

Di alcune analogie funzionali e strutturali fra il quadro isterico e particolari comportamenti culturali

Estratto della Rivista *N.P.S. Neurologia Psichiatria Scienze umane*, volume VI – numero 1 – gennaio – febbraio 1986, “Il Pensiero Scientifico” Editore - Roma

Un filologo dello scorso secolo, Ch. A. Lobeck, commentando, nel 1829, alcuni testi classici, nei quali si fa riferimento ad un comportamento abnorme (fuga di colui che officia il rito) in rapporto a quella che è la normale routine sacrificale, osservava: "è chiaro che gli Antichi, quando compivano una cosa lecita e tuttavia più dettata dalla necessità che per loro piacevole, ricorrevano a vari sotterfugi, sia per gioco e per far passare il tempo, sia come se scusassero ciò che facevano" (Ch. A. Lobeck, vol. I, p. 677). Tali atteggiamenti che, in Lobeck, appaiono dettati da un'esigenza di carattere ludico concorrente con una specifica funzione liberatrice da colpa ("come se scusassero ciò che facevano"), si reinterpretano, nelle posteriori osservazioni delle discipline etnologiche e antropologiche, come "finzione rituale", ossia come comportamento che, in determinati contesti culturali, pone in essere, secondo schemi fissi e trasmessi tradizionalmente (riti), una serie di atti che invalidano, fittiziamente, un atto precedentemente compiuto e avvertito come colpa. La dinamica sostanziale della "finzione rituale" va individuata nella assunzione, da parte del gruppo o degli operatori rituali, di una scelta comportamentale mascherata, fittizia, immaginaria e spettacolare attraverso la quale è possibile compiere l'atto economico utile alla sopravvivenza "come si facesse qualche cosa altro" o "come se non fosse compiuto". Emerge, in questi casi, uno *stato di colpa* individuale o collettivo, che, per essere risolto o rimosso, comporta la negazione dell'atto ansiogeno o colpevolizzante, lo deferisce ad una causazione aliena o lo trasforma in "qualche cosa altro" da quello che realmente è. Il gruppo, così, esorcizza il rischio di crollo della propria presenza storica e rende supportabile a se medesimo l'evento necessario e culturalmente inevitabile. E', quindi, chiaro che nei fenomeni in finzione, dei quali si danno qui alcuni esempi storici, esplose un tipico *meccanismo di difesa* cui talune culture ricorrono per realizzare una propria salvazione storica. La dinamica di finzione viene, in tale senso, a riqualificarsi, al di fuori dell'aspetto ludico superficialmente osservabile, come una particolare forma di salvazione dell'uomo dalle eventualità della realtà in cui è inserito e dal conflitto esistenziale ed economico fra lui e la realtà non completamente dominabile.

Nello studiare precedentemente la fenomenologia di finzione culturale in un saggio dal quale trarrò le esemplificazioni più semplici e utili al presente discorso interdisciplinare e psichiatrico-transculturale, potevo osservare: "Non sarebbe inutile analizzare la dinamica di questi fenomeni di difesa di ambito storico-culturale alla luce di analoghi fenomeni presenti in alcuni comportamenti psichicamente abnormi (livello di finzione nell'isteria, nelle paranoie ecc.)" (di Nola, p. 261). Il tentativo allora auspicato è qui fatto, almeno come progetto di ulteriori approfondimenti anche nelle aree psichiatriche diverse da quelle affrontate.

Un primo evidente modello di finzione appartiene alle tematiche che sono sottese in uno degli atti religiosi più diffusi e noti, il sacrificio animale. Sul fondamento di evidenze testuali, è possibile interpretare il sacrificio come un atto la cui originaria destinazione economico-alimentare (molto spesso la integrazione della dieta vegetale con proteine animali o il ricorso al sostegno carneo alimentare del gruppo in carenza di prodotti vegetali) viene ideologicamente capovolta. Il gruppo, che deve ricorrere all'uccisione animale per sopravvivere, realizza l'animalicidio *come se compiesse qualche cosa altra*: e cioè come se compiesse un'operazione sacrale diretta ad alimentare gli dèi e ad onorarli, o ad incrementare la solidarietà del gruppo con il piano divino (sacrifici di comunione). Questa finzione nasce all'interno delle società di allevatori e di pastori, per i quali l'animale allevato costituisce un bene economico primario, che non può essere ucciso, se non in una scelta autolesionistica, e che, invece deve essere tutelato e difeso per la riproduzione e per le rese alimentari indirette (latte, pelle, urina, letame, sangue estratto eccezionalmente dalla iugulare ecc.). L'uccisione dell'animale allevato, in particolare del bue domestico o bue aratore nelle culture di allevatori superiori e di coltivatori cerealicoli, del cammello nelle culture di pastori beduini, del maiale nelle culture melanesiane, si trasforma in un *animalicidio*, analogo per molti versi all'omicidio, e ingenera una conseguente angosciante colpa culturale, dalla quale il gruppo deve difendersi. Avviene così - e costituisce una spia illuminante dei meccanismi di finzione - che molta parte del lessico destinato a codificare terminologicamente la macellazione alimentare dell'animale si configura come lessico sacrificale e sacrale, rappresentante un'operazione di valore rituale sovrapposta a quella reale di valore economico. Omero applica il verbo *hiereuo*, "consacro", alla macellazione dei porci (*Odissea*, XIV, 74). In greco il verbo *thuo* è, all'origine, probabilmente "scanno", "ammazzo per scotimento", ma si trasforma nel corrente significato di "sacrificare" e nel post-omerico "offrire un sacrificio cruento". E, per limitarsi ad un solo altro esempio, i termini "mattanza", "mattatoio" e simili hanno le loro radici in antichi

lessemi che significano "onorare gli dèi", "sacrificare una vittima", "immolare un animale", testimoniati nel valore del latino *macto*.

Queste finzioni di livello semantico si calano in particolari realtà comportamentali che qui possono essere appena ricordate. Nel rito greco dei *Bouphonia*, celebrato in un contesto religioso teso a garantire la sicurezza della città di Atene (i *Dipolieia*). La uccisione del bue aratore, offerto in sacrificio, diviene, nella stessa denominazione del rito, un *assassinio* (*phoné* presente in *Bouphonia*) e l'operatore rituale, il *buphònos*, si qualifica terminologicamente come il responsabile di un delitto. Nelle differenti tradizioni testuali del rito ateniese, gli elementi che qui ci interessano sono gli specifici atteggiamenti di finzione messi in atto dal sacerdote e dai suoi accoliti. Il bue veniva fatto accedere *come per caso* all'altare sacrificale e dopo la sua uccisione il sacrificatore (diverso dal sacerdote) fuggiva secondo le più antiche versioni, o si iniziava un processo fittizio nel corso del quale la colpa dell'animalicidio veniva rigettata dall'uno sull'altro dei presenti al rito, dal sacrificatore ai servi dell'altare, alle portatrici di acqua, fino a farla cadere su un oggetto inanimato, l'ascia usata per la macellazione rituale, ascia che nel giorno seguente era portata, per il giudizio finale, dinanzi allo speciale tribunale ateniese che aveva competenza processuale sugli oggetti inanimati (per le fonti testuali e per le varianti di questi riferimenti, v. sempre di Nola). Rianalizzato antropologicamente il rituale ora ricordato presenta queste caratteristiche:

a) messa in atto d un'operazione utile al gruppo, quale è l'uccisione dell'animale, sia ai fini della manducazione delle carni, sia ai fini di un'altra utilità culturale, l'apertura di un circuito di rapporto con il mondo divino; b) strutturazione di uno "scenario" fittizio dell'operazione culturale realizzata; c) trasformazione della operazione in un sequenza di comportamenti decolpevolizzanti, realizzata con il ricorso a finzioni tese a ridurre gli atti in operazioni involontarie, non personali, non colpose; d) placazione di un'emergente angoscia da colpa culturale, ottenuta attraverso la riduzione degli operatori a personalità diverse da quelle che realmente sono.

