria e il delirio di grandezza, sintomo, questo, che il paziente ha ritirato completamente il suo interesse su di sé.

Infine la psicosi è caratterizzata dalla presenza di deliri e allucinazioni riferibili alla preoccupazione, deformata, verso il mondo esterno e le persone in particolare, frutto di un tentativo di restaurare o ristabilire la carica libidica degli oggetti.

J. Cotard, scrive E. Borgna (1988), sottolinea come tutti i pazienti che hanno idee ipocondriache, siano contestualmente immersi in esperienze di dannazione e di possessione diabolica.

Secondo G. O. Gabbard (1990) e J. A. Arlow e C. Brenner (1969), S. Freud era convinto che la caratteristica peculiare della schizofrenia fosse il disinvestimento energetico degli oggetti, per cui il mondo viene a perdere il suo carattere di realtà.

G. O. Gabbard (1990) afferma che il padre della Psicoanalisi, a volte utilizzò il concetto di disinvestimento per descrivere il distacco di investimento libidico dalle rappresentazioni oggettuali intrapsichiche, mentre altre volte lo utilizzò per descrivere il ritiro sociale da persone reali (Gabbard G. O., 1990).

S. Freud (1924) considera la psicosi espressione della ribellione dell'Es contro il mondo esterno, del suo dispiacere, della sua incapacità di adattarsi alla realtà, "all'*A*[illegible]*á*[illegible] [necessità]" (Freud S., 1924, p. 41).

La psicosi è effetto del conflitto tra Io e mondo esterno: l'Io si fa sopraffare dall'Es e strappare dalla realtà (Freud S., 1923).

La schizofrenia è, secondo S. Freud, una regressione ad uno stadio autoerotico, con un investimento libidico introvertito sul Sé o sull'Io (Gabbard G. O., 1990).

Scrivono J. C. Arlow e C. Brenner (1969):

> "[…] Nella schizofrenia si assiste al distaccarsi di energie libidiche dal loro investimento su rappresentazioni oggettuali con susseguente dislocazione di esse verso investimenti su rappresentazioni del Sé" (J. C. Arlow, C. Brenner, 1969, p. 11).

Scrive G. C. Zapparoli (1967):

> "[…] Il paziente non ha altra via che quella di rapportare su se stesso gli investimenti istintivi. È questo il momento *narcisistico* del delirio. Questo movimento istintivo non produce la guarigione, non contribuisce a rafforzare le capacità dell'Io; riesce, però, a far cessare o, almeno, a diminuire il caos che lo precede" (Zapparoli G. C., 1967, p. 48 – 49).

Secondo S. Freud (1923) alla base della psicosi, come della nevrosi, c'è la frustrazione di desideri infantili.

Nella psicosi, afferma S. Freud (1924), la realtà è ricostruita ex novo, cioè, all'iniziale fuga dalla realtà, fa seguito un'attiva fase di ricostruzione: lo psicotico tenta di rimpiazzare la realtà che non lo soddisfa.
Secondo l'Autore, la ricostruzione della realtà riguarda ciò che è stato psichicamente depositato nel soggetto in base ai precedenti rapporti con la realtà stessa: riguarda le tracce mnestiche, le rappresentazioni che sono state tratte dalla realtà e da cui la realtà è stata, fino a questo punto, rappresentata nella vita psichica.
Tuttavia, continua lo psicoanalista viennese, lo psicotico deve continuare a procurarsi percezioni tali da poter corrispondere alla nuova realtà che l'individuo si è creato: l'allucinazione è una strada per raggiungere tale intento.
Il mondo della fantasia svolge nella psicosi, secondo S. Freud (1924), il medesimo ruolo che svolge nella nevrosi.
Il mondo della fantasia è:

> "[…] Lo scrigno da cui viene tratto il materiale o il modello per la costituzione della nuova realtà" (Freud S., 1924, p. 43).

Il nuovo mondo esterno fantastico costruito dallo psicotico, continua l'Autore, vuole prendere il posto della realtà esterna.
G. O. Gabbard (1990) afferma che H. S. Sullivan studiò per lungo tempo la schizofrenia e rintracciò le sue cause in precoci difficoltà interpersonali, cioè in forti carenze nel rapporto madre-bambino. L'esordio della malattia è dovuto all'emergere di un Sé dissociato, che porta uno stato di panico e, quindi, alla disorganizzazione psicotica.
Gli psicologi dell'Io considerano centrale nella schizofrenia l'esistenza di un difettoso confine dell'Io. Ad esempio, Gabbard G. O. (1990) cita Federn, il quale affermò che i pazienti schizofrenici sono caratterizzati dall'assenza della barriera tra ciò che è dentro e ciò che è fuori, in seguito al fatto che il confine del loro Io non è psicologicamente investito.
J. C. Arlow e C. Brenner (1969) non considerano esatte alcune interpretazioni freudiane della psicosi.

Innanzitutto, gli Autori non ritengono esatta l'affermazione che vuole che gli psicotici ritirino le cariche libidiche dalla realtà. Infatti non c'è dubbio che nelle psicosi le rappresentazioni oggettuali possano essere, ed in effetti sono, investite.

Poi, proseguono gli Autori, in molti casi la rottura del rapporto con la realtà si dimostra essere di natura difensiva, e non la conseguenza di un disinvestimento.

I due analisti americani ritengono inoltre possibile l'instaurarsi di un legame di transfert con gli schizofrenici. Legame certamente aleatorio, sfuggevole, instabile, fortemente aggressivo, ma non per questo inesistente.

In questa prospettiva i deliri sono considerati qualcosa di più di un tentativo, fallito, di ripristinare l'economia libidica.

Deliri ed allucinazioni mostrano legami con i conflitti intrapsichici del soggetto, antecedenti all'insorgenza della psicosi, e precedentemente affrontati dall'Io in maniera completamente diversa. Sia nei deliri che nelle allucinazioni il conflitto psichico soggettivo dà luogo ad una fantasia. Questa fantasia è generata dall'azione di una difesa dell'Io preceduta dall'alterazione dell'esame di realtà.

La capacità dell'Io di distinguere tra fantasia e realtà è, allora, diminuita al fine di ridurre lo svilupparsi di angoscia. La fantasia appare, perciò, dotata di qualità di realtà. Se la fantasia è accompagnata da sensazioni sensoriali si avrà un'allucinazione, altrimenti un delirio.

Ogden, citato da G. O. Gabbard (1990), ritiene il paziente schizofrenico oscillante tra desiderio di mantenere uno stato psicologico in cui possa esistere il significato, e desiderio di distruggere il significato e l'apparato per pensare i pensieri.

Secondo G. O. Gabbard (1990) oggi c'è un largo consenso nel ritenere la schizofrenia frutto di un precoce disturbo del rapporto madre-bambino. La madre non offre al bambino un adeguato contenimento delle sue identificazioni proiettive, cosicché egli non può reintroiettare in forma elaborata i pensieri che ha espulso e quindi non può costruire un adeguato apparato per pensare i pensieri.

Secondo E. Borgna (1988), l'elemento psicopatologico iniziale della possessione diabolica è costituito da un vissuto psicotico di colpa. Questo può trascinare il paziente in una profonda autosvalutazione e nel viversi come prigioniero di una figura demoniaca, emblema del male assoluto.
L'Autore afferma che la fenomenologia del demoniaco rimanda ad una profonda lacerazione di quella struttura portante della vita psichica, definita da K. Jaspers (1913) coscienza dell'Io.
Quando la coscienza dell'Io è normale, il soggetto è consapevole del suo esser-ci, in senso heideggeriano, nel mondo, della sua unità, di essere separato dagli altri, di essere sempre se stesso nel volgersi del tempo, di essere autonomo nei sentimenti e nei pensieri.
La frantumazione della coscienza dell'Io, continua E. Borgna (1988), porta la dissoluzione dell'unità dell'Io e dei confini del corpo, istanze sconosciute e ostili dilagano dal mondo esterno nell'Io e nel corpo del soggetto. Queste istanze possono assumere anche la forma del demoniaco.
Il paziente, afferma l'Autore, diviene incarnazione di tenebrose forze che sono vissute come espressione del demoniaco e come trasformazione nel demoniaco.

7.3.1. Il delirio nella psicosi

Nella psicosi, afferma S. Freud (1923), il delirio si è sovrapposto, come una specie di rammendo, là dove, originariamente, si era prodotto uno strappo nel rapporto dell'Io con la realtà.
Secondo G. Jervis (1975) il delirio è una convinzione soggettiva falsa e illogica, nonostante tutto confermi il contrario.
L'Autore considera il delirio una credenza personale avente due caratteristiche: è inattaccabile secondo le regole normali a cui aderiscono le persone che appartengono allo stesso ambito culturale del delirante; è in posizione centrale nella visione del mondo del delirante.

Secondo G. C. Zapparoli (1967), all'origine come al termine del delirio la realtà esterna conferma i fantasmi inconsci del soggetto, producendo una collusione tra realtà esterna e realtà interna inconscia e fantasmatica.
Il paziente, allora, non è più in grado di distinguere tra sé e non-sé, tra interno e esterno, tra conscio e inconscio.
Il delirio è dovuto, secondo G. Jervis (1975), alla perdita della struttura, socialmente condivisa, dei rapporti fra sé e le altre persone. Questa perdita è legata a due fattori.
Il primo è l'esperienza di passività, cioè il soggetto ha la sensazione di essere dominato dalla realtà esterna; egli non è capace di invadere la realtà esterna, ma viene invaso da essa. Il soggetto, allora, ha la sensazione precisa di essere influenzato.
Il secondo fattore è l'isolamento, per cui il soggetto è isolato dalla possibilità di verificare con gli altri l'esistenza di schemi di interpretazione della realtà che appartengano sia a lui che al suo ambiente famigliare e sociale.
Chi delira, prosegue G. Jervis (1975), è chiuso in un suo mondo, distanziato e stigmatizzato da chi lo circonda, isolato e passivizzato dagli altri e, quindi, sempre più costretto a delirare.
Allora, il delirio può essere inteso, secondo G. Jervis (1975), come possibile interpretazione del mondo, disperata ricerca di messaggi, di chiavi, che possano spiegare al soggetto chi è lui stesso, che cos'è il mondo che lo domina e sui cui non ha alcun potere.
La spiegazione delirante, continua l'Autore, rimette in moto un'esistenza che si era bloccata nell'angoscia e nella perdita del senso delle cose. Improvvisamente il soggetto intuisce; a questo punto egli si sente invaso da forze estranee, è vittima di un complotto, ecc.
Il delirio assume qui, secondo G. Jervis (1975), importanti affinità psicologiche con la conversione religiosa, con l'illuminazione poetica, con l'intensificazione della percezione indotta dalle sostanze allucinogene.
La tipologia dei deliri, continua l'Autore, è molto varia, le loro classificazioni e le sottoclassificazioni possono essere estese a piacere. Tra i tanti ne ricordo

uno, cioè il delirio fantastico che si alimenta di personali teorie magiche, religiose, scientifiche.
La cultura svolge un ruolo di fondamentale importanza nella formazione, nella strutturazione e nell'identificazione del delirio.
Secondo il DSM-IV (1994), l'ambiente culturale e religioso del soggetto deve essere tenuto in considerazione per valutare la presenza di un disturbo delirante.
In certe culture le allucinazioni visive o uditive a contenuto religioso possono rappresentare una parte normale dell'esperienza religiosa.
Idee che possono essere considerate deliranti in una cultura, possono essere normali in un'altra.
Secondo K. Jaspers (1913):

> "È naturale che il contenuto delle psicosi provenga dal patrimonio spirituale del gruppo umano al quale appartiene il malato. In tempi passati nei deliri si parlava più spesso di trasformazioni in animali (licantropia), di demonomania (delirio di invasamento), ecc., adesso si parla invece di telefono, di telegrafia senza fili, di ipnosi, e di telepatia. In tempi passati era il diavolo che colpiva sulle costole, adesso i malati sono maltrattati con apparecchi elettrici. Le esperienze deliranti di un pensatore istruito sono caratterizzate perla ricchezza e la profondità dei significati, mentre quelle dell'uomo semplice si muovono nel campo delle trasformazioni fantastiche che provengono dalle favole della superstizione" (Jaspers K., 1913, p. 782).

È possibile, dunque, che in culture o sottoculture particolari, in cui è ancora viva e radicata la credenza nell'esistenza del Diavolo e nella sua capacità di influenza sull'uomo, questa figura possa divenire il centro della costruzione delirante di individui psicotici.
Così, M. Martini e L. Vannini Rossi (1976), affermano che, nella schizofrenia, personalità premorbosa, educazione e famiglia svolgono un ruolo importante nella genesi di un particolare tipo di deliri, cioè quello mistico religioso.
Secondo G. F. Tedeschi (1957), il delirio religioso degli schizofrenici è sostenuto da una maggiore ed intensa attività del mondo dei simboli, che sovrasta l'efficienza qualitativa e quantitativa dell'Io.

Il delirio religioso, continua l'Autore, mostra la presenza di simboli molto arcaici, che permettono un'esperienza affine a quella trascendentale e mistica.
Questa esperienza trova la sua base nelle strutture prelogiche, mitologiche, presenti in tutti gli esseri umani ed espresse in modo intenso e violento nell'esperienza schizofrenica.
Secondo G. Jervis (1975), è molto discutibile considerare come deliri interpretazioni religiose e magiche condivise da interi gruppi di persone, perché si tratta di convinzioni che raccolgono in modo più accentuato temi culturali già presenti nella società, e li elaborano in un modo che è ancora utilizzabile a livello sociale.
Nel delirio degli schizofrenici la proiezione svolge un ruolo di primo piano.
La proiezione è un meccanismo di difesa che consiste nell'attribuire ad altre persone intenzioni, comportamenti, pensieri che sono, in realtà, nostri, ma di cui neghiamo l'esistenza.
Più tipicamente, afferma S. Freud (1921), la proiezione consiste nell'attribuire ad altri quella aggressività e ostilità che un soggetto prova verso di loro. Una delle cause dei deliri di persecuzione può essere proprio l'aggressività provata verso queste persone.
Scrive G. Jervis (1975):

> "La proiezione permette allora di affermare e di negare al tempo stesso la presenza del *male*, e di combatterlo su di un terreno sicuro e distante da sé. In questa prospettiva il delirio è una proiezione divenuta autonoma" (Jervis G., 1975, p. 251).

Secondo S. Arieti (1967), la proiezione è un restituire, un dare indietro alla realtà esterna, interpersonale, qualche cosa che ha avuto origine in quel mondo.
M. Declich (1962) esamina la genesi e lo sviluppo dei deliri a contenuto demoniaco, e li collega alla psicosi depressiva endogena.
Scrive l'Autore:

> "[…] Si è creduto di poter individuare, nella grandissima maggioranza dei casi, uno stretto legame fra contenuti deliranti di possessione diabolica e contenuti deliranti a carattere depressivo; si è anzi constatato, in linea di

> massima, che le psicosi depressive endogene rappresentano una sorta di terreno di elezione per l'insorgere e lo strutturarsi dei deliri di possessione diabolica" (Declich M., 1962, p. 440).

Secondo l'Autore, nella sua prima apparizione, il delirio a contenuto demoniaco ha solitamente l'aspetto piuttosto generico di un delirio di dannazione (o delirio damnofobico).

Inizialmente, nella maggioranza dei casi, mancano precisi riferimenti ad una vera e propria azione o presenza diabolica. La dannazione, così, è accolta nel suo più ampio significato di punizione per una colpa commessa ed è proiettata in un vago presente o in un futuro più o meno lontano.

Il sentimento di colpa, come ho già detto in precedenza, può essere un elemento di grande importanza nello sviluppo della possessione.

All'inizio della malattia di Achille, secondo P. Janet (1996), c'è un grave senso di colpa dovuto al fatto di essersi dimenticato, durante un viaggio, del suo ménage e di sua moglie.

In questo senso, vorrei brevemente citare due casi riportati da V. Nava (1988).

Il primo riguarda una donna di 41 anni, nubile, ricoverata in O. P. con la diagnosi di delirio di persecuzione. La donna era convinta di vedere il Diavolo e le anime dei suoi cari morti e di andare all'inferno. Il tutto accompagnato da un grande senso di colpa per non essersi sposata, per non essersi fatta suora.

Il secondo caso riguarda una donna di 44 anni, coniugata senza figli, ricoverata in O. P. in preda ad uno stato di intensa agitazione ansiosa. La donna è convinta di essere dannata, di essere indemoniata perché è stata cattiva. Sente la voce del Papa che le dice che è fuori dalla Chiesa perché non ne è più degna: ha commesso troppi peccati.

In questa paziente, scrive V. Nava (1988), il senso di colpa appare come l'ipertrofia del peccato, e quest'ultimo è identificato con il demonio. Per questo la donna, ritenendosi piena di peccato, si considera posseduta dal demonio.

B. Callieri e E. Schiavi (1961) affermano che, nelle possessioni, molta importanza deve essere data al sentimento di colpa legato a tendenze omosessuali inconsce.

Secondo O. Fenichel (1951), una delle prime scoperte di S. Freud sui deliri di persecuzione, fu che il persecutore rappresenta l'oggetto omosessuale incorporato e riproiettato all'esterno.

M. Declich (1962) afferma che nei casi in cui il tema della colpa, dell'indegnità, dell'autoaccusa è fortemente espressa, il delirio di possessione è vissuto in forma di possessione morale o del proprio essere spirituale o di totale trasformazione della persona.

Al contrario, dove il tema della colpa, ecc. si attenua e si affievolisce o è espresso in maniera stereotipata, il delirio di possessione assume la forma di una possessione con un accento posto sulla dimensione somatica.

Il delirio di dannazione, afferma M. Declich (1962), può ristagnare a lungo, e soltanto successivamente può essere correlato con dei contenuti specificatamente diabolici.

Tuttavia, a volte, il delirio di dannazione si trasforma in una vissuta presenza del Diavolo che si manifesta in svariati modi.

Secondo l'Autore il delirio di possessione diabolica si accompagna a contenuti di tipo depressivo, quali colpa, indegnità, autoaccusa, ecc.

In ogni caso, continua M. Declich (1962), talora, nella sua evoluzione, il delirio di possessione diabolica assume un ruolo centrale nella struttura della psicosi, fino ad eclissare tutti gli altri contenuti e a rappresentare l'aspetto più caratteristico della psicosi. Spesso questo delirio può essere associato a particolari contenuti di morte.

L'Autore distingue tra deliri in cui l'azione e la presenza del Diavolo sono avvertite come una possessione morale, e deliri in cui il Diavolo è vissuto come un essere reale che possiede ed esercita il proprio dominio sul soggetto.

Nel primo caso non si tratterebbe d'altro che di una variante del delirio di dannazione, mentre nel secondo la presenza del demonio si configura come una vera e propria possessione nel significato pieno del termine.

Nelle psicosi acute, secondo K. Jaspers (1913), è tipica la presenza di azioni impulsive.

Anche nella possessione diabolica, come afferma C. Balducci (1974), possono essere frequenti le azioni impulsive.

K. Jaspers (1913) distingue tra azioni istintive e azioni impulsive.
Le prime si scaricano direttamente, ma sotto il controllo nascosto della personalità.
Le seconde sono fenomeni disinibiti, incontrollabili, irrefrenabili. Sono anormali quando la normale comprensione non vede alcuna possibilità per la quale queste possano essere soppresse.
Le azioni impulsive, prosegue l'Autore, rapidamente trapassano in scariche motorie. Un malato, in stato stuporoso, improvvisamente morde, batte la testa contro il muro, tira pugni.

7.4. I disturbi etnici

Il DSM-IV (1994) evidenzia l'importanza che il contesto etnico e culturale del soggetto assume nella valutazione del disturbo di un soggetto.
Il substrato culturale influenza in modo non trascurabile l'individuazione, l'espressione e la forma del disagio dell'individuo.
Il DSM-IV (1994) fornisce dei criteri base per un sufficiente inquadramento culturale del soggetto: determinazione dell'identità culturale del soggetto; spiegazione culturale della malattia del soggetto; individuazione dei fattori culturali collegati all'ambiente psico-sociale del soggetto; determinazione degli elementi culturali implicati nella relazione tra il paziente e il medico; valutazione culturale globale ai fini della diagnosi e del trattamento.
G. Devereux (1973) parla di disturbo etnico, intendendo con questo termine un disturbo che, indipendentemente dalla frequenza con cui si presenta in una data società, ha subito una strutturazione culturale.
Secondo l'Autore ciascuna cultura possiede uno o più disturbi caratteristici di questo genere.
La cultura fornisce all'individuo indicazioni su come si deve comportare in situazioni di forte stress, indicazioni su qual è la forma migliore e più accettabile per manifestare il proprio malessere.

Così, ad esempio, il comportamento dei simulatori

> "[…] Riflette ammirevolmente i pregiudizi culturali che presumono di definire 'il modo giusto di essere pazzo', giacché il simulatore si sforza solitamente di conformarsi all'immagine del pazzo quale se la fa il profano" (Devereux G., 1973, p. 52).

Secondo G. Devereux (1973), i disturbi etnici utilizzano tutte le difese e i sintomi che la cultura mette a loro disposizione. I conflitti che stanno alla base di questi disturbi non sono radicati nell'inconscio etnico, ma in traumi idiosincratici sufficientemente diffusi in una specifica cultura da obbligarla a venirne a conoscenza, e a costruirsi delle difese da essi.

A questo punto, prosegue l'Autore, la cultura elabora una serie si sintomi-modello che permettono di esteriorizzare la sofferenza soggettiva, ma in modo standardizzato, e quindi più facilmente controllabile.

Quindi, conclude G. Devereux (1973), solo traumi relativamente frequenti suscitano veri e propri disturbi etnici.

A questo punto credo sia necessario spiegare cosa sono l'inconscio etnico e l'inconscio idiosincratico.

Sia l'inconscio etnico che quello idiosincratico appartengono, secondo G. Devereux (1973), a quella parte di inconscio che è stata cosciente, ma che poi è stata rimossa.

L'inconscio culturale, da non confondere con l'inconscio razziale proposto da C. G. Jung, è quella parte di inconscio totale che l'individuo ha in comune con la maggioranza dei membri della sua cultura.

Secondo G. Devereux (1973), esso è composto da tutto ciò che ogni generazione impara a rimuovere, coerentemente alle esigenze fondamentali della sua cultura. Questa parte di inconscio cambia con il cambiare della cultura e si trasmette attraverso una specie di insegnamento, e non biologicamente come dovrebbe trasmettersi l'inconscio razziale di C. G. Jung.

Il materiale che costituisce l'inconscio etnico è mantenuto rimosso grazie all'azione di determinati meccanismi di difesa, rafforzati e/o forniti dalla cultura stessa.

Tuttavia, continua l'Autore, i mezzi di difesa messi a disposizione dell'individuo dalla cultura non sempre sono sufficienti a tenere a freno le pulsioni culturalmente distoniche dell'individuo. Così, la cultura è costretta a fornire al soggetto mezzi culturalmente accettabili per esprimere, almeno in maniera marginale, tali pulsioni.
Secondo G. Devereux (1973), l'inconscio idiosincratico, invece, è composto dagli elementi che l'individuo è stato costretto a rimuovere in seguito all'azione di stress unici e specifici che ha dovuto subire.
Questi traumi sono di due tipi: esperienze che, pur non essendo tipiche di una particolare cultura, sono abbastanza frequenti da essere riformulate in termini culturali; esperienze che non sono caratteristiche di una data cultura, e neppure numericamente frequenti, ma che toccano individui particolarmente sfortunati.
I traumi idiosincratici, conclude l'Autore, generano nell'individuo conflitti che si localizzano in maniera permanente nell'inconscio individuale.

7.4.1. Vicissitudini culturali dei disturbi psichici

G. Devereux (1973) afferma che l'individuo normale è "inculturato" (Devereux G., 1973, p. 100), cioè è spinto da altri a conformarsi alle norme culturali vigenti. Altra caratteristica è la sua capacità di comprendere la cultura come sistema che struttura il suo spazio vitale, definendo i modi appropriati di percepire, valutare, vivere e strutturare la realtà.
In poche parole

> "[…] Il soggetto normale manipola e vive gli *items* culturali in funzione dei significati e dei valori compatibili con la realtà sociale *contemporanea*, da un lato, e col suo vero statuto e con la sua età cronologica dall'altro" (Devereux G., 1973, p. 100).

Secondo l'Autore, il nevrotico e lo psicotico possono appropiarsi di qualunque tratto culturale a scopi sintomatici, senza modificarne le manifestazioni esterne.

L'individuo che ha subito un trauma, può tentare di sfuggire alle proprie difficoltà usando in maniera impropria materiali culturali che, se non deformati, non si prestano ad una utilizzazione sintomatica.
Oppure, il soggetto può isolare tratti culturali irrazionali, i quali possono essere utilizzati a fini sintomatici senza dover subire alcuna modificazione.
Questo spiega, scrive l'Autore,

> "[…] Perché il soprannaturale sia così spesso e così agevolmente incorporato nei sistemi deliranti" (Devereux G., 1973, p. 78).

L'Autore definisce come nevrosi e psicosi etnica ogni disturbo che presenta due caratteristiche: il conflitto che sta alla base della nevrosi e della psicosi è comune anche alla maggioranza degli individui normali, solo che è più violento ed intenso; i sintomi caratteristici della nevrosi e della psicosi etnica non sono improvvisati, inventati dal malato, ma gli sono forniti già pronti dal suo ambiente culturale e rappresentano dei "modelli di cattiva condotta" (Devereux G., 1973, p. 228).
L'improvvisazione delle difese e dei sintomi, afferma G. Devereux (1973), è tipica di traumi atipici statisticamente frequenti dei quali la cultura non tiene conto, o di traumi rari, per i quali la cultura non fornisce mezzi di difesa standardizzati: l'individuo presenterà, allora, un disturbo idiosincratico, e non etnico.
Secondo l'Autore, nella nevrosi il soggetto continua a riconoscere la cultura per quello che è, ma, una volta interiorizzati, i materiali culturali sono inconsciamente reinterpretati coerentemente con i suoi bisogni deformati. Un particolare tratto culturale si vedrà assegnato un nuovo significato derivato dalla reinterpretazione di un tratto, appartenente a un dato livello, nei termini di un altro, per esempio nella reinterpretazione di un tratto genitale in termini orali.
L'Autore considera lo psicotico, al contrario del nevrotico, un individuo che decultura la cultura, fino al punto che questa cessa di esistere per lui.
I tratti culturali continuano ad essere utilizzati, ma in maniera totalmente soggettiva, completamente avulsa dal contesto sociale normale. La cultura è,

dunque, degradata, deculturata, sino a divenire semplice mezzo o via di espressione dei bisogni psicotici.

Secondo G. Devereux (1973), i disturbi caratteristici della società moderna, come la psicosi e la nevrosi, refrattari ad ogni psicoterapia, non sono solo idiosincratici, ma anche etnici. L'etiologia di qualunque disturbo non idiosincratico è determinata dal tipo di struttura sociale nel quale nasce, mentre il suo quadro clinico è strutturato specialmente dal modello etnico.

CONCLUSIONI

F. Albergamo (1967) afferma che, nonostante i progressi enormi compiuti dalla scienza, e un apparente distacco dell'uomo moderno da modalità di pensiero tipicamente arcaiche, la maggioranza della popolazione mondiale vive sospesa tra due mondi: da una parte, accetta tutti i ritrovati della scienza e della tecnica; dall'altra parte, crede nella iettatura, negli oroscopi, negli esorcismi, nei miracoli, ecc.

L'uomo moderno, continua l'Autore, ha una mentalità che è per metà contemporanea dell'età preistorica e per metà moderna. Milioni di uomini, grazie alla loro fede, mantengono in vita istituzioni arcaiche e, a volte, anacronistiche, che il potere politico e religioso ha tutto l'interesse di mantenere.

Come afferma C. G. Jung (1951), in Europa e in tutti i paesi civili, ci sono individui capaci di risolvere i propri conflitti come i cristiani del Medioevo. Quindi, è del tutto legittimo che un uomo psicologicamente del tredicesimo secolo, tratti la propria ombra come il Diavolo in persona. Qualunque altro procedimento sarebbe per lui falso ed inutile.

La dimensione magico-sacrale, affermano La Barbera D., Duci A., La Rosa F., Mangano C. (1994), è ancora viva nell'uomo moderno, nonostante egli apparentemente la rifiuti. Questa dimensione tende ad esprimersi e a manifestarsi in continuazione, anche se in forme lontane da quelle tipiche dell'originale sfondo mitologico nel quale si è sviluppata.

L'uomo della società occidentale, ipertecnologica e, per certi versi, consolatoria e rassicurante, affermano Mellina S. e C. Mellina (1994), si sente disarmato dinanzi alla follia che minaccia la sua presenza. Teme l'inconoscibile che ancora è presente nella sua mente, ed è sempre più attratto dal sacro, dal religioso e dal magico come possibilità di uscire demartinianamente dalla storia.

Il magico, il religioso, possono fornire risposte là dove non se ne possono trovare; entrambi forniscono un luogo stabile dove la crisi ed il tempo possono trovare una battuta di arresto, aprendo così alla possibilità, per l'uomo che si è smarrito in un luogo "altro" rispetto a quello tradizionale famigliare, di ritrovare una rassicurante unificazione culturale.

In un contesto di questo tipo, è naturale la florida emergenza di terapie che stanno ai limiti, o li oltrepassano, dei confini della scienza ufficiale. Terapie basate su fattori terapeutici poco chiari, ma che spesso raggiungono, più o meno inaspettatamente, l'obiettivo che si sono prefissate, cioè la guarigione.

Secondo C. Bogliolo (1992), non c'è alcun dubbio che incontri che avvengono in un clima particolare, con persone particolarmente carismatiche, oppure particolarmente disposte "all'ascolto", possano alleviare problemi di carattere psicologico.

Ma, se ciò che è stato detto è vero, qual è la differenza tra qualunque relazione umana "banale" ed una relazione terapeutica "professionale"?

Una risposta a questo quesito la fornisce T. Nathan (1993), il quale afferma che ciò che distingue una pratica professionale da una "banale" relazione umana è che

> "[…] Le interazioni che si producono all'interno di un *dispositivo tecnico* vengono a inscriversi in un'operazione di costruzione di senso *indotta* dal dispositivo stesso" (Nathan T., 1993, p. 45).

Il dispositivo terapeutico dell'esorcismo dona senso e significato ad un disagio che è, spesso, incomprensibile, fornendo, contemporaneamente, mezzi adeguati per una guarigione.

Non si deve dimenticare che le cosiddette guarigioni miracolose, prodotte da alcune terapie carismatiche, e fra cui credo sia possibile inserire anche l'esorcismo, esistono realmente.

Secondo S. Freud (1890), sarebbe comodo negare l'effettiva realtà di queste guarigioni, o spiegarle come un inganno o un'osservazione errata.

Le guarigioni miracolose, prosegue l'Autore, si verificano effettivamente, si sono verificate in tutti i tempi, e non riguardano soltanto problemi di ordine

psichico, ma anche problemi di origine organica che in precedenza avevano resistito ad ogni intervento medico.
Secondo P. Janet (1923)

> "I miracoli si verificano ancora ai giorni nostri, semplicemente perché la scienza medica non ha ancora compiuto progressi tali da renderli inutili" (Janet P., 1923, p. 5).

Ancora oggi, la scienza ufficiale non è capace di rendere inutili i miracoli ed il ricorso, per la cura del malessere, a dispositivi terapeutici che è possibile definire arcaici. La mancanza di risposte adeguate da parte della medicina ufficiale alle domande della gente, favorisce indubbiamente il ricorso a soluzioni alternative che, a volte, possono essere più efficaci.
Secondo V. Lanternari (1994), lo sviluppo di terapie carismatiche, e della medicina alternativa, è una risposta alla massiccia settorializzazione specialistica della medicina ufficiale che, in questo modo, rischia di perdere di vista l'unità globale dell'organismo umano.
Gran parte delle procedure terapeutiche, prosegue l'Autore, si ispira a criteri fideistici, spirituali, mistici, e rivaluta l'antico nesso che unisce la pratica medica alla religione.
Certamente, afferma V. Lanternari (1994), oggi si assiste ad una diffusione a livello di massa di conoscenze ed esperienze mediche d'ordine scientifico, che implica una visione in senso laico della malattia e della terapia.
Tuttavia, contemporaneamente, restano in vigore tra la popolazione, senza differenziazioni in base al ceto sociale di appartenenza o all'ambiente di residenza, comportamenti ed atteggiamenti, nei confronti della malattia e della terapia, che niente hanno a che fare con il rigore e la "laicità" propri della scienza ufficiale.
Si assiste, così, al protrarsi di usi e credenze proprie della medicina tradizionale delle classi subalterne, pregnanti di magismo, di scongiuri, di ricorso ai santi, agli ex-voto, ai riti penitenziali, agli esorcismi, ecc.

In questo panorama, è possibile che anche la manifestazione del proprio personale malessere subisca una modificazione in senso "tradizionale-arcaico", assumendo forme proprie di epoche passate.

Secondo E. De Martino, citato da V. Lanternari (1994), la veloce diffusione della psichiatria scientifica a livello di massa, avrebbe determinato l'estinzione di antichissime forme di religiosità popolare, essenzialmente psichicamente incontrollate e violente, caratterizzate dalla presenza di stati alterati di coscienza, come le possessioni pagane, già trasformate dall'azione della Chiesa cattolica.

Quest'ultima, prosegue E. De Martino, dopo aver assorbito e riformato nel mitologema della possessione diabolica e nell'istituto dell'esorcista la vecchia credenza della stregoneria, già preposta ad accogliere diverse patologie mentali, starebbe per mettere nelle mani della moderna psichiatria gran parte di queste manifestazioni che escono dal quadro di un'accertata possessione diabolica.

Grazie ad una visione ottimistica, E. De Martino lascia intendere che, grazie ai progressi della moderna scienza in campo psicologico, le concezioni extrascientifiche in fatto di malattie sarebbero sparite.

Ma non è così.

Secondo V. Lanternari (1994), l'orientamento del noto antropologo si basa su di una filosofia che considera la medicina prescientifica, sia essa propria degli strati inferiori della civiltà occidentale o sia essa "primitiva", propria delle società tradizionali, espressione del sottosviluppo, mentre la medicina scientifica sarebbe l'emblema dello sviluppo.

L'osservazione antropologica generale riguardo alla situazione vigente nella società occidentale e nei paesi in via di sviluppo, però, continua l'Autore, smentisce l'ipotesi avanzata da E. De Martino.

Queste osservazioni escludono la tesi di una automatica, unilineare e meccanicistica eliminazione-sostituzione delle medicine prescientifiche o extrascientifiche con l'avvento della medicina moderna.

Medicina "tradizionale" e "moderna" non si autoescludono a vicenda, ma possono convivere, e spesso convivono, contemporaneamente nella stessa società.

La psichiatria, afferma V. Lanternari (1994), e la psicologia, non possono restare indifferenti di fronte alla (re)-esistenza del fenomeno che M. Eliade ha definito "boom dell'occulto" e all'insistente ricorso ad esso, ma si devono interrogare, senza la presunzione di giungere a definitive risposte, sulle motivazioni psicologiche che vi stanno alla base, e su quali bisogni attraverso di esso vengono soddisfatti.

Secondo J. Leff (1988), le terapie alternative si sviluppano in maniera maggiore nelle aree in cui i risultati forniti dalla medicina ufficiale si rivelano poco soddisfacenti.

Considerato che in Occidente, prosegue l'Autore, la psichiatria rappresenta ancora una di queste aree, e continuerà ad esserlo anche nel prossimo futuro, la sopravvivenza della medicina tradizionale, soprattutto per il trattamento dei disturbi di ordine psicologico, è praticamente assicurata.

Ciò che fino ad oggi psichiatri e psicologi non hanno sufficientemente preso in considerazione, afferma H. B. M. Murphy (1995), è il fatto che le credenze nella stregoneria, e nei fenomeni ad essa correlati, siano oggi presenti in un numero più elevato di persone rispetto ai tempi dell'Inquisizione, tenuto conto dell'espansione demografica.

Allora, come afferma A. Ancora (1994), non è affatto anacronistico né paradossale, oggi, occuparsi sempre di più di quei fenomeni della psiche umana che hanno a che fare con il mondo religioso, con entità sentite dai pazienti come superiori, e che spesso autoalimentano disturbi e sofferenze all'interno di quella "crisi della presenza" oggi più che mai attuale.

Oggi, afferma R. Littlewood (1998), si assiste, nella società occidentale, ad un aumento preoccupante dei casi di dissociazione d'identità.

Scrive l'Autore:

> "Contrariamente a ogni attesa, la società occidentale è attualmente nel bel mezzo di un'epidemia di personalità multiple, o addirittura di possessioni demoniache, apparsa nel cuore stesso della modernità in Nord America

(anche se casi sempre più frequenti si registrano in Europa e America Latina). In questo frangente, capita di osservare non la semplice emergenza di una personalità seconda o terza, ma di dozzine, a volte centinaia di identità variabili associate a un solo corpo fisico – bambini, spiriti, sé provenienti da vite precedenti, sciamani, alieni ed extraterrestri […]" (Littlewood R., 1998, p. 89).

L'aumento dei casi di dissociazione della personalità, allora, può essere interpretato come espressione di quella crisi della presenza che sempre più colpisce l'uomo occidentale.

Crisi, afferma A. Ancora (1994), dovuta alla continua presenza di minacce alla certezza del vivere dell'uomo, che si trova sempre più in balia di insicurezze di ordine economico e ideologico, che minano, insieme al fatto di vivere in condizioni molto labili, il suo equilibrio.

L'uomo moderno rischia di perdersi nell'incomprensibilità del mondo che lo circonda: egli conosce soltanto una limitata parte del mondo che abita, e ne comprende ancora meno, così può perdersi non appena si allontana dal suo quartiere.

Non a caso la possessione è più frequente in società di agricoltori, dotate di una struttura rigidamente gerarchizzata e più complessa, rispetto alle società di cacciatori, strutturalmente e socialmente più semplici, ma anche più comprensibili.

Nell'aumento del ricorso all'occulto, afferma V. Lanternari (1994), non è sufficientemente analizzata l'importanza che può assumere la mancanza di idee, il crollo di concezioni universali che riuscivano a dare senso e finalità ai sistemi sociali in cui l'uomo vive.

Secondo La Barbera D., Duci A., La Rosa F., Mangano C. (1994), la società occidentale, continuamente spogliata dei miti, degli dei, dei simboli celesti, degli ideali, che arricchivano un tempo l'esistenza ed alimentavano di significati e di speranze il dramma terreno dell'uomo, è intrappolata nella morsa della logica del consumo, della produzione, dell'edonismo.

Oggi la scienza, afferma V. Lanternari (1994), non riesce a fornire una visione globale dei fenomeni, e offre solo frammenti isolati di spiegazione razionale che nessuno riesce a tradurre in simboli.
La mancanza di simboli annulla nell'uomo quella tensione che, normalmente, determina l'esperienza di appartenenza ad un sistema.
In questo panorama credo si possa inserire, in maniera tutt'altro che anacronistica, uno studio, necessariamente multidisciplinare, della possessione, così come prevalentemente si manifesta nell'Occidente ipertecnologico, cioè della possessione diabolica, e dei fattori ad essa correlati.
La Psichiatria, la Psicologia, la Psicoanalisi, le scienze *psi-* in generale, devono interrogarsi sui processi psicologici che presiedono ai fattori implicati nella possessione, e sui bisogni che vengono espressi o soddisfatti attraverso di essa, non solo nelle forme che assume nelle società tradizionali, ma anche nelle manifestazioni tipiche della società occidentale.
Queste domande, non possono essere liquidate in maniera semplicistica e distanziante, anche se sicuramente rassicurante, incasellando, più o meno forzatamente, la possessione diabolica all'interno di categorie diagnostiche precostituite, ma devono tenere conto del contesto culturale in cui questi fenomeni nascono e si sviluppano, e della possibile funzione terapeutica, nel senso più ampio del termine, che possono svolgere.
Un'attenta analisi dei fenomeni di possessione può e deve, necessariamente, essere pluridisciplinare, considerata l'estrema complessità del fenomeno, e lo stretto intreccio tra aspetti psicologici, culturali e sociali presente in esso.
Questa analisi può svilupparsi su più fronti: la possessione, il possessore, il posseduto, il guaritore-esorcista, il pubblico, il gruppo sociale di appartenenza del posseduto.
La possessione, scrive I. M. Lewis (1986)

> "[…] Occupa pertanto una posizione centrale nello studio comparato della religione e della teologia, così come nella fenomenologia religiosa, nella sociologia della religione ed in psicologia" (Lewis I. M., 1986, p. 48).

P. Janet (1996) che, afferma G. Lapassade (1996), come molti suoi contemporanei si è occupato di possessione diabolica, scrive:

> "Bisogna prendere i deliri di possessione che esistono ancora oggi e analizzarli noi stessi, sebbene essi attirino meno l'attenzione e siano raramente oggetto delle pubbliche superstizioni" (Janet P., 1996, p. 94).

Credo che l'affermazione di P. Janet (1996) sia ancora valida oggi.
Secondo G. G. Rovera e A. Gatti (1988) la psichiatria deve occuparsi di demonologia.
Vi sono territori di fenomeni, come quello occupato dalla possessione diabolica, che sono collocati troppo spesso, e troppo facilmente, al di fuori dei canali della scienza ufficiale. Al contrario, è questo un campo che è necessario indagare, non solo sotto il profilo psicopatologico.
Indagine che è necessario svolgere con rigore, ma anche con estrema prudenza.
Infatti, proseguono gli Autori, i fatti vanno accertati ed analizzati nel pieno rispetto dei valori spirituali e religiosi e dei bisogni di trascendenza dei soggetti interessati.
Contemporaneamente, è necessario prendere in considerazione la presenza di eventuali quadri psicopatologici nella loro espressività clinica.
Secondo G. G. Rovera e A. Gatti (1988), diverse sono le problematiche che la psichiatria si trova a dovere affrontare trattando il demoniaco.
Alcune di esse riguardano la valutazione dei quadri sintomatologici della possessione diabolica, in confronto con le categorie nosografiche ufficiali, spesso troppo limitanti per poter comprendere pienamente il fenomeno.
Altre volte, la possessione può essere una manifestazione del tutto normale, messa in atto all'interno di contesti particolari.
Credo che uno studio della possessione, debba muovere i primi passi dall'analisi dello spirito o della divinità possedente.
Infatti, afferma T. Nathan (1993), l'unico oggetto della psicopatologia scientifica deve essere la descrizione dei terapeuti e delle loro tecniche; i soli fatti osservabili sono i terapeuti ed i loro oggetti, tutti i loro oggetti (strumenti,

teorie, idee tecniche, ecc.) e, "soprattutto, gli esseri soprannaturali mobilitati dai loro procedimenti […]" (Nathan T., 1993, p. 97).

Così, la mia tesi si è sviluppata a partire dall'analisi dell'entità coinvolta nella possessione diabolica, cioè il Diavolo.

Ma, se per il credente Dio e Diavolo "costituiscono realtà oggettive che possono agire sull'anima umana " (De Martino E., 1960, p. VII) in maniera diretta, nell'estasi e nella possessione demoniaca, per chi si propone di affrontare, da un punto di vista scientifico "laico" questo argomento, non può essere altrettanto.

Dunque, nella mia analisi, sono partito dal seguente punto: il Diavolo è un prodotto della psiche umana (Jones E., 1912; Freud S., 1922; Giani Gallino T., 1988), costruito, al pari di Dio, attraverso un processo di proiezione all'esterno di istanze interne, e finalizzato al soddisfacimento di particolari bisogni.

Diavolo, quindi, inteso come prodotto della psiche dell'uomo, personaggio di origine arcaica che ha subito trasformazioni e cambiamenti nel corso dei secoli, ma che è ancora profondamente radicato nella psiche dell'uomo, nel suo inconscio, da dove esercita ancora la sua influenza.

Affrontare il Diavolo, afferma A. Romano (1988), implica affrontare l'Altro che è in noi, il non riconosciuto, e le laceranti angosce e i conflitti irrisolti che, inevitabilmente, porta con se.

Ho ritenuto necessario iniziare con un esame, seppur breve, e sicuramente incompleto, degli aspetti antropo-culturali del Diavolo, privilegiando la trattazione degli aspetti "popolari" rispetto a quelli teologici.

Questo perché ritengo che sia il Diavolo "popolare" che si debba affrontare trattando la possessione diabolica.

L'uomo comune fa riferimento all'immagine del Diavolo che fin dall'infanzia ha appreso, attraverso l'educazione in generale e gli insegnamenti religiosi in particolare, e che, inevitabilmente, si colora di attributi e di significati che attingono al substrato magico-arcaico proprio della tradizione popolare.

Questo Diavolo è un personaggio fortemente sessuato, libidinoso, che compie invariabilmente atti di lussuria con le sue vittime.

È un personaggio estremamente virile: secondo S. Freud è la figura maschile per eccellenza.
La Psicoanalisi di scuola freudiana, ritiene che Satana nasca, psicologicamente, in seguito ad un processo di proiezione paranoica.
Secondo A. M. Di Nola (1987), il Diavolo è un'immagine visibile frutto della proiezione della conflittualità tra l'uomo e la realtà storica. L'uomo, che si sente impedito nel suo pieno sviluppo da circostanze esterne negative, proietta il suo disagio su personificazioni esterne.
In questo modo il Diavolo diviene il nemico, il contenitore dell'aggressività e delle paure dell'uomo.
Così, nel corso dei secoli, il Diavolo è stato usato dalla Chiesa con il fine di combattere e distruggere i suoi nemici, interni ed esterni.
Satana, afferma E. Pagels (1995), è il nemico vicino, il fratello, il socio.
In questo senso C. G. Jung interpreta il conflitto tra Cristo e Satana (che possono essere rappresentati dai rispettivi servitori) come l'archetipo dei due fratelli.
S. Freud ed i suoi più stretti collaboratori hanno interpretato il Diavolo come un'emanazione del complesso di Edipo, frutto della proiezione all'esterno dei sentimenti di aggressività e di odio che il figlio prova nei confronti del padre, necessaria, afferma T. Reik (1914), per sedare i sensi di colpa e per rendere l'ambivalenza sopportabile (Reik T., 1923).
Il Diavolo è fortemente segnato dall'ambivalenza, è una figura maschile, ma, a volte, si presenta con caratteristiche femminili. L'analisi di questo aspetto, purtroppo, non è stata sufficientemente approfondita da S. Freud e dai suoi primi seguaci.
Il Diavolo rappresenta il male da evitare, ma presiede a beni (ricchezze e tesori nascosti) desiderati dagli uomini: per questo è il tentatore.
Psicologicamente Satana è un rappresentante del padre (Freud S., 1922), è un Super-Io accusatore, sadico e crudele.
Il Diavolo contiene un fantasma di giustificazione (De Urtubey L., 1983), si basa su di un senso di colpa inconscio, e può redimere l'uomo dal peccato anche se è, contemporaneamente, segnato dall'autopunizione.

C. G. Jung considera il Diavolo profondamente radicato nell'inconscio dell'uomo, psicologicamente corrispondente all'Ombra; egli è l'altro volto di Dio, la controparte dell'archetipo del Sé, la quintessenza dell'individuazione.
Il confronto con esso è necessario e fondamentale per poter proseguire il cammino verso l'individuazione.
Il Diavolo, allora, è una figura fondamentale per l'equilibrio psichico: attraverso di esso è possibile mantenere quella tensione necessaria al mantenimento del dinamismo psichico.
Ma, in quanto archetipo, pericolo e possibilità è rimanere travolti da esso, di esserne posseduti.
Considero la possessione in generale, e la possessione diabolica in particolare, fenomeni, accompagnati o meno da uno stato modificato di coscienza, frutto di specifici stati psicologici, non necessariamente patologici.
Tuttavia, credo necessario tenere presente che Dio e Diavolo possono, in particolari individui, contesti socio-culturali e circostanze storiche, svolgere effettivamente un'attività influenzatrice.
Trattando il fenomeno della possessione, ci si trova necessariamente a dover distinguere tra "possessione normale" e "possessione patologica".
Così, J. Lhermitte (1956), psichiatra cattolico, distingue tra "falsi" e "veri" ossessi e mistici, considerando "falsi" gli ossessi affetti da reali disturbi psichici e "veri" gli ossessi che, per la presenza di particolari segni, possono fare supporre il reale intervento del Diavolo.
E. De Martino (1960) auspica una valutazione dinamica integrale della possessione, che ritenga la malattia una possibilità o un rischio, ma che non riduca il fenomeno soltanto ad una serie di manifestazioni patologiche.
È possibile parlare di "possessione normale" nel momento in cui il fenomeno è contemplato all'interno del contesto culturale in cui si sviluppa, ed è pienamente accettato dal gruppo sociale di appartenenza; oppure, se è contemplato come manifestazione possibile, inscritta all'interno di un particolare rito religioso. Questo avviene, ad esempio, nelle società tradizionali.

La possessione può essere considerata normale anche quando è utilizzata da particolari categorie di persone al fine di soddisfare determinati bisogni, oppure quando assume risvolti terapeutici o, ancora, quando è usata per mantenere e trasmettere i valori tradizionali della società.

Al contrario, la "possessione patologica" può essere definita come un fenomeno considerato "disturbante" per l'individuo, la cui manifestazione non è comunemente prevista dal contesto culturale ed accettata dal gruppo sociale di appartenenza; oppure non è contemplata come parte integrante di un particolare rito religioso.

Ancora, la possessione può essere ritenuta patologica nel momento in cui è espressione di una forma morbosa preesistente nel soggetto.

Tuttavia, il confine tra "possessione normale" e "possessione patologica", è incerto e labile.

Infatti, molte volte la crisi di possessione è sì inserita all'interno di un contesto rituale tradizionale, e quindi considerata fenomeno del tutto normale dalla comunità, ma si manifesta in soggetti che sono portatori di un disagio e di una sofferenza di vario genere, ma soprattutto di ordine psicologico.

Così, nelle nevrosi e nelle psicosi definite da G. Devereux (1973) come etniche, l'individuo si appropria, a scopi sintomatologici, di idiomi e strutture fornite dalla cultura senza, necessariamente, modificarne la forma di espressione.

Questo tipo di considerazioni sono ancora più valide per la possessione diabolica, tipica di una società, come quella occidentale, che ha la pretesa di essersi distaccata dalla credenza nell'animismo e nella possibilità che entità soprannaturali intervengano sulla vita quotidiana del singolo.

Sono riuscito a trovare pochi studi recenti sulla possessione demoniaca, eseguiti secondo un vertice psicologico o psichiatrico "laico", cioè separato dalla sfera cattolica.

Infatti, se è possibile apprendere a distinguere "falsi" e "veri" posseduti secondo i criteri proposti da J. Lhermitte (1956), e se è del tutto lecito che studiosi appartenenti alla tradizione cattolica espongano i loro punti di vista sull'argomento, può destare qualche preoccupazione il fatto che siano pochi gli

studi provenienti da un ambiente culturale che, storicamente, considera i dèmoni e gli dèi prodotti della psiche umana come, ad esempio, quello della Psicoanalisi.

Per questo, nel mio tentativo di analisi da un vertice psicologico della possessione diabolica, mi sono appoggiato a studi eseguiti su riti di possessione propri delle civiltà tradizionali e del Sud Italia, come, ad esempio, lo *zâr* etiope, che ha molti elementi in comune con la possessione diabolica, e il tarantolismo pugliese.

Culti di possessione tradizionali e possessione diabolica avvengono in contesti nettamente differenti e, di conseguenza, assumono connotazioni e significati in parte diversi.

Così, mentre nelle società tradizionali la possessione è considerata un evento non solo possibile e normale, ma anche utile, sia per l'individuo che per la comunità, la possessione diabolica in Occidente è considerata, negli ambienti religiosi e non, nella maggior parte dei casi, un evento disturbante ed estremamente negativo per l'individuo.

Infatti, anche osservando il fenomeno secondo un vertice esclusivamente religioso, questo assume comunque una connotazione negativa e stigmatizzate per il soggetto che la subisce.

Così, l'individuo è perseguitato dal Diavolo in seguito a colpe di cui si è macchiato, o come conseguenza di una condotta di vita moralmente disdicevole, o a causa di fatture e malocchi che gli sono stati "lanciati" da altre persone.

L'Occidente, pregnante di cattolicesimo, e in cui l'estasi divina è stata scoraggiata dalla Chiesa a partire da San Paolo (Lapassade G., 1976), non può che avere il Diavolo al centro delle sue manifestazioni di possessione, con tutto l'alone di significati e superstizioni che questo personaggio porta con se.

Osservata da un vertice psicopatologico, la possessione diabolica assume una forma che può essere avvicinata, secondo le occasioni, a diverse patologie psichiatriche.

Nella mia tesi ho preso in esame i possibili rapporti che la possessione diabolica ha con l'isteria o il disturbo istrionico di personalità, con il disturbo di dissociazione della personalità, con l'isteroepilessia e con la psicosi.
In generale, credo che, seguendo questo orientamento, sia possibile identificare due "modi" principali di espressione della possessione demoniaca.
Il primo è rappresentato dall'immagine più classica della possessione diabolica, risalente alle epidemie medioevali, e sostanzialmente immutata da allora.
È la possessione accompagnata da violente convulsioni, dall'aumento della forza fisica al di là delle normali capacita del soggetto, dal cambiamento del tono della voce, dalla presenza di una o più personalità all'interno del medesimo corpo perfettamente distinte ed indipendenti l'una dall'altra, ecc.
Spesso, la seconda personalità sembra in aperto conflitto con la personalità normale: il corpo dell'individuo diventa teatro di una battaglia per il suo controllo.
Questo primo tipo di possessione demoniaca richiama alla mente la sintomatologia tipica dell'isteria (di conversione e dissociativa), dell'isteroepilessia e del disturbo dissociativo di personalità.
S. Freud, ad esempio, considerava le streghe e le possedute del Medioevo alla stregua delle sue pazienti isteriche di fine '800.
P. Janet, considerava i posseduti dal demonio individui che producevano, spontaneamente, una seconda personalità, dotata di identità e caratteristiche peculiari.
Studi psichiatrici relativamente recenti (Declich M., 1962; Nava V., 1988; ecc.) parlano, e vengo ora al secondo "modo" della possessione diabolica, di demonopatie e demonomanie.
Gli Autori usano questi termini in riferimento a casi in cui i soggetti manifestano soprattutto deliri di possessione o a tema demoniaco, o sono ossessionati da idee fisse e ricorrenti di dannazione eterna e di colpa.
Questi individui spesso si credono perseguitati dal demonio a causa della loro cattiva condotta o in seguito a sensi di colpa, per lo più inconsci, cui sottostanno le ragioni più varie.

In questi casi la Chiesa parla più di ossessione demoniaca che di possessione diabolica.

Questo tipo di possessione diabolica richiama alla mente la sintomatologia di un disturbo psicotico o schizofrenico.

Tuttavia, credo che dalla mia analisi risulti evidente la grande difficoltà che incontrano i tentativi di patologizzazione, nel senso occidentale del termine, di ogni forma di espressione della possessione in generale, e della possessione diabolica in particolare.

Ho precedentemente affermato che possessione tradizionale e possessione diabolica sono diverse.

Nonostante questo, credo che gran parte dei meccanismi psicologici che vi stanno alla base siano i medesimi in entrambi i contesti.

Credo che le riflessioni avanzate da antropologi, etnologi ed etnopsichiatri, a proposito delle possessioni nelle società tradizionali, siano essenzialmente valide anche per la possessione diabolica, la cui manifestazione e terapia possono essere considerati "tradizionali" nella loro origine arcaica.

La possessione, allora, è simbolo della rivolta di chi non ha il coraggio di ribellarsi: una ribellione silenziosa, il cui grido soffocato può avere sfogo solo nelle contrazioni convulsive del corpo.

Quindi, la possessione diviene mezzo attraverso il quale i devianti e gli esclusi possono prendere la loro rivincita, acquisendo un minimo di potere e di controllo sociale; individui che hanno infranto la tradizione possono, attraverso di essa, ottenere la risocializzazione nel gruppo e, contemporaneamente, il loro stato ribadisce i valori tradizionali all'intera comunità; la possessione può essere utilizzata da particolari individui per esprimere e soddisfare desideri e bisogni, irrealizzabili ed inesprimibili nello stato normale; la possessione è un luogo tradizionale–famigliare a cui è possibile fare riferimento nei momenti della vita di estrema difficoltà, quando gli eventi esterni sono percepiti come soverchianti ed immutabili, quando il personale potere di influenza e controllo sulle cose del mondo è percepito come perduto.

La possessione è anche possibilità di catarsi, possibilità di vivere e rivivere il trauma, in un contesto terapeutico protetto socialmente determinato. È

possibilità di contenimento e di significazione, all'interno di un terreno mitico-tradizionale, del proprio malessere, specialmente a livello psicologico.

Così, secondo R. Bastide (1972), la socializzazione della possessione tradizionale, cioè l'adeguamento alle regole tradizionali d'espressione della crisi, ha due funzioni: la prima, considerato che la possessione è vicina alla follia, è contenere la sua manifestazione per evitare che cada, appunto, nella pazzia; la seconda, è trasformare movimenti inarticolati in un linguaggio comprensibile alla comunità.

Allo stesso modo, la possessione diabolica, e l'esorcismo ad essa collegato, possono essere considerati come dispositivi attraverso i quali l'individuo ha la possibilità di contenere, bionianamente, ed esprimere il proprio malessere, all'interno di un contesto che è in se stesso deresponsabilizzativo e distanziante, e che permette l'espiazione dei peccati e la purificazione dello spirito oltre che, ovviamente, la liberazione dal male.

La possessione diabolica è un linguaggio del corpo, che parla di una sofferenza silenziosa, costretta ad esprimersi soltanto attraverso incontrollate contrazioni muscolari; è una comunicazione inizialmente violenta ed incontrollata, essenzialmente incomprensibile, ma che diventa, in seguito alla traduzione eseguita dall'esorcista, cioè in seguito al suo "addomesticamento" (Bastide R., 1972), che consiste anche nella nominazione dello spirito possessore, effettivo scambio comunicativo.

In questo senso non credo che la possessione diabolica possa essere ritenuta una manifestazione esclusivamente patologica, ma, al contrario, debba anche essere considerata come particolare dispositivo terapeutico che, a volte, può portare alla guarigione il soggetto, evitando una maggiore destrutturazione e la significazione del malessere in senso psicopatologico, che all'individuo può apparire oscuro ed incomprensibile.

Ovviamente, altre volte si è nella situazione contraria, cioè l'esorcista, che svolge un ruolo fondamentale non solo nella risoluzione della crisi, ma anche nel suo innesco, e il rito, possono slatentizzare o accentuare problematiche soggettive preesistenti che, altrimenti, sarebbero forse rimaste soltanto a livello potenziale.

A questo punto, è necessario introdurre il concetto di culture-bound syndrome, cioè sindrome a determinazione culturale.

La possessione, ed il ricorso ad essa, è un fenomeno che, credo, sia possibile ritenere presente, in misura maggiore o minore, nella maggioranza delle culture conosciute.

Ovviamente, perché un soggetto possa essere oggetto di una possessione, è necessaria la credenza diffusa nella società, e sancita a livello culturale, nella possibilità di esistenza della possessione da parte di entità soprannaturali.

Il medesimo discorso vale a livello individuale: se un individuo non crede che entità soprannaturali possano prendere il controllo del suo corpo, non si svilupperà mai alcun tipo di possessione.

Il soggetto deve aver introiettato e deve condividere un universo magico-religioso, che può essere ritenuto responsabile della malattia.

Ovviamente, l'espressione della possessione e le divinità coinvolte, variano a seconda della cultura in cui questa si sviluppa.

T. S. Szasz (1961) afferma che l'indottrinamento religioso subito nell'infanzia, e proseguito anche negli anni successivi, ha effetti duraturi sulla personalità; ciò vale specialmente per i miti religiosi.

V. Lanternari (1994), sostiene che il comportamento assunto dal presunto indemoniato, corrisponde all'immagine che si è fatto del posseduto dal Diavolo: egli assume un comportamento che ritiene proprio dell'indemoniato.

In questo modo, il soggetto trova nella possessione una via facile e salutare, attraverso la quale ha la possibilità di avere una giustificata speranza di uscire dal proprio malessere.

Considerato il legame fra il mondo delle rappresentazioni mentali dei soggetti, il quale dipende da una determinata tradizione, che in Occidente si riferisce agli insegnamenti cattolici, e l'insieme dei comportamenti stereotipati del paziente, che si riferisce, nel caso della possessione diabolica, all'immagine comunemente condivisa dell'indemoniato, è possibile parlare di sindrome culture-bound.

Naturalmente, questo non esclude la possibilità che sulla manifestazione a carattere culturale si innestino elementi propriamente individuali che sfuggono

al controllo della società (Bastide R., 1975), infatti, il soggetto non accetta passivamente ciò che la società gli fornisce, ma lo arricchisce di scoperte personali.

È per questo, forse, che i casi di possessione diabolica sono spesso diversi l'uno dall'altro.

La cultura fornisce i mezzi per la "messa in forma" (Coppo P., 1993) del malessere e della patologia, e uno di questi potrebbe proprio essere la possessione diabolica.

Il disturbo etnico, così come è stato definito da G. Devereux (1973), permette l'espressione del disagio in una forma standardizzata, e quindi controllabile, definisce ciò che prima era incomprensibile, rende dicibile ciò che era indicibile.

Il nevrotico e lo psicotico possono utilizzare materiali, messi a disposizione dalla cultura, a scopo sintomatico, senza modificarne minimamente la forma.

Oppure possono appropiarsi degli elementi irrazionali propri della loro cultura (come ad esempio la credenza in entità soprannaturali che possono direttamente influenzare l'uomo), sempre a scopo sintomatico e sempre senza subire alcuna modificazione.

Quanto detto può spiegare perché il disturbo soggettivo può essere espresso nei termini della possessione diabolica piuttosto che in quelli della psicopatologia.

La prima via è facilmente accessibile a molti individui, in quanto parte del patrimonio culturale collettivo e dell'inconscio di ogni uomo occidentale; la seconda, invece, è appannaggio soltanto di pochi.

La possessione diabolica, fondamentalmente basata su credenze irrazionali, è un dispositivo messo a disposizione dalla cultura per esprimere e risolvere conflitti che, spesso, è la cultura stessa a creare.

Dunque, che cos'è la possessione? Una manifestazione patologica, una culture-bound syndrome, una manifestazione normale – che svolge molteplici funzioni – presente in determinati contesti socio-culturali?

Non è facile dare una risposta definitiva e univoca a queste domande: forse la possessione è tutto questo insieme.

Certamente, per rispondere a questo quesito si potrebbe ricevere aiuto dall'analisi dei vissuti dei cosiddetti indemoniati.
Il demoniaco, il senso di un male radicale e soffocante, la colpa, il sentimento di dannazione, il desiderio di espiazione, la disperazione emergono

> "[…] anche quali vissuti da comprendere e penetrare nei loro aspetti psicologico-dinamici esistenziali e culturali" (Rovera G. G., Gatti A., 1988, p. 411).

I disturbi dissociativi, afferma R. Beneduce (1998), ed i fenomeni ad essi collegati (disturbo di personalità multipla, possessione, trance, ecc.), rappresentano sicuramente particolari idiomi della sofferenza, ma è necessario riflettere sui significati che questi assumono per l'individuo che attraverso di essi si racconta, e che costruisce le proprie relazioni interpersonali proprio in virtù di questi idiomi.
Una delle mancanze di questa tesi è proprio l'assenza di un'attenta analisi dei vissuti dei posseduti.
D'altra parte, un'analisi di questo tipo avrebbe richiesto l'impiego di risorse e mezzi che vanno ben al di là di quelli che ho avuto a disposizione.
Sarebbe auspicabile, dunque, l'esecuzione di un rigoroso studio in questo senso, nonostante i problemi che cela in se.
Uno dei problemi maggiori credo sia costituito da una sostanziale difficoltà di campionatura, cioè dalla difficoltà di individuare, all'interno dell'ampio e disomogeneo gruppo degli indemoniati, un campione che risulti rappresentativo.
Questo perché i presunti indemoniati sono spesso accomunati soltanto dalla manifestazione esteriore e superficiale della possessione e, a volte, nemmeno da questa, mentre, alla base della crisi, è possibile trovare le cause più varie.
Allora, a questo punto, forse la domanda che si dovrebbe porre è: perché particolari individui significano in senso demoniaco espressioni, atteggiamenti, comportamenti, disagi, contrariamente a ciò che farebbero altre persone?
Forse non è nemmeno possibile parlare di possessione, forse la possessione non esiste, ma esiste soltanto il posseduto che, come un attore, inscena la

possessione così come lui crede che sia, aiutato nel suo compito da un guaritore-esorcista e da un pubblico che lo sostengono e lo incitano a mostrare ciò che si aspettano e che vogliono vedere.

Forse esiste soltanto la coppia terapeuta-paziente, esorcista-posseduto, che, insieme, inscenano il dramma della possessione.

In ogni caso, tutti i partecipanti, diretti o indiretti, al rito, contribuiscono a tramandare e trasformare il mito della possessione, che ribadisce, nell'accezione della possessione diabolica, la continua presenza e minaccia del male che incombe su ogni individuo e sulla comunità.

Occorrerebbe anche uno studio incentrato, così come auspica T. Nathan (1995), sui terapeuti, cioè sugli esorcisti, e sulle loro tecniche.

Gli esorcisti sono personaggi che contribuiscono in maniera significativa a rendere manifesta la possessione; inoltre, suggeriscono la rappresentazione che il soggetto ha da farsi del proprio malessere e il comportamento che deve assumere durante il rito. Quindi, credo possibile affermare che gli esorcisti svolgono una funzione di "messa in forma" del disagio.

Essi non solo innescano, guidano e risolvono la crisi di possessione, ma spostano anche il conflitto e il dolore dal piano soggettivo, dove sono inaccettabili ed incomprensibili, a quello simbolico e mitico, deresponsabilizzativo e, per certi versi, rassicurante, in cui si svolge la lotta tra il bene e il male, tra Dio e il Diavolo.

Ma la riluttanza a parlare della loro opera, e l'estrema varietà dei casi da ognuno trattati, rende questo percorso tutt'altro che facile.

In conclusione, vorrei puntualizzare alcune brevi questioni di ordine teorico.

L'esame degli argomenti in questa tesi trattati non pretende di essere esaustiva.

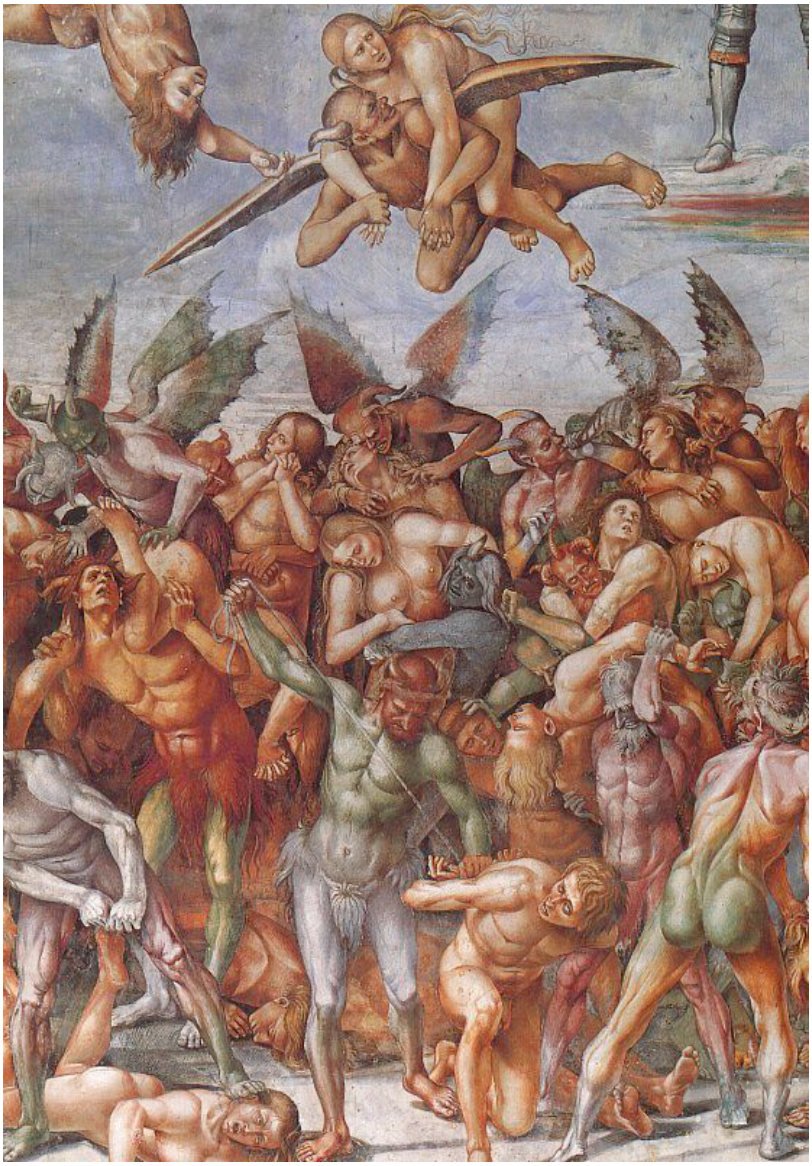
La scelta degli Autori a cui ho fatto riferimento è stata del tutto arbitraria, eseguita all'interno del certamente più ampio gruppo di studiosi che si sono occupati del fenomeno.

Nel trattare le psicosi ho volontariamente evitato di prendere in considerazione l'apporto fondamentale di W. R. Bion, in quanto sarebbe stato necessario un discorso lungo ed approfondito, che avrebbe deviato troppo dall'argomento principale della tesi.

Lo stesso discorso vale per la trattazione dei disturbi etnici, esclusivamente basata sul pensiero di G. Devereux.

APPENDICE

Tav. I: Raffaello, (1518), San Michele calpesta Satana, Parigi, Museo del Louvre.



Tav. II: Signorelli L., (1499 – 1502), *I Dannati,* (dettaglio), Duomo di Orvieto

Tav. III: Memling H., (1485), *Inferno,* Strasburgo, Museo delle Belle Arti.

Tav. IV: Spinello Aretino, (1387), *San Benedetto scaccia il diavolo*, conservato nella sacrestia di San Miniato al Monte di Firenze

Tav. V: Dürer A., (1498), *San Michele combatte contro Satana,* incisione su legno

Tav. VI: Raffaello, (1504 - 1506), *San Giorgio combatte il Drago,* Washington, Galleria Nazionale dell'Arte.

Tav. VII: Fuseli H., (1793), *L'incubo abbandona il giaciglio di due fanciulle dormienti,* Zurigo, Murantelgut

Tav. VIII: Fuseli H., (1781), *The Nightmare,* Detroit, Detroit Institute of Arts.

Tav. IX: Blake W., (1805), *Satana nella sua gloria originale,* Londra, Tate Gallery.

Tav. X: Dürer A., Strega volante sul caprone nell'atto di provocare una tempesta, incisione su legno.

Tav. XI: ***osculum infame,*** **incisione su legno riportata nel** ***Compendium Maleficarum*** **di F. M. Guaccio (1608).**

BIBLIOGRAFIA

Aa. Vv., (1994), *DSM-IV, Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali,* Milano, Masson, 1996

Aa. Vv., (1972), *Grande Enciclopedia,* Novara, Istituto Geografico De Agostini S. p. A., 1972.

Albergamo F., (1967), *Fenomenologia della superstizione*, Roma, Editori Riuniti, 1967

Amorth G. (1990), *Racconti di un esorcista,* Roma, Edizioni Dehoniane, 1991

—, (1992), *Nuovi racconti di un esorcista*, Roma, Edizioni Dehoniane, 1992.

—, (1996), *Esorcisti e psichiatri*, Roma, Edizioni Dehoniane, 1996

Ancora A., (1994), *Le sindromi di possessione in una metropoli: riflessioni teorico-cliniche a pochi anni dal duemila,* (1994), in Bartocci G., (1994), (a cura di), *Psicopatologia, cultura e dimensione del sacro,* Roma, Edizioni Universitarie Romane, 1994.

Arieti S., (1967), *Il Sé intrapsichico* [Tit. orig.: *The Intrapsychic Self,* New York, Basic Books, 1967] Torino, Boringhieri, 1979, 2ª ed.

Arlow J. A., Brenner C., (1969), *La psicopatologia delle psicosi: proposta di una revisione,* in *Rivista di Psicoanalisi,* Firenze, Giunti, 1969, 1.

Balducci C. (1974), *La possessione diabolica*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1982, 5ª ed.

Basaglia Ongaro F., (1992), *Tra cura e sanzione,* in Pastore V., Bondi G., Formichini M., (1992), (a cura di), *Questioni attuali in psichiatria,* Tirrenia, Edizioni del Cerro, 1992.

Bastide R., (1975), *Sociologia e psicologia del misticismo,* [Tit. orig.: *Les problèmes de la vie mistyque,* Paris, Libraire Armand Colin, 1975] Roma, Newton Compton, 1975

—, (1972), *Sogno, trance e follia*, [Tit. orig.: *La rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion, 1972] Milano, Jaca Book, 1976

Baudelaire C., (1859), *L'ossesso,* in Baudelaire C., (1911), *I fiori del male* [Tit. orig.: *Le Fleurs du Mal,* Paris, Les Maîtres du Livre, 1911] Milano, Arnoldo Mondadori Editore S. p. A., 1992, 6ª ed.

Becker H. S., (1963), *Outsiders* [Tit. orig.: *Outsiders,* Free Press of Glencoe, 1963] Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1987

Beneduce R., (1995), *I-nanbé, "le madri". Malattia, mito e riproduzione sociale fra i Dogon (Mali),* in Beneduce R., Collignon R., (1995), (a cura di), *Il sorriso della volpe,* Napoli, Liguori, 1995

—, (1995), *Modelli di efficacia terapeutica nei sistemi medici tradizionali,* articolo conservato al centro F. Fanon di Torino.

—, (1998), *Frontiere dell'identità e della memoria,* Milano, Franco Angeli, 1998

Aa. Vv., (1974), *Bibbia di Gerusalemme (la),* Bologna, Edizioni Dehoniane, 1988, 8ª ed.

Blake W., (1790), *Memorabile apparizione,* in Blake W., (1965), *Visioni*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore S. p. A., 1993.

Bion W. R., (1977), *Memoria del Futuro – Presentare il Passato* [Tit. orig., *A Memoir of the Future – The Past Presented,* The Roland Harris Educational Trust] Milano, Raffaello Cortina Editore, 1998

Blandino G., (1996), *Le capacità relazionali,* Torino, UTET, 1996

Bogliolo C., (1992), *La relazione terapeutica nella psicoterapia relazionale,* in Pastore V., Bondi G., Formichini M., (1992), (a cura di), *Questioni attuali in psichiatria,* Tirrenia, Edizioni del Cerro, 1992.

Bonanate U., (1975), *Antropologia e Religione,* Torino, Loescher Editore, 1975

Borgna E., (1988), *L'impossibilità della morte e l'esperienza del demoniaco nella psicosi,* in Corsini E., Costa E., (1988), (a cura di), *L'autunno del Diavolo – Diabolos, Dialogos, Daimon: convegno a Torino 17/21 ottobre 1988*, Milano, Bompiani, 1990.

Bourguignon E., (1973), *Religion, Altered state of Consciousness and social change,* Edited by Erika Bourguignon, Columbus, Ohio State University Press, 1973

—, (1979), *Antropologia psicologica* [Tit. orig.: *Psychological Anthropology. An introduction to human nature and cultural differences,* New York, Rinehart and Winston, 1979] Roma, Laterza, 1983.

Brondino G., (1995 – 1996), *Psicodinamica della religione*, Torino, a. a. 1995 – 1996.

Callieri B., Schiavi E., (1961), *Contributo al problema psicopatologico delle demonopatie,* in *Archivio di Psicologia, Neurologia e Psichiatria,* Milano, 1961, I.

Camilla G., (1998), *Stati modificati di coscienza, allucinogeni e sessualità,* in *ALTROVE*, Torino, Nautilus, 1998

Campanile P., Semi A. A., (1999), *Isteria e disturbi psicosomatici,* in Berti Ceroni G., Correale A., (1999), *Psicoanalisi e Psichiatria,* Milano, Raffaello Cortina Editore, 1999.

Cardamone G., Schirripa P., (1994), *Il corpo eversivo. Figure femminili e vicende del corpo in una comunità carismatica,* in Bartocci G., (1994), (a cura

di), *Psicopatologia, cultura e dimensione del sacro,* Roma, Edizioni Universitarie Romane, 1994.

Castaneda C., (1968), *A scuola dallo stregone* [Tit. orig.: *The teachings of Don Juan,* University of California Press, 1968] Roma, Astrolabio – Ubaldini, 1970

Collin de Plancy, (1863), *Dictionnaire infernal,* Genève, Slatkine Reprints, 1980

Coppo P., (1993), *Corpo, salute, malattie in culture a confronto,* in *Salute umana,* 1993, 123

—, (1994), *Guaritori di follia,* Torino, Bollati Boringhieri, 1994

—, (1996), *Etnopsichiatria: un manuale per capire, un saggio per riflettere*, Milano, Il Saggiatore, 1996

Declich M., (1962), *Introduzione allo studio del diabolico in psichiatria,* in *Archivio di Psicologia, Neurologia e Psichiatria,* Milano, 1962, V.

De Martino E., (1959), *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 1976, 6ª ed.

—, (1960), *Prefazione alla traduzione italiana,* in Leuba J. H., *La psicologia del misticismo* [Tit. orig.: *The Psychology of religious mysticism*] Milano, Feltrinelli, 1960

—, (1961), *La terra del rimorso,* Milano, Il Saggiatore, 1976, 3ª ed.

De Raho F., (1908), *Tarantolismo,* Roma, Sensibili alle foglie, 1994

De Urtubey L., (1983), *Freud e il Diavolo* [*Freud et le diable*, Paris, PUF, 1983] Roma, Astrolabio, 1984

Devereux G., (1973), *Saggi di etnopsichiatria generale* [*Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1973] Roma, Armando, 1978

Devoti D., (1988), *Il demoniaco come processo di trasformazione,* in Corsini E., Costa E., (1988), (a cura di), *L'autunno del Diavolo – Diabolos, Dialogos, Daimon: convegno a Torino 17/21 ottobre 1988*, Milano, Bompiani, 1990

Di Nola A. M., (1980), *Il diavolo: la sindrome demoniaca sovrasta l'umanità*, Roma, Scipioni, 1980

—, (1987), *Il Diavolo*, Roma, Newton Compton Editori, 1987

Dionisi A., (1994), *Linguaggio magico e linguaggio sacro: evocazione ed alienazione,* in Bartocci G., (1994), (a cura di), *Psicopatologia, cultura e dimensione del sacro,* Roma, Edizioni Universitarie Romane, 1994.

Eliade M., (1951), *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi* [Tit. orig.: *Le chamanisme et les tecniques archaïques de l'extase,* Paris, Payot, 1951] Roma, Edizioni Mediterranee, 1974.

—, (1962), *Mefistofele e l'androgino* [Tit. orig.: *Mephistofeles et l'androgyne,* Paris, Éditions Gallimard, 1962] Roma, Edizioni Mediterranee, 1971.

Ellenberger H., (1970), *La scoperta dell'inconscio* [Tit. orig.: *The discovery of the unconscious*, New York, Basic Books, 1970] Torino, Boringhieri, 1972.

Fenichel O., (1951), *Trattato di psicoanalisi delle nevrosi e delle psicosi* [Tit. orig.: *The Psychoanalytic theory of Neurosis,* New York, W. W. Norton & Co.] Roma, Astrolabio, 1951.

Freud S., (1886), *Relazione sui miei viaggi di studio a Parigi e a Berlino*, in Opere di Sigmund Freud (O. S. F.), Torino, Boringhieri, 1967, I.

—, (1888), *Isteria,* in O. S. F., Torino, Boringhieri, 1967, I.

—, (1890), *Trattamento psichico (trattamento dell'anima),* in O. S. F., Torino, Boringhieri, 1967, I.

—, (1892 – 1895), *Studi sull'isteria,* in O. S. F., Torino, Boringhieri, 1967, I.

—, (1893), *Charcot*, in O. S. F., Torino, Boringhieri, 1968, II.

—, (1899), *L'interpretazione dei sogni*, in O. S. F., Torino, Boringhieri, 1966, III

—, (1904), *Psicoterapia,* in O. S. F., Torino, Boringhieri, 1970, IV.

—, (1908), *Fantasie isteriche e loro relazione con la bisessualità,* in O. S. F., Torino, Bollati Boringhieri, 1972, V

—, (1908), *Carattere e erotismo anale,* in O. S. F., Torino, Bollati Boringhieri, 1972, V

—, (1910), *Osservazione psicoanalitica su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Scherber)*, in O. S. F., Torino, Bollati Boringhieri, 1974, VI.

—, (1912 – 1913), *Totem e tabù* [Tit. orig.: *Totem und Tabù. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, 1912 – 1913] Torino, Bollati Boringhieri, 1969.

—, (1914), *Introduzione al narcisismo,* in O. S. F., Torino, Bollati Boringhieri, 1975, VII

—, (1919), *Il Perturbante,* in *Saggi sull'Arte, la Letteratura, il Linguaggio,* Torino, Bollati Boringhieri, 1991, 2ª ed.

—, (1920), *Al di là del principio di piacere*, in O. S. F., Torino, Boringhieri, 1977, IX.

—, (1921), *Alcuni meccanismi nevrotici nella gelosia, paranoia e omosessualità,* in O. S. F., Torino, Bollati Boringhieri, 1977, IX.

—, (1922), *Una nevrosi demoniaca nel secolo decimo settimo,* in O. S. F., Torino, Bollati Boringhieri, 1977, IX.

—, (1923), *Nevrosi e psicosi,* in O. S. F., Torino, Bollati Boringhieri, 1977, IX

—, (1924), *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi,* in O. S. F., Torino, Bollati Boringhieri, 1978, X.

Gabbard G. O., (1990), *Psichiatria Psicodinamica* [Tit. orig.: *Psychodynamic Psychiatry in Clinical Practice,* American Psychiatric Press, Inc., 1990] Milano, Raffaello Cortina Editore, 1992.

Gamna G., (1999), *La vita e il suo doppio,* Torino, Edizioni SEB 27, 1999.

Giani Gallino T., (1986), *La ferita e il re,* Milano, Raffaello Cortina Editore, 1986

—, (1988), *Dalla signora degli inferi al Diavolo dell'inferno,* in Corsini E., Costa E., (1988), (a cura di), *L'autunno del Diavolo – Diabolos, Dialogos, Daimon: convegno a Torino 17/21 ottobre 1988*, Milano, Bompiani, 1990

Giannone F., Lo Verso G., (1996), *Il self e la polis. Il sociale e il mondo interno,* Milano, Franco Angeli, 1996.

Giocondi M., (1988), *Dizionario dei sinonimi e dei contrari,* Firenze, Editoriale Paradigma, 1988.

Groddeck G., (1918), *Satanarium* [Tit. orig.: *Satanarium,* Stroemfeld/Roter Stern, 1992] Milano, Il Saggiatore, 1996

Guaccio F. M., (1608), *Compendium Maleficarum,* , Torino, Einaudi, 1992.

Hinsie L. E., Campbell R. J., (1970), *Dizionario di psichiatria* [Tit. orig.: *Psychiatric Dictionary,* London, Oxford University Press, 1970] Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1979.

Huxley A., (1952), *I diavoli di Loudun* [Tit. orig.: *The Devils of Loudun,* London, Chatto and Windus Ltd, 1952] Milano, Mondadori, 1971.

—, (1954), *Le porte della percezione* [Tit. orig.: *The doors of perceptions,* Mrs. Laura Huxley, 1954] Milano, Mondadori, 1958.

Inglese S. F., (1993), *L'inquieta alleanza tra psicopatologia e antropologia,* in *I fogli di Oriss*, Paderno Dugnano, Colibrì, 1993, 1.

Institor H., Sprenger J., (1486 – 1487), *Il Martello delle Streghe* [Tit. orig.: *Malleus Maleficarum,* Strasburgo, 1486 – 1487] Venezia, Marsilio Editore, 1982, 4ª ed.

Jaffè A., (1961), *Ricordi, Sogni, Riflessioni di C. G. Jung* [Tit. orig.: *Memories, Dreams, Reflections of C. G. Jung,* New York, Random House, Inc., 1961] Milano, Rizzoli, 1994, 3ª ed.

Janet P., (1923), *La medicina psicologica* [Tit. orig.: *La medicine psychologique,* Paris, Nouvelle édition, 1980] Roma, Il pensiero scientifico, 1994

—, (1914), *Névroses et idées fixes,* in Lalli N., (1996), (a cura di), *La passione sonnambulica,* Napoli, Liguori, 1996.

—, (1996), *Disaggregazione, spiritismo e doppie personalità*, Roma, Sensibili alle foglie, 1996

Jaspers K., (1913), *Psicopatologia generale* [Tit. orig.: *Allgemeine Psychopathologie,* Berlin, Springer-Verlag, 1959] Roma, Il pensiero scientifico editore, 1965.

Jervis G., (1975), *Manuale critico di psichiatria,* Milano, Feltrinelli, 1975.

Jilek W. G., (1998), *Psichiatria transculturale. Quo vadis?* [Tit. orig.: *Transcultural Psychyatric. Quo vadis?,* in Transcultural Psychiatry Newsletter, XVI, 1998, I] in *Attualità in psicologia,* 1998, I

Jones E., (1953), *Vita e opere di Freud* [Tit. orig.: *The life and work of Sigmund Freud,* New York, Basic Books, Inc., 1953] Milano, Il Saggiatore, 1966, 3ª ed.

—, (1912), *Psicologia dell'incubo* [Tit. orig.: *Der Alptraum in seiner Beziehung zu gewissen Formen des mittelalterlichen Aberglaubens*, in Schriften zur Angewandten Seelenkunde, XIV (7), 1912] Roma, Newton Compton, 1978.

Jung C. G., (1912), *Simboli della trasformazione* [Tit. orig.: *Symbole der Wandlung: Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie,* Olten, Walter-Verlag, 1973] Torino, Bollati Boringhieri, 1992

—, (1921), *Tipi psicologici* [Tit. orig.: *Psychologische Typen,* Zürich, Rascher Verlag, 1921] Torino, Bollati Boringhieri, 1977

—, (1932), *I rapporti della Psicoterapia e cura d'anime,* in Opere di Carl Gustav Jung (O. C. G. J.), Torino, Boringhieri, 1979, XI

—, (1934 – 1954), *Gli archetipi dell'inconscio collettivo,* in Jung C. G., (1972), *Gli archetipi dell'inconscio collettivo,* Torino, Bollati Boringhieri, 1995.

—, (1938 – 1940), *Psicologia e Religione,* in O. C. G. J., Torino, Bollati Boringhieri, 1979, XI

—, (1944), *Psicologia e Alchimia* [Tit. orig.: *Psychologie und Alchemie,* Olten, Walter-Verlag, 1944] Torino, Bollati Boringhieri, 1995

—, (1948), *Interpretazione psicologica del dogma della Trinità,* in O. C. G. J., Torino, Bollati Boringhieri, 1979, XI

—, (1951), *Prefazione a V. White, "Dio e l'inconscio",* in O. C. G. J., Torino, Bollati Boringhieri, 1979, XI

—, (1951), *Prefazione a Z. Werblowsky, "Lucifero e Prometeo",* in O. C. G. J., Torino, Boringhieri, 1979, XI

—, (1952), *Risposta a Martin Buber,* in O. C. G. J., Torino, Bollati Boringhieri, 1979, XI

—, (1952), *Risposta a Giobbe,* in O. C. G. J., Torino, Bollati Boringhieri, 1979, XI

—, (1953), *Sul problema del simbolo di Cristo,* in O. C. G. J., Torino, Bollati Boringhieri, 1979, XI

Kakar S., (1982), *Sciamani, mistici e dottori* [Tit. orig.: *Shamans, Mystics and Doctors,* New York, Knopf, 1982] Parma, Nuova Pratiche Editrice, 1993.

La Barbera D., Duci A., La rosa F., Mangano C., (1994), *Sacralità, magia e psicologia del profondo: appunti per una riflessione,* in Bartocci G., (1994), (a cura di), *Psicopatologia, cultura e dimensione del sacro,* Roma, Edizioni Universitarie Romane, 1994.

Lanternari V., (1994), *Medicina, Magia, Religioni, Valori,* Napoli, Liguori Editore, 1994

Lapassade G., (1976), *Saggio sulla Transe* [Tit. orig.: *Essai sur la Transe,* Jean – Pierre Delarge éditions universitaires, 1976] Milano, Feltrinelli, 1980.

—, (1987), *Gli stati modificati di coscienza* [Tit. orig.: *Les états modifiés de conscience,* Paris, Presses Universitaires de France, 1987] in Lapassade G., (1993), *Stati modificati e trance,* Roma, Sensibili alle foglie, 1996, 2ª ed.

—, (1990), *La Transe* [Tit. orig.: *La Transe*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987] in Lapassade G., (1993), *Stati modificati e trance,* Roma, Sensibili alle foglie, 1996, 2ª ed.

—, (1996), *Transe e dissociazione,* Roma, Sensibili alle foglie, 1996.

Laplantine F., (1986), *Antropologia della malattia* [Tit. orig.: *Anthropologie de la maladie,* Paris, Payot, 1986] Firenze, Sansoni Editore, 1988.

Leff J., (1988), *Psichiatria e culture: una prospettiva transculturale* [Tit. orig.: *Psychiatry Around the Globe. A transcultural View*, London, Gaskell, 1988] Torino – Milano, Edizioni Sonda, 1992.

Leiris M., (1958), *La possessione e i suoi aspetti teatrali, tra gli etiopi di Gondar* [Tit. orig.: *La possession et ses aspects théatraux chez les Ethopiens de Gondar,* Paris, Le Sycomore, 1980] Milano, Ubulibri, 1988.

Lewis I. M., (1971), *Le religioni estatiche* [Tit. orig.: *Ecstatic religion,* Penguin Books, 1971] Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1972

—, (1986), *Possessione, stregoneria, sciamanismo: contesti religiosi nelle società tradizionali*, [Tit. orig.: *Religion in context. Cults and Charisma,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986] Napoli, Liguori, 1993.

Lhermitte J., (1956), *Vrais et faux possédés*, Paris, Alcan, 1956

Liggio F., (1981), *Il "modello demoniaco" di malattia mentale come matrice comune dei principali "modelli" attuali,* in *Rassegna di studi psichiatrici,* 1981.

Littlewood R., (1997), *L'identità e le sue vicissitudini: patologie del futuro* [Tit. orig.: *Agency and its Vicissitudes: The Pathologies of the Future,* in *Transcultural Psychiatry,* 34, 1, 78-90, 1997] in *I fogli di Oriss*, Paderno Dugnano, Colibrì, 1997, 7/8

Lo Verso G., (1994), *Le relazioni soggettuali,* Torino, Bollati Boringhieri, 1994.

Ludwing A. M., (1968), *Altered states of consciousness,* in *Archive of general Psychiatry,* 1968, 26.

Manieri F., (1988), *Il demonio come struttura della mente,* in Corsini E., Costa E., (1988), (a cura di), *L'autunno del Diavolo – Diabolos, Dialogos, Daimon: convegno a Torino 17/21 ottobre 1988*, Milano, Bompiani, 1990

Marra E., (1988), *Il Diavolo nello stivale: un sondaggio su alcune credenze degli italiani alla fine degli anni ottanta,* in Corsini E., Costa E., (1988), (a cura di), *L'autunno del Diavolo – Diabolos, Dialogos, Daimon: convegno a Torino 17/21 ottobre 1988*, Milano, Bompiani, 1990

Martini M., Vannini Rossi L., (1976), *Alcune considerazioni sul delirio mistico,* in *Rassegna di studi psichiatrici,* 1976

Masson J. M., (1986), (a cura di), *Lettere a Wilhem Fliess 1887 – 1904,* Torino, Paolo Boringhieri, 1986.

Mellina S., Mellina C., (1994), *Fenomenologia della suggestione e della percezione nella rappresentazione mentale del sacro. Un storia di possessione demoniaca?,* in Bartocci G., (1994), (a cura di), *Psicopatologia, cultura e dimensione del sacro,* Roma, Edizioni Universitarie Romane, 1994.

Menarini R., (1986), *La prospettiva gruppale in psicoterapia,* in Aa. Vv., (1986), *Modelli psicologici e psicoterapia,* Roma, Bulzoni, 1986.

Migone P., (1991), *La personalità istrionica: aspetti descrittivi, storici e psicodinamici,* in *Il ruolo terapeutico,* 1991, 58: 33-36.

Milingo E., (1991), *Faccia a faccia col Diavolo: la caparbietà del Diavolo*, Milano, Casa editrice Insieme con Gesù, 1991.

Murphy H. B. M., (1995), *Depressione, credenze nella stregoneria e sviluppo del Super-Io nelle società tradizionali,* in Beneduce R., Collignon R., (1995), (a cura di), *Il sorriso della volpe,* Napoli, Liguori, 1995.

Musatti C. L., (1955), *La suggestione,* in *Rivista di Psicoanalisi,* Firenze, Editrice Universitaria, 1955, III

Nathan T., (1993), *Principi di etnopsicoanalisi* [Tit. orig.: *Fier de n'avoir ni pays ni amis, quelle sottise c'ètait. Principes d'ethnopsychanalyse*, Paris, Éditions La Pensée Sauvage, 1993] Torino, Bollati Boringhieri, 1996

—, (1995), *Medici e stregoni* [Tit. orig.: *Médicins et sorciers. Manifeste pour une psychopathologie scientifique. Le médicin et le charlatan*, Paris, Les Empecheurs de penser en rond, 1995] Torino, Bollati Boringhieri, 1996.

Nava V., (1988), *Evoluzione della concezione del demonio e i suoi risvolti in psichiatria,* in *Rassegna di studi psichiatrici,* 1988, 3

Nietzsche W. F., (1888), *L'Anticristo*, in Opere di Friedrich Nietzsche, Milano, Adelphi, 1970.

Nunberg H., Federn E., (1967), (a cura di), *Dibattiti della società psicoanalitica di Vienna 1906 – 1908* [Tit. orig.: *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society*, New York, International University Press inc., 1967] Torino, Boringhieri, 1973.

Oesterreich T. K., (1921), *Les possédés* [Tit. orig.: *Dei Besessenheit,* Halle, 1921] Paris, Payot, 1927.

Pagels E., (1995), *Satana e i suoi Angeli* [Tit. orig.: *The Origin of Satan*, by Elaine Pagels, 1995] Milano, Mondadori, 1996.

Pollastro F., Volontè E., Sacchetti E., (1988), *Il diabolico come metafora del vissuto schizofrenico: un'analisi clinica,* in Corsini E., Costa E., (1988), (a cura di), *L'autunno del Diavolo – Diabolos, Dialogos, Daimon: convegno a Torino 17/21 ottobre 1988*, Milano, Bompiani, 1990

Profita G., (1997), *Magia e psicoterapia,* Palermo, Edizioni Pegaso, 1997.

Ramelli E., Stella S., Destro E., (1988), *Il Diavolo quale contenuto nei disturbi psicopatologici oggi,* in Corsini E., Costa E., (1988), (a cura di), *L'autunno del Diavolo – Diabolos, Dialogos, Daimon: convegno a Torino 17/21 ottobre 1988*, Milano, Bompiani, 1990

Rank O., (1912), *Il tema dell'incesto* [Tit. orig.: *Das Inzest Motiv in Dichtung und Sage*, Wien, Deuticke, Leipzig, 1912] Milano, SugarCo, 1989.

—, (1914), *Il Doppio* [Tit. orig.: *Der Doppelgünger*, in *Imago*, III, 1914] Milano, SugarCo, 1967.

Reik T., (1923), *Der eigene und der fremde Gott*, in *Imago*, III, Zürich, Wien, Leipzig, 1923

—, (1914), *Il rito religioso* [Tit. orig.: *Ritual psycho-analytic studies,* New York, Farrar Strauss & Co, 1946] Torino, Boringhieri, 1969

Ròheim G., (1955), *Magia e schizofrenia* [Tit. orig.: *Magic and Schizophrenia*, International Press, Inc., 1955] Milano, Il Saggiatore, 1973.

Romano A., (1988), *Il Diavolo nella esperienza analitica,* in Corsini E., Costa E., (1988), (a cura di), *L'autunno del Diavolo – Diabolos, Dialogos, Daimon: convegno a Torino 17/21 ottobre 1988*, Milano, Bompiani, 1990

Rouget G., (1980), *La musique et la trance,* Paris, Gallimard, 1980

Rovera G. G., Gatti A., (1988), *Folli, diavoli e psichiatri,* in Corsini E., Costa E., (1988), (a cura di), *L'autunno del Diavolo – Diabolos, Dialogos, Daimon: convegno a Torino 17/21 ottobre 1988*, Milano, Bompiani, 1990.

Sargant W., (1973), *The Mind Possessed,* London, Heinemann, 1973.

Sciolla C. G., (1988), *La raffigurazione del demoniaco nella pittura europea tra settecento e ottocento: Füssli, Blake e Goya,* in Corsini E., Costa E., (1988), (a cura di), *L'autunno del Diavolo – Diabolos, Dialogos, Daimon: convegno a Torino 17/21 ottobre 1988*, Milano, Bompiani, 1990

Spagnoli A., (1995), "… *e divento sempre più vecchio",* Torino, Bollati Boringhieri, 1995

Szasz T. S., (1961), *Il mito della malattia mentale* [Tit. orig.: *The Myth of Mental Illness,* New York, Harper & Row, Publischer, Inc., 1961] Milano, Il Saggiatore, 1966.

Talamonti A., (1994), *Note per un approccio antropologico a possessione diabolica, isteria, identità sessuale,* in Bartocci G., (1994), (a cura di),

Psicopatologia, cultura e dimensione del sacro, Roma, Edizioni Universitarie Romane, 1994.

Tamburini L., (1992), (a cura di), *Compendium Maleficarum,* Torino, Einaudi, 1992.

Tedeschi G. F., (1957), *Sul delirio negli schizofrenici. Considerazioni psicopatologiche sull'aspetto fondamentale della esperienza schizofrenica alla luce del "simbolo",* in *Archivio di Psicologia, Neurologia e Psichiatria,* Milano, 1957, VI.

Torre E., Ancona M., (1988), *Il Diavolo nei sogni: aspetti clinici e psicopatologici,* in Corsini E., Costa E., (1988), (a cura di), *L'autunno del Diavolo – Diabolos, Dialogos, Daimon: convegno a Torino 17/21 ottobre 1988*, Milano, Bompiani, 1990

Tylor R. B., (1969), *Elementi di Antropologia Culturale* [Tit. orig.: *Cultural Ways. A compact introduction to Cultural Anthropology,* Boston, Allyn and Bacon inc., 1969] Bologna, Il Mulino, 1972.

Valente Torre L., Freilone F., (1996), *Elementi di psicopatologia clinica e psicodiagnostica,* Torino, UTET, 1996

Zanone Poma E., (1988), *Da "signore degli animali" a "uomo selvatico": in merito ai supposti elementi tricksterici del Diavolo folclorico,* in Corsini E., Costa E., (1988), (a cura di), *L'autunno del Diavolo – Diabolos, Dialogos, Daimon: convegno a Torino 17/21 ottobre 1988*, Milano, Bompiani, 1990

Zapparoli G. C., (1967), *La Psicoanalisi del delirio,* Milano, Bompiani, 1967.

Zingarelli N., *Lo Zingarelli. Vocabolario della lingua italiana,* Bologna, Zanichelli editore S. p. A., 1994.