

Religiosità e Cultura in Psicologia Individuale

GIAN GIACOMO ROVERA

Summary – RELIGION AND CULTURE IN INDIVIDUAL PSYCHOLOGY. Among the anthropological foundations of societies, the Sacred provides the greatest epistemological contribution to the Orientation of Values, for the individuals and for the community too. From these assumptions, we can develop the topics of religion and religiousness and those of worship and culture. The Comparative Individual Psychology (C.I.P.) is the dynamic approach that allows us to understand the important contribution of Alfred Adler through the correspondence with Pastor Jahn; we can understand the difference between the “Idea of God” and the “Revelation of God”. The empathic understanding can be correctly used when a cultural identification, including the religious dimension, exists. The complexity of these matters (in a period that is postmodern but also New Age) finds precise contexts in multiethnic, multicultural and multireligious contexts.

Keywords: CULTURAL EPISTEMOLOGY, VALUE ORIENTATION, RELIGIONS

I. Introduzione

- 1) *L’Orientamento dei Valori (O.V.)*, che comprende la spiritualità, l’aspirazione all’assoluto ed al trascendente, il magico, i valori di autonomia e di appartenenza socio-culturali, linguistici e religiosi, ben si correla con gli assunti fondamentali della *Psicologia Individuale* costituiti dall’*Aspirazione alla Superiorità* e dal *Sentimento Sociale*.

Il contesto degli argomenti inerenti alla Cultura ed alla Religione non sono quindi solo tangenziali all’oggetto di questo contributo, ma paiono pertinenti sia rispetto ad una comune base argomentativa, sia nell’approfondimento di questioni e problemi connessi alle Relazioni d’Aiuto (Par. VI-VII). L’area delle Religioni e delle Culture sta ad indicare un *campo d’interesse* oltreché un *campo scientifico*, ma è proprio in questo *intreccio interdisciplinare a rete*, che i temi risultano complementari fra loro venendo a costituire ulteriori stimoli e studi, volti a migliorare e ad approfondire gli aspetti teorici e pratici anche in prospettiva transculturale.

- 2) Nell'ambito degli *orientamenti di valore (O.V.)* il DSM IV [13, 45] include una nuova categoria: quella del *problema religioso e spirituale (Z 71.8-V 62.89)*. Questi argomenti assumono rilevanza clinica per l'umana esistenza esprimendo esperienze di disagio che riguardano la messa in discussione di valori quali ad esempio la *perdita della fede* [114, 119].

Le *dimensioni della cultura* [114, 119], interessano nel contesto della Psicologia e della Psichiatria *quattro prospettive*: biologica, psicologica, socioculturale e spirituale. Esse ineriscono alla *rete anche istituzionale*, che fa capo *alla struttura del carattere in rapporto dinamico alla struttura sociale* [33, 70, 146, 157, 160].

- 3) La *polarità spirituale* dell'*O.V.* viene qui trattata rispetto ai *temi della Religione e della Religiosità* [162]: circa il tipo di attività, le relazioni interumane e l'interazione tra il naturale ed il soprannaturale [114]. Tali questioni hanno rilievo in rapporto sia con *problemi epistemologici in riferimento alla postmodernità*, sia a *questioni antropologico-culturali*, sia in relazione agli attuali *studi delle neuroscienze*, ma soprattutto della *Psichiatria Culturale [Ivi]* compresi gli aspetti psicopatologici e gli interventi terapeutici (Par. III, IV, V, VI, VII) [38, 39, 40, 41, 47, 48, 63, 66, 77, 85, 86, 149, 150, 151, 165]. In questa direzione molti sono i contributi a livello internazionale, ma anche quelli italiani: attraverso congressi, saggi, articoli, interventi, discussioni [16, 17, 18, 19, 20, 26].

Si inizierà qui a sviluppare il dialogo fra la Religione ed il "Modello teorico-pratico della Psicologia Individuale", grazie al carteggio di Alfred Adler col Pastore Jahn (Par. II) [8, 14, 15, 81]. Gli altri temi che saranno trattati nei successivi paragrafi (III, IV, V, VI, VII) faranno emergere le impostazioni delle concezioni postmoderne in rapporto alla religiosità del *New-Age*, agli aspetti fondazionali della dimensione del Sacro ed ai trattamenti: sino a giungere alle considerazioni critiche ed ad un auspicato Nuovo Umanesimo (Par. VIII).