Questa singolare meccanica di mascheramento e trasformazione dei comportamenti economici e di parallela risoluzione delle conflittualità da essi emergenti diviene ancora più evidente nelle culture di cacciatori-raccoglitori, che, a differenza di quelle allevatorie-pastorali ora ricordate, si fondano su un'economia di predazione dei beni non prodotti e non dominati e sull'uccisione dell'animale, non sulla conservazione di esso. Sappiamo che, nell'ideologia classicamente definita dagli etnologi e dagli antropologi, i cacciatori ricorrono ad una ritualizzazione dell'attività venatoria e della predazione che viene indicata come *bear-ceremonialism*, "cerimonialismo dell'orso", anche al di fuori dell'area dei cacciatori di orsi

Ainu, dove fu inizialmente accertata (A. I. Hallowell, U. Holmberg, J. Batchelor e altri). Per *bear-cerimonialism* si intendono i sistemi di comportamento e di garanzia messi in atto dai cacciatori delle culture primitive, in presenza della vicenda venatoria in tutte le sue fasi (ricerca della preda, inseguimento, uccisione, trasporto al villaggio, scuoiamento, squartamento, preparazione alimentare, manducazione). Nel cerimonialismo venatorio si verifica la caratteristica trasformazione della vicenda dell'uccisione della preda animale in vero e proprio animalicidio, ossia in un atto turbativo di una realtà vitale aliena ed estranea, che viene avvertito come rischia so e ingenerante colpa e responsabilità dell'uccisore. La colpa, in questo caso, sembra essere la trascrizione, a livello di psicologia individuale e collettiva, dell'urto fra cacciatore e realtà di natura animale nella sua indominabilità e nella sua caratterizzazione di "eventualità". In altri termini, l'acquisto della preda è il risultato di sforzi e tensioni rinnovantisi di volta in volta: e poiché la preda è dimensionata come aliena e appartenente al livello non-umano, l'uccisione di essa è concepita come la rottura di un equilibrio fra uomo e natura, come una necessità culturale carica di rischi e capace di scatenare, se non garantita dalle cautele cerimoniali, una serie di avvenimenti futuri impedienti la presentazione di altre prede e, quindi, la sopravvivenza del gruppo. A tale fine i partecipanti alla partita di caccia (ma anche gli abitanti del villaggio che non vi partecipano, si dispongono a consumare le carni della preda) ricorrono ad una serie complessa di comportamenti che, in etnologia, sono designati come "discorsi ed atti di riconciliazione" o "richiesta di scuse" (*Entschuldigungs-und Begründungsreden, apologizing* ecc.). Prima di dare inizio alla partita o spedizione di caccia, non nominano mai l'orso o altro animale che deve essere cacciato, ma usano nomi sostitutivi come "zio", "padre", "vecchio della foresta" ecc.; non dichiarano mai la reale qualità della loro azione, ma fanno riferimento ad un "fare una passeggiata" o simili; giunti alla tana dell'orso, si dispongono, per scovarlo, intorno all'imboccatura di essa e aprono con l'animale ed i cuccioli una conversazione apparentemente amichevole, offrendogli, infine, la pipa; catturato l'animale, si rappresentano oralmente la sua uccisione per abbattimento e la sua spoliatura dalla pelle come un abbattere alberi e il togliere ad esso i rami; dichiarano la loro sofferenza e addirittura rappresentano mimicamente la loro disperazione per la morte dell'animale che attribuiscono a scelta suicida dell'animale stesso o ad un agente estraneo. Superata la prima fase di *apologizing*, trasportano l'animale al villaggio, dopo averlo sospeso su aste, e, all'entrata del villaggio, almeno nel caso specifico degli Ainu, le donne piangono l'orso accusando i Russi di averlo ammazzato. Nel momento della consumazione alimentare, non fanno mai riferimento orale all'animale la cui carne mangiano e, infine, dopo la manducazione, ricompongono le ossa dell'animale

ricostruendo lo schema scheletrico di esso, perché possa risorgere nel mondo ultraterreno del Signore degli Animali (scheletri animali, per esempio di cervo, sono stati più volte individuati in reperti preistorici). Nel banchetto nel quale erano consumate le carni dell'animale, si eseguiva un dialogo mimato e cantato, nel corso del quale uomini e donne assumevano il ruolo dell'orso ucciso ed esprimevano il suo compiacimento per il modo in cui era stato trattato (A. Hultkranz, K. B. Wilkund, C. M. Edsman).

Si abbia presente che il rituale di finzione indicato qui principalmente per l'orso è riconfermato per altre specie di animali selvatici e domestici: per la volpe nell'area fuegina (America meridionale), dove il cacciatore si volge all'animale con questo discorso: "Cara volpe, non sono malintenzionato nei tuoi riguardi. Ti voglio bene e non voglio procurarti dolore" (Gusinde); per la lince presso i Jacuti, dove l'uccisione è accompagnata dalla formula "Peccato che la nobile fiera dell'oscura foresta abbia perduto la vita passando qui!" (R. Maak); per l'elefante nell'Africa meridionale (H. Trilles); per il lupo in Georgia, presso gli Svani e altre etnie (G. Charachidzé); per il tapiro in Brasile (J. Henry). Si presentano anche forme di ritualismo di funzione nell'ambito dei pescatori, ed è il caso di ricordare almeno quello che accompagna in Alaska la cattura delle balene (M. Lantis), analogo al *bear-ceremonialism*, che trova uno strano riscontro nell'uso giliaco di pescare la trota dichiarando che il pesce incautamente si è venuto ad arenare sulla riva, pur sapendo di esporsi alla morte per asfissia (L. Sternberg).

Senza ulteriori accenni a comportamenti analoghi in altre culture, per esempio presso i raccoglitori, o i minatori malesi, o i pastori di cammelli sudarabi, va ricordato che la trama dinamica comportamentale che ha la funzione di ridurre l'atto economico a qualche cosa altra ha labili residui all'interno delle nostre società. Per esempio, ritengo che l'usuale espressione con la quale si salutano, presso di noi, i cacciatori in partenza ("in bocca al lupo!", poi estesa ad augurare successo di ogni altra impresa) rifletta l'ideologia di rappresentazione dell'atto in termini contrari a quelli che rappresentano la sua realtà (nel caso specifico al cacciatore che va a cacciare il lupo si augura il contrario di quello che è nelle sue intenzioni, annullando fittiziamente la realtà del comportamento). Analogamente nelle nostre culture contadine chi uccide il maiale non deve mai nominarlo e si avvicina alla vittima con parole di affetto e ben nascondendo il coltello. Il trasferimento dal reale al fittizio è così persistente che in molte espressioni "uccidere il maiale" si dice "uccidere Cristo" (per esempio nei proverbi pugliesi e nei "mesi" popolari della stessa area).

A noi interessa segnalare qui che la qualità intrinseca della finzione rituale come messa in moto di un meccanismo di difesa presume una dimensione di colpa che, in presenza dell'animalicidio, è partecipata esistenzialmente dal gruppo e dagli operatori e stimola una situazione angosciosa emergente. Questa colpa può configurarsi alla coscienza del gruppo in differenti modalità. Per esempio può essere riferita *sic et simpliciter* ad una percezione del mondo animale, quale oggetto di preda, in forma analoga a quella del mondo umano. E' l'interessante caso di un'ideologia di solidarietà animale/uomo che emerge dalla dichiarazione che uno sciamano iglulik rendeva a K. Rasmussen: "Il massimo pericolo della nostra vita sta nel fatto che il cibo umano consiste interamente di anime. Tutte le creature che siamo costretti a uccidere e a mangiare, tutte quelle che uccidiamo per trarne pelli per i nostri abiti, hanno anime come le nostre" (K. Rasmussen, vol. I, pag. 56). Ma la colpa può essere veicolata da una più complessa dinamica inconscia, che sostanzialmente si sviluppa come *processo di colpevolizzazione o di autocolpevolizzazione* nel quale si proietta la difficoltà del rapporto venatorio e piscatorio con la preda. In altri termini l'animale, sia esso bene economico di società allevatorie, sia preda di società venatorie, presenta, per motivi diversi, secondo ci si riferisca all'una o all'altra struttura antropologica, una sua estraneità specifica e una sua indominabilità. Principalmente nell'universo venatorio (il discorso sarebbe più lungo e complesso se ci riferiamo al mondo allevatorio), l'animale-preda appartiene ad un ordine esterno non dominabile, così che ogni impresa di caccia, destinata alla sopravvivenza, si inserisce in una area di alea e di incerto, che stimola angoscia. Lo stimolo di situazioni culturali ansiogene è da riferire, per i cacciatori, alla conflittualità psicologica fra la speranza di ottenimento del bene (la preda) e di successo e il rischio di fallimento. La intensità della situazione angosciosa è tanto più grave quando si pensi che il rischio di fallimento, in queste società, va interpretato non solo come connesso alla singola operazione predatoria, ma alla sopravvivenza e alla possibilità alimentare: così che fallire significa qui assistere al crollo del proprio universo rassicurante. I meccanismi di autocolpevolizzazione dipendono dalla circostanza che, in queste culture (ma, del resto, anche nelle nostre), il presentarsi di esiti fallenti e di crollo esistenziale non vengono deferiti alle loro cause reali (morie animali, mancanza di polle d'acqua, eccessiva incidenza di gruppi venatori nello stesso territorio), ma vengano fatti risalire al comportamento colposo degli operatori o del gruppo o della metà femminile di esso (per es. l'operazione venatoria è fallita perché il maschio, prima della caccia, ha avuto rapporti sessuali con donne, o perché donne mestruate hanno toccato strumenti di caccia; o, nel caso di maschi colpevolizzati, perché si sono compiute azioni che

violano tabù e incolleriscono il Signore degli animali, o perché si sono infrante normative di carattere etico ecc.).

Le analogie di questi contesti culturali con talune condizioni morbose e disturbate vanno rilevate con il più vivo interesse in sede di analisi psichiatriche inter- o transculturali, proprio perché consentono di individuare su base rigorosamente documentaria i dinamismi comuni che regolano, in funzione diversa, l'esperienza di disturbo e l'esperienza collettiva socializzata e storica.

Intendiamo rilevare questi parallelismi nel possibile raffronto istituibile fra la finzione rituale descritta e la simulazione o finzione ben nota nella serie dei sintomi psicologici dell'isteria o della nevrosi isterica. In vario modo è stata più volte segnalata nell'isteria la manifestazione che ci interessa, come "tendenza ad apparire piuttosto che ad essere realmente" (K. Jaspers) o, nel pensiero di Bini-Bazzi, come ricerca di un valore apparente *per sottrarsi alle reali difficoltà della vita*. Sussiste indubbiamente nella personalità isterica ("carattere isterico" delle scuole francesi) l'esigenza di falsificare continuamente l'immagine di sé e la propria relazione intersociale attraverso comportamenti *spettacolari* che si presentano simili all'*apologizing* dei cacciatori e al sacrificio negato degli allevatori. Ecco perché Ey-Brisson hanno potuto esplicitare questa facies della personalità isterica come un "jouer la comédie", come un "faire ou sentir comme si", con qualche sottinteso riferimento a tutto il comportamento dello "als ob" che passa dalla filosofia in alcune tesi psichiatriche (Ey-Brisson). L'isterico vive in un mondo fittizio per quanto dovrebbe costituire la trama autentica della sua vita di relazione, e nel mondo percepito altera la realtà concreta, sostituendo l'impossibile orgasmo (secondo la eziologia freudiana dell'isteria) con i compiacimenti del gioco e del simulacro (Ey-Brisson). Quale che sia la tesi accettata sull'eziologia del disturbo isterico, la condizione dell'isterico è, in ogni caso, rappresentabile come immersa in una tensione conflittuale con la realtà avvertita come minacciosa e avversa.

Non a caso proprio Fenichel, rigorosamente legato alla tesi freudiana dell'isteria/conversione e della radice sessuale regressiva di essa, osserva che gli isterici regrediscono da una realtà *spiacevole* al pensiero magico e alle fantasticherie (Fenichel). Divengono, perciò, di volta in volta, attraverso la *identificazione*, la madre come rivale fortunato, il padre o altro oggetto cui il paziente non è legato da relazione (esibizione isterica delle qualità qualificanti uomini potenti per ricchezza, cultura, forza fisica; o identificazione con sofferenti, ammalati ecc.). In questo senso è possibile decifrare il comportamento isterico come una "patologia dell'immaginazione", consistente nell'attitudine psicoplastica e

mitoplastica a realizzare l'immagine, secondo le osservazioni variamente fatte da Dupré, A. Delmans, Logre, Klages.

Quella *difesa* contro il rischio di non esserci che abbiamo vista realizzata efficientemente attraverso la finzione rituale in alcune culture torna, quindi, nella *difesa* con la quale in psicoanalisi freudiana si designano le tecniche adottate dall'Io per evitare conflitti che possono sfociare in nevrosi. Queste difese protettrici dell'Io da tensioni istintuali e da minacce del SuperIo corrispondono, più chiaramente, al meccanismo di *diniego* come difesa patogena che consiste nel rifiuto di ammettere la realtà nel disconoscimento della verità, nel rifiuto di riconoscere o ammettere qualche cosa che si presenta come minacciosa o disturbante.

In sostanza ci troviamo in presenza di due fenomenologie analoghe: finzione rituale e difesa isterica sono risposte, l'una collettiva e socializzata, l'altra codificata nell'anamnesi personale, alla minaccia di crollo esistenziale, da intendersi, perciò, come "difese" o "dinieghi" ottenuti attraverso una "farsi diversi" da ciò che si è in realtà. E' pure evidente che l'analogia dei meccanismi esprime una parallela condizione umana (culturale o disturbata) di autosalvazione e di diniego della realtà, ricostruita, per le proprie garanzie, sulla base di una patologia dell'immaginario (nell'isterico) e su una momentanea falsificazione dell'esistenza (nel rappresentante di specifiche culture).

Ho l'impressione che sarebbe utile tentare approfondimenti, nella direzione interculturale qui indicata, intorno ad un altro quadro, quello della nevrosi ossessiva. La celebre "recita ossessiva di prova" (*obsessional rehearsal*) si configura come ricorso ad un "fingere" dell'ossessivo, quando egli tenta di sottrarsi alla particolare angoscia che accompagna i rituali ossessivi e la consapevolezza della loro inautenticità e sostanziale inutilità. Nella nevrosi ossessiva (la *Zwangsneurose* di Freud), l'ossessivo è portato a contrastare, in una drammatica lotta interiore, il mondo magico che si è autoimposto o che gli è imposto dal mondo umano e materiale. Esercita contro questo mondo una reazione difensiva, riconoscendo l'assurdità della sua finzione e della sua resistenza, ne ha vergogna e *tende a nascondersela*. E' il caso, studiato da Th. Reik, dell'ossessivo che, incatenato psicologicamente alla esigenza di ricorrere ad un rituale liberatorio (il ritmare con il piede un motivo musicale ogni volta che attraversava un confine fra stati), entra in un'angoscia di vergogna per tale suo bisogno, quando viene a trovarsi in viaggio con una signora; e, giunto nei pressi del confine, introduce un discorso sui ritmi musicali che gli consente di soddisfare la sua difesa ritualizzata muovendo il piede ritmicamente senza che la sua accompagnatrice possa rilevare l'anormalità del comportamento (Ninsie-Campbell).

Va chiarito che, pur nella corrispondenza formale, fra diniego isterico e recita ossessiva di prova sussistono fondamentali differenze funzionali: il diniego isterico è destinato a superare il conflitto con il mondo reale e l'invivibilità di esso, mentre la recita è convocata dall'ossessivo per il superamento di un conflitto del paziente con il suo mondo immaginario e ritualizzato.

Tuttavia, nell'uno e nell'altro caso va dimensionata in limiti antropologici la simmetria analogica osservata giacché atteggiamento isterico e recita di prova si strutturano in assoluta analogia con la finzione rituale, soltanto per quanto riguarda la loro *funzione di difesa e di autosalvazione*, attraverso la creazione di un mondo autonomo opposto al mondo reale (potremmo, perciò, in termini antropologici, parlare di una "cultura personale dell'isterico" analoga alla "cultura sociale dei cacciatori e degli allevatori"). Ma i codici di comunicazione sono ben diversi. Il codice culturale di finzione è universalmente decifrabile all'interno della cultura nella quale essa viene praticata: tutti gli individui appartenenti a quella determinata cultura e nell'arco di tempo durante il quale la finzione conserva un significato attuale, sono capaci di comprenderne il messaggio. La relatività culturale del codice è evidente, poiché è agevole immaginare che se, per esempio, il messaggio di una finzione appartenente ai cacciatori di volpe è immediatamente trasmesso a tutti gli appartenenti al gruppo, esso resta già di difficile comprensione per quanti non appartengono alla cultura di caccia. A differenza di quanto avviene per le finzioni rituali, la finzione di interesse psicopatologica è immersa in codici di carattere assolutamente personali, in strutture di "cultura" assolutamente personali, che non vanno respinte come non-significanti poiché il gruppo cui appartiene il disturbato non le recepisce immediatamente, e che, invece, vanno considerate come occasione di culture personali da scoprire attraverso esame anamnestico.

In ultimo è opportuno chiarire, in questi diversi contesti, il valore descrittivo e semantico del termine "finzione" più volte richiamato. Si è esposti al rischio di radicali misinterpretazioni qualora lo si assuma in valenze collegabili a "simulazione" e inganno, decifrandolo come scelte esistenziali e comportamentali dominate dalla coscienza e dall'intenzione costante di trasmettere messaggi volontariamente inautentici e falsificati in forma programmatica. Questa misinterpretazione, presente spesso nelle stesse trattazioni psichiatriche, elude quello che resta un problema fondamentale di relazioni intrapsichiche, cioè la vera sostanza del comportamento detto "finzione". Esso non corrisponde affatto a simulazione ed è, piuttosto, un meccanismo complesso e articolato che si sviluppa attraverso varie fasi, osservate, per esempio, nei cosiddetti "trucchi sciamanici" (gli inganni e gli artifici cui lo sciamano ricorre, per esempio il praticare la "estrazione della malattia" per suzione di

oggetto presunto come presente nel corpo o in parti di esso, e a tal fine l'utilizzazione di sostanze e di oggetti già predisposti nel cavo orale). Per finzione, anche ai fini terapeutici, quali possono essere chiariti dall'analisi interdisciplinare, deve intendersi una elaborazione psicologica oscillante fra coscienza ed inconscio, che si origina, molte volte, in uno stadio preliminare di chiara coscienza del comportamento fittizio dell'azione, della parola, del gesto, del mascheramento. Tuttavia, come avviene nella diversa finzione del teatro e dello spettacolo, il processo di "assunzione del ruolo" o di "entrata nel ruolo" capovolge il preliminare cosciente, la consapevolezza dell'agire "come se", dell'*ob als*, per realizzare l'accesso ad una fase nel corso della quale la qualità fittizia e disautentica del comportamento si dissolve quasi completamente. In altri termini, il cacciatore che realizza il *bear ceremonialism* pone in moto una realtà esistenziale, un modo di essere che lo libera dalla colpa e che lo salva e che, per ciò stesso, perde il carattere apparente di "falsificazione" ed è rivissuto, *erlebt*, come elemento vitale. Nell'isterica (a differenza di quanto accade, di fatto, nell'ossessiva che ricorre alla *recita*) l'assumere sopra di sé una species altra, quella del padre o della madre, quella di ogni altro modello salvifico, e di comportarsi conformemente ad essa, è una condizione di cultura vitale autocreata, che soltanto all'osservatore esterno e deprivato di cautela antropologica, si esibisce unicamente nei suoi aspetti esteriori di spettacolarità e di intenzionale simulazione.

RIASSUNTO

Sulla base di evidenze etno-antropologiche e di riferimenti alla letteratura psichiatrica, l'Autore rileva le analogie fra un comportamento culturale di finzione, tipico di molte culture (cacciatori, raccoglitori, coltivatori ecc.) e taluni aspetti di simulazione nella personalità isterica. L'analisi psichiatrico-transculturale rivela, nei due piani richiamati, una identica funzione: il sottrarsi all'impatto con una realtà non vivibile e con un mondo minacciante attraverso lo scenario immaginario del "come se" e del gestire gli atti "come se non li si gestisse" affermando e realizzando una personalità diversa da quella reale e storica. Le qualità dei due atteggiamenti, quello culturale e quello morboso, si divaricano per quanto attiene ai loro codici di comunicazione, che, nelle culture, sono universali e immediatamente decifrabili dal gruppo e, nei casi clinici appartengono ad una cifra personale, che va di volta in volta scoperta.

SUMMARY

Basing on ethno - anthropological evidences and referring to psychiatric literature, the Authors has showed the existence of analogies between a false cultural behaviour, recurring in many cultures (hunters, pickers, farmers, etc.) and some features of simulation in a hysterical subject.

The transcultural - psychiatric analysis has revealed, on both the recalled planes, one identical function: a will of evading a hard reality and a threatening world, by taking refuge in an imaginary scenery of "SIMULATION", where acts are done in a false way.

This implies the fulfilment of a false personality, different from the real one.

The qualities of both cultural and unhealthy behaviours differ according to their communicative codes. In the cultures, these codes are universal and understandable by member of the group, while, in clinical cases, belong to each subject, whose situation must be always discovered and considered.

BIBLIOGRAFIA

Batchelor J.: *The Ainu and their Folklore*. Londra, 1901.

Bini L., Bazzi T.: *Trattato di psichiatria*. Torino, 1972.

Charachidzé C.: *Le système religieux de la Géorgie payenne*. Parigi, 1968.

Di Nola A. M.: *Antropologia religiosa. Introduzione al problema e campioni di ricerca*. Firenze, 1974, II edizione Roma, 1984.

Edsman C. M.: *Bear rites among the Scandinavian Lapps*. In: "Proceedings of the IX International Congress of the History of Religions" Tokyo, 1960.

Ey E., Bernard P., Brisset Ch.: *Manuel de psychiatrie*. Parigi, 1970, II ed, Fenichel C.: *Trattato di psicoanalisi delle nevrosi e delle psicosi*. Trad. italiana di C. Gastaldi, Roma, 1951.

Gusinde M.: *Die Feuerland-Indianer, Die Selk'nam*. I Mödling-Vienna, 1931.

Hallowell A. I.: *Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere*. In *American Anthropologist*, XXVIII, I, gennaio-marzo 1926.

Harva U.: *Die religiöse Vorstellungen der altaischen Völker*. Helsinki, 1938.

Henry J.: *Jungle People. A Kaingang tribe of the Highlands of Brazil*. New York, 1941.

Hinsie L. E., Campbell R. J.: *Psychiatric Dictionary*. Londra, 1970, trad. italiana a cura di M. Cuzzolaro e G. Zanda, Roma, 1979.

Holmberg U.: *Über die Jagdriten der nördl. Völker Asiens und Europas*. In *Journal de la Société Finno-ougrienne*, XLL, 1926.

Jaspers K.: *Psicopatologia generale*. Roma, 1964.

Lantis M.: *The Alaskan Whale Cult and its affinities*. In *American Anthropologist*, XL, 3, 1938.

Lobeck Ch. A.: *Aglaophamus, sive de theologiae et mysticae Graecorum causis*. Königsberg, 1829.

Maak R.: *Vilijuskij okrug jakutskoj oblasti*. III, Pietroburgo, 1887.

Rasmussen K.: *Intellectual Culture of the Caribou Eskimo*. Copenhagen, 1924.

Sernberg L.: *Materialy po izuveniju giliatoskogo iazyca i folk'lora*. Pietroburgo, 1908.

Trilles H.: *Les Pygmées de la Foret équatoriale*. Parigi, 1932.

Wilkund K. B.: *En nyffunnen skildring av Lapparnas björmfest*. In *Le Monde Oriental*, Uppsala, VI, 1912.

Alfonso M. di Nola