II. Il carteggio fra Jahn e Adler

Alle soglie della complessa [104] transizione tra il *moderno* ed il *postmoderno*, può essere situabile il *carteggio* fra Jahn e Adler in un dibattito sulle impostazioni teologiche o psicologiche di fronte alla questione del *Teismo* e del *Deismo* [152].

A)

- 1) La *Psicologia Individuale Comparata (P.I.C.)* rispetto al tema della religione, della cultura e del Sacro (Par. III, IV, V) si confronta qui con una prospettiva filosofica/teologica. È noto che il *carteggio* tra Adler ed il Pastore luterano

Jahn (1930-1933) animò un proficuo dibattito in riferimento alle questioni della psicologia, della spiritualità e della nozione di Dio. I rapporti *di allora* fra Adler e Jahn stimolarono una tematizzazione che appare ancora oggi attualissima [3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 14, 15, 27, 44, 78, 108, 109, 111, 127, 130, 153, 163, 164]. Lo scambio sequenziale del carteggio non è pervenuto al pubblico degli allievi di Adler, giacché fu distrutto ad opera dai nazisti: una rielaborazione venne effettuata dopo la seconda guerra mondiale dallo stesso Jahn. Questa fu poi ripresa dai coniugi Ansbacher nel 1964 [15] che fecero una traduzione in parte “riarrangiata” secondo il loro stile [8, 14, 15, 74, 81, 166].

Si sottolinea che la sintesi ripresa dalla traduzione in italiano ed effettuata da chi scrive si sviluppa sulla base dell'elaborazione degli Ansbacher da parte di Ugo Sodini e di Anna Maria Teglia Sodini nel 2008. Appariranno qui le iniziali degli Autori del carteggio seguendo l'ordine di attribuzione dei contenuti con i tipi delle lettere alfabetiche di A) = Adler e di J) = Jahn. Si è cercato di riportare in modo sequenziale la modalità dialogica, intercalando nel testo le loro iniziali ed utilizzando il corsivo quando si è ritenuto di rendere vivace il dialogo diretto e visibile emergente da tale dibattito.

Attraverso l'*aspirazione alla supremazia* ed al “come se” [173], l'individuo umano tenderebbe ad una sorta di *Deità*, cioè ad un'*aspirazione all'assoluto*: in rapporto al costante pervasivo *sentimento di inferiorità*. La meta finale si potrebbe idealmente avvicinare alla *deità*. L'amore di Dio e l'amore del prossimo potrebbe essere analogo al *sentimento sociale*. Il dinamismo psichico di *movimento verso la meta* esprimerebbe comunque il *desiderio della perfezione* [101, 102, 116] e l'anelito incessante dell'individuo verso una *completezza* [101, 116]. Tali tendenze non contrasterebbero con l'*adleriana idea di Dio* [8].

L'*idea di Dio* (di Kantiana derivazione) [88] potrebbe essere, oggi, meglio definibile anche per la *P.I.C.* come *aspirazione alla divinità* (ed è anche per questo che quando ci riferiamo al modello adleriano usiamo il termine di *religiosità* e non di *religione*). Tali termini sono in rapporto con la tendenza umana alla grandezza ed alla perfezione. Questi temi, come vedremo, si sviluppano in modo non sempre condivisibile con le posizioni del *postmoderno* e con la *New-Age* (Par. III; IV, V, VI, VII).

Recuperando qui il contributo di Powers [118] su *cult, culture e cultivation* è opportuno ricordare che nelle Culture Tradizionali, l'adorazione di un feticcio, di un fallo, di una lucertola, eccetera [8] o di un Antenato o di un'Entità superiore [11, 73], non può trovare una spiegazione scientifica. Resta però il fatto che una concezione o un'intuizione primitiva della *divinità* potrebbe aver favorito, da un lato, il *Sentimento del Sacro* [91], dall'altro lato, il *Sentimento Religioso*, sia in contesti di culture tradizionali che civilizzate. Ciò accordereb-

be una sorta di *protezione* all'individuo e alla comunità e quindi alle relative subculture di appartenenza [68, 69, 83, 89, 90, 95, 119]. Tali sentimenti, constatabili nell'orientamento *dei valori* (*O.V.*) [17, 114, 119], potrebbero sottolineare un aspetto fondazionale dell'Antropologia (Par. IV) [19, 21, 91].

Questa procedura espositiva appare la più proficua per cogliere appieno la vivacità e la pregnanza del dialogo fra *A* e *J* che qui viene riproposto in modo condensato per far emergere l'importanza di tale argomento.

- 2) Nelle premesse e nell'elaborazione degli Ansbacher viene riportato lo scritto su *Religione e Psicologia Individuale* (1933) che sostanzialmente si riferisce ad un *carteggio* tra il pastore Jahn e Adler [8, 81]. (*J+A*) Lo scritto conteneva un articolo di Jahn intitolato "La psicoterapia della cristianità", nonché la risposta di Adler, seguite da alcune considerazioni del primo Autore. Gli Ansbacher, già nel 1956 [14] avevano affrontato la questione in un capitolo facente parte del loro libro su "La Psicologia Individuale di Alfred Adler". Successivamente nel 1962 [15, 81] avendo ricevuto dal reverendo Jahn una nuova introduzione al Saggio di Adler sulla Religione, riuscirono ad elaborare ulteriori contributi. Adler aveva avuto da sempre un atteggiamento positivo verso gli aspetti psicologicamente, socialmente e culturalmente rilevanti della religione, sebbene egli non poteva essere definito un uomo di religione (in senso *teistico*), ma religioso (in senso *deistico*) (Par. III). La sua posizione poteva essere riferibile meglio a quella tendente ad una *religiosità* [14, 50]: come aspirazione alla perfezione ed all'assoluto, che oggi potrebbe essere collocabile in un *neo-umanesimo* (Par. VIII) [113].
- 3) Nella "nuova prefazione" scritta nel 1962 da Ernst Jahn, 29 anni dopo il Volume in precedenza citato, (*J*) il pastore luterano Jahn [81] prende atto della *psicologia intuitiva empatica* di Eduard Spranger e della *psicologia della religione* di William James. Egli registra anche la posizione di Freud [59, 60] specie in rapporto al libro su *Totem e Tabù* del 1912 [60]: secondo cui la religione sarebbe una nevrosi, un risultato della rimozione, una illusione e al massimo si riferirebbe ad un *sentimento oceanico*.

Circa la Psicologia Individuale di Alfred Adler ed in particolare rispetto al volume *Il temperamento nervoso* [4], Jahn [81] sottolinea la chiarezza nell'osservazione, nonché un'eccellente base per la diagnosi di certi fenomeni psicologici. È ciò che lo conduce ad incontrare Adler e a sviluppare un dialogo epistolare.

(*J+A*) Ricorda Jahn che seguendo il suggerimento di Adler, entrambi si assunsero il compito di presentare in un *libro comune* le rispettive riflessioni teologiche, filosofiche e cliniche dell'Individualpsicologia.

4)

- a) (J+A) Le prospettive di Jahn e quelle di Adler *non sono completamente comparabili*. Secondo la *posizione religiosa* (Jahn), la redenzione è portata dal dono della grazia o della salvezza. Viene citato Lutero che sottolinea come all'inizio del peccato originale vi sia l'orgoglio nel senso di non avere interesse per Dio ed amare se stessi.

La *prospettiva psicologica* (Adler) ritiene invece che l'uomo possa liberarsi dai suoi conflitti anche grazie al trattamento psicoterapeutico. La *terapia adleriana* consisterebbe nel condurre con amore il paziente nella società: la fratellanza dell'individuo umano sarebbe una *meta quasi religiosa*, differente dalla cosiddetta *unio mystica* (cioè la comunità di Dio come è intesa dalla religione cristiana). Per Adler il significato della vita è l'esperienza della condivisione e il coraggio; invece Jahn sostiene come non ci possa essere nessun coraggio per la vita senza la "fede in Dio". Sottolinea Jahn con enfasi: «*per Adler Dio è un'idea umana; per i cristiani Dio è rivelato*».

- b) (J+A) C'è un'altra differenza significativa. Adler parla di *errore nello stile di vita* per un'educazione erronea e mancanza di interesse sociale: non si potrebbe tuttavia stabilire un'uguaglianza tra errore (nello stile di vita) e colpa (controllo inadeguato di certe istanze). Per Jahn, di converso, nella comprensione e nella guida dell'individuo umano si dovrebbero approfondire queste differenze per delineare meglio le rispettive posizioni.
- c) (J+A) Inoltre la *meta finale* di Adler [5, 6, 7] è la concezione della *fratellanza umana*: per il teologo il mondo è creazione di Dio e l'uomo è *una creatura di Dio*. Da questa prospettiva la fratellanza può equivalere all'ideale *dell'umanità* [81]. Il libro pubblicato nel 1933 non aveva comunque l'intento di separare i due punti di vista, bensì di instaurare un dialogo, attraverso la *comprensione del punto di vista dell'altro*.

B)

- 1) Riprendendo *alcuni principi della Psicologia Individuale*, ciò che emerge innanzitutto è l'*idea di Dio come meta di perfezione* [14, 15].

(A) Gli Ansbacher, riportando i punti di vista religiosi di Adler, sottolineano che questi siano risultati da una profonda relazione con l'umanità e dall'aspirazione a "lavorare" per il benessere di essa guardando alla meta del completamento e della perfezione.

L'aspirazione di ciascun individuo si muoverebbe attivamente dall'inferiorità al superamento della stessa. L'aspirazione al potere personale rappresenterebbe soltanto uno dei molteplici tipi di ricerca della perfezione, giacché l'individuo non può essere come Dio. Una concretizzazione dell'idea di perfezione sarebbe la *contemplazione della divinità (Deità)*. Da questa meta di aspirazione, non di pulsione, deriverebbero un *processo mentale* che muove verso ciò che caratterizza i sentimenti verso l'idea guida della grandezza e dell'onnipotenza. Da qui una *redenzione* da tensioni che opprimono l'individuo e che generano sentimenti di inferiorità.

Nella natura di Dio [teismo, N.D.R.] la religiosità umana [deismo, N.D.R.] individua il cammino verso l'alto, che si volge verso la meta di perfezione, verso modi di superare il sentimento di inferiorità e di transitorietà dell'esistenza.

L'idea di Dio [che per chi scrive appare di chiara derivazione Kantiana, N.D.R.] ed il suo significato per l'umanità, possono essere comprese e apprezzate dal punto di vista della Psicologia Individuale, nei termini di una *concretizzazione e interpretazione del riconoscimento umano della grandezza e della perfezione e come impegno sia dell'individuo che della società, verso una meta finale dell'uomo*, compito peraltro irraggiungibile [8, 9, 10, 81, 152].

- 2) (A) Secondo Adler attraverso *le concezioni individuali di Dio* si arriva al convincimento dell'unicità dell'individuo riguardo al pensare, al sentire, al parlare e all'agire. Quando una persona assume una posizione rispetto a un problema o esprime la propria prospettiva del mondo, il suo *stile di vita* si manifesterà sempre con chiarezza, specie se si lasciano trasparire i sentimenti. E ciò riguarda pure la *religione*, appena si tratta di definire la meta di perfezione [83, 119]. Si potrebbe ritenere che le *religioni monoteiste* più che non le *religioni primitive* [83, 119], corrispondano alla visione del mondo dell'uomo civilizzato, in quanto egli è capace di pensare e di sentire l'espressione della forza più elevata nel "sovrano degli eventi del mondo" [cioè Dio, N.D.R.].

(A) La Psicologia Individuale differisce da una *visione meccanicistica* in cui manca la meta vitale. *Dio non può essere dimostrato scientificamente, Dio sarebbe infatti un dono della fede* [8, 119].

- 3) (A) Per Adler rispetto a *Dio come intenzionalità dell'individuo* non sarebbe importante che l'uomo sia o meno il centro del mondo. [Come la *stella polare* l'uomo individua un compito e una meta che, sebbene irraggiungibili, gli indicano la direzione, N.D.R.]. La disposizione fisica e psicologica induce l'individuo a lottare incessantemente per l'autoconservazione e il predominio.

Dio come mèta dell'uomo è conseguente all'aspirazione e *deriva* sempre dall'insicurezza e dal costante sentimento di inferiorità. La mèta più alta si riferirebbe perciò all'*idea pura e semplice del sentimento comunitario*: ciò rifletterebbe sempre la stessa mèta di superamento che governa, che tende alla perfezione, che dà la grazia.

- 4) La probabilità di concretizzare un mèta finale di perfezione e il richiamo irresistibile che questa esercita sono saldamente ancorate alla natura umana, analogamente all'unione psicologica con gli altri attraverso un'attivazione continua del pensiero e dell'apparato sensoriale. Al progressivo rafforzamento di ciò concorrono i *rapporti tra la madre e il bambino*, nonché quelli presenti nel *matrimonio* e nella *famiglia*.

Il fatto che una parte sempre più ampia dell'umanità si allontani dalla religione [rivelata, N.D.R.] non dipende dalla sua natura fondamentale. Questa resistenza origina piuttosto dalle contraddizioni che emergono dall'apparato *di potere delle religioni* e dalla loro natura di fondo e, forse, anche dai frequenti *abusi* che queste hanno compiuto [8, 16, 18, 21, 68, 69, 95]. La cooperazione invocata dalla Psicologia Individuale è una mèta, un ideale mai raggiungibile ma che sempre invita e indica la strada. Da ciò ne consegue l'atteggiamento tollerante verso *tutte le religioni*, verso ogni movimento che includa con chiarezza la mèta del benessere di tutti: invece la P.I.C. deve opporsi all'allontanamento dalla ricerca scientifica da parte di metodi di pensiero che la contraddicano.

C)

- 1) (*J+A*) La *discussione* tra Jahn ed Adler è rappresentata da uno scambio di idee. Secondo un ragionamento pratico dovrebbe essere condiviso da tutti che la *Psicologia Individuale e la religione hanno "cose in comune"* nel pensare, nel sentire e nel volere, ma sempre con riferimento alla mèta di perfezione dell'umanità [8, 14, 15].
- 2) (*A*) L'enfasi di questo dibattito, poggia sulla *comprensione* del ruolo che i sentimenti hanno nella vita psicologica. La Psicologia Individuale, che presuppone "l'intero", si fonda e sfocia nell'asserzione che anche i sentimenti sono orientati verso una mèta unitaria, come tutti gli altri processi psicologici. Attraverso uno *stato d'animo religioso*, si può intendere Dio in modo intuitivo, ma anche se si aspira scientificamente ad una mèta ideale di umanità, i sentimenti saranno determinati dalla mèta finale. L'individuo è mosso da un *movimento* che gli deriva, in quanto creatura nata sulla terra, attraverso una conoscenza intuitiva o scientifica [Queste riflessioni di Adler sono molto importanti giacché egli considera che i movimenti umanitari debbano essere correlati alla scienza, N.D.R.] (Par. VIII).

(J) Jahn distingue storicamente *quattro tipi di guida*: religiosa, idealistica, educativa e psicoterapeutica.

(J+A) Mentre Jahn afferma che è la *fede* a spingere l'uomo verso la comunità, per Adler nella Psicologia Individuale la guida è la *convincione*, profondamente sentita, che il solo modo corretto di risolvere i problemi umani sia quello che produce benefici per una *comunità ideale*.

- 3) (A) Il problema della *salvezza e della grazia* si sviluppa anche mediante il modello del *Sentimento Comunitario*, attraverso il quale noi tentiamo di comprendere lo *stile di vita*, pure qualora sia costruito erroneamente (come nei casi del "bambino problema", dei nevrotici, dei delinquenti, eccetera). Il *senso comune* aumenta insieme alla crescita e allo sviluppo della comprensione umana ed esso rappresenta la misura più alta di quanto si possa raggiungere in ogni periodo della vita con il giudizio della ragione e con il controllo dell'azione; questo può succedere, per Jahn, nel contatto dell'individuo con Dio: per Adler invece la persona sperimenta la grazia, la redenzione e il perdono diventando una parte dell'intero.

(J) La *psicoterapia religiosa* secondo Jahn cercherebbe di stabilire che il risvegliarsi del vigore per l'ideale è possibile solo attraverso la *fede*. Secondo Adler anche un atteggiamento postulato dalla *scienza* e dal suo progresso può condurre a tale rafforzamento.

(A) Inoltre La Psicologia Individuale sostiene che lo *stile di vita* [102, 164], in quanto costruzione psicologica, è già valutabile, anche se parziale, dai tre ai quattro anni e si completa poi nell'arco della vita.

- 4) (A) Adler non è d'accordo nel sostenere che la P.I.C. cerchi soltanto di descrivere l'uomo *in conflitto con se stesso*. Ciò che rileva è che lo *stile dello stesso individuo* appare ancor più evidente se considerato *nel corso del suo movimento e nell'ambito delle richieste sociali*. Talora l'individuo cerca erroneamente di conservare il *suo stile di vita* anziché accrescerlo nella direzione di un più forte *sentimento comunitario* [5, 6, 7, 14, 15, 44, 50, 163].

- 5) (J) Rispetto ad un altro tema Jahn solleva la domanda se l'intelletto abbia davvero il potere di frenare la *pulsione* e di nobilitarla. (A) La Psicologia Individuale fa una *netta distinzione tra "intelligenza privata" e "ragione"*. Non si può negare che il *bambino* sia intelligente quando agisce in opposizione per dimostrare la propria superiorità e impegnare la madre a occuparsi di lui.

(A) Adler sostituisce la *pulsione* con l'istanza [N.D.R.], la quale integra le attribuzioni segrete di una mèta e quelle della capacità di scegliere. Sul pro-

blema dell'inconscio Jahn sembra usare la concezione di Freud per gettare dubbi sul potere della persuasione scientifica. Secondo la Psicologia Individuale, tutti i processi sopra ricordati sono diretti dallo *stile di vita* che cerca di mantenere la sua forma, la sua direzione e il suo movimento.

(A) La *coscienza* [sia come conoscenza autoriflessiva, oggi simile ai *qualia*, sia come *coscienza morale*, N.D.R.] non è soltanto determinata dai pensieri e dalle parole. C'è coscienza nei nostri sentimenti anche se sono senza parole, così come nella nostra *esperienza musicale* e, specialmente, nelle nostre *azioni*.

- 6) (A) Ciò che è *innato* non è mai immediatamente visibile ma, partendo dal primo giorno di nascita, scaturisce sia una *mutua relazione tra madre e bambino* [Adler è già qui un precursore della *mente relazionale*] [30, 42, 56, 66, 121]. Il bambino, senza trovare parole o concetti per esprimere ciò, usa la *componente innata* come una pietra per raggiungere attivamente un'egualianza. Il bambino, che non è una macchina da calcolo, procede per tentativi sperimentando la situazione, finché non trova una via approssimativamente soddisfacente. Procedendo verso una mèta di sviluppo e di perfezione egli la trova anche in forme più concrete.

(A) Allo stesso modo le influenze provenienti dall'esterno, l'ambiente *sociale*, possono essere considerate soltanto *come pietre a disposizione del bambino* per costruire e per tendere ad una mèta di superiorità. La Psicologia Individuale è una *psicologia d'uso* e differisce nettamente dalle psicologie *degli istinti, delle pulsioni che sono, essenzialmente, psicologie di possesso*. La *creatività*, intuizione creativa, è un principio attivo in ciascun individuo: è la *capacità predittiva del potere creativo che ha già il bambino*. Ciò ha anche *elementi ereditari alla sua base*, ma il loro sviluppo è lasciato soprattutto all'educazione (nel suo senso più ampio).

(A) Il rapporto che noi troviamo così spesso tra le inferiorità d'organo o le influenze ambientali e i fallimenti mostra in primo luogo quanto facilmente il potere creativo del bambino possa essere condotto su una strada errata se un *metodo educativo* corretto non fornisce un contro-bilanciamento.

- 7) (A) La Psicologia Individuale, mediante la sua formulazione della *nozione di comunità (Gemeinschaft)* conferisce un significato evidente, all'ideale umano come "autoaffermazione morale" o come "abnegazione del Sé", per il benessere dell'umanità [3, 4, 5, 6, 7, 8, 10].

(J) La Psicologia Individuale non pensa soltanto alla comunità familiare e scolastica, ma piuttosto ritiene che le stesse siano un addestramento per la vita

nell'ambito di una *comunità dell'umanità*. Jahn parla della “necessità di regole per prevenire un'eccessiva crescita della natura pulsionale dell'uomo”.

(J+A) Jahn è ancorato “polemicamente” ai vincoli della psicologia pulsionale (di Freud). Per Adler la Psicologia Individuale vede queste cose in un modo differente e forse più profondo. La pulsione, per quanto possiamo trascurare la sua natura astratta, è una parte della personalità auto coerente, come il carattere, il pensiero, il sentimento, la volontà, il dubbio, l'emozione o l'azione. *La pulsione* [o meglio l'istanza, N.D.R.], dipende *dalla legge di movimento dell'individuo*: essa riceve la sua direzione dall'intera personalità auto coerente e può essere cambiata solo correlativamente alla stessa. Il cambiamento ha luogo lungo la strada che porta a una *migliore comprensione del significato della vita*.

8)

- a) (A) Il *sentimento di superiorità personale* in molti casi è aumentato poiché colui che soffre attribuisce la colpa a se stesso. Egli aggiunge un *sentimento di colpa*, rendendosi così ancor meno adatto alla comunità poiché indugia con questi come con altri sintomi invece di preparare un lavoro proficuo che sarebbe più importante.
- b) (A) I *sentimenti di colpa* (nella depressione) [92] sono i segni adatti soltanto a servire come un rafforzamento dei sintomi nevrotici. Altrimenti essi sarebbero l'occasione per rafforzare il *sentimento comunitario*.
- c) (J) È nella natura di *ogni religione* accentuare il processo del sentimento su tutti gli altri movimenti espressivi. (A) Secondo Adler il modo di far avanzare l'individuo è nella stessa procedura del trattamento che viene basato sulla *comprensione*.
- d) (A) Anche il *sogno*, con le sue similitudini poetiche, è uno strumento che attiva i sentimenti. Adler qui sottolinea la *netta distinzione tra sentimento d'inferiorità e complesso d'inferiorità*. Il sentimento d'inferiorità è sempre presente nella persona. Diventa un complesso d'inferiorità solo se il suo portatore manifesta la propria inadeguatezza a risolvere un problema della vita, nel proprio contesto sociale, a causa della *mancaza di un adeguato sentimento comunitario*. Ciò che diventa evidente è sempre una sconfitta, sia essa nevrosi, errore o crimine.

9)

- a) (J+A) La *limitazione del Sé (Ichgebundenheit)* è un punto centrale della Psicologia Individuale. La limitazione individuale del Sé sarebbe meglio salvaguardata in un individuo ben preparato per il *benessere dell'umanità* e sotto questo riguardo non viene posto alcun limite.

- b) (J) Secondo Jahn colui che ama Dio deve amare l'uomo e l'amore dell'uomo ha origine dall'amore di Dio. (A) Adler crede di essere in accordo con Jahn quando integra questa frase con il risultato: il che sarebbe una questione di *comprensione adeguata di questo amore*. Senza aver ottenuto tale comprensione, la metà di Dio, della religione, potrebbe essere un uso improprio delle stesse: e ciò è analogo alle congetture della Psicologia Individuale.

10)

- a) (A) L'aspirazione *alla perfezione* è volta al superamento dei problemi della vita, nell'interesse dell'evoluzione dell'individuo e dell'umanità; essa è *sostenuta dalla debolezza* del bambino e dal suo *sentimento d'inferiorità*, sempre presente.
- b) (J) Jahn dice che il *coraggio* si trova solo dove c'è la *fiducia*; (A) Adler sostiene che vi può essere invece [anche, N.D.R.] l'inverso e cioè che la fiducia emerge dove c'è il coraggio. La Psicologia Individuale con la sua metà del benessere comune ritiene che chiunque abbia riconosciuto una volta questa metà come presupposto efficace per lo sviluppo dell'umanità, cercherà di ottenere il proprio sviluppo, il proprio valore, la propria felicità solo in accordo con questo presupposto. Chiunque sia capace, attraverso il suo *potere creativo*, di costruire con perfezione *artistica*, uno *stile di vita congruo*, è capace anche di cambiare se stesso e di produrre una forma di vita generalmente utile. Essere tutt'uno con il mondo e con l'uomo, è comprendere la relazione con la società umana, con l'occupazione e l'amore.
- c) (A) *La Psicologia Individuale Comparata (come scienza) non deve usare dogmi religiosi*, ma deve lasciare la guida cristiana a coloro che sono qualificati per questo. Tuttavia non si può bandire Dio dal mondo. E si deve anche considerare la *relazione uomo-ambiente*. La P.I.C. darà sempre il benvenuto al cambiamento che rende disponibili le proprie esperienze al Ministro del Culto, come anche a tutti gli Educatori dell'Umanità: intendendo per questi coloro che si pongono a capo di grandi movimenti [vedi anche Par. VIII a proposito del nuovo umanesimo, N.D.R.].

D)

(J) Per Jahn la Psicologia Individuale può essere considerata come un erede di significativi movimenti il cui scopo è il benessere dell'umanità. Essa, per sua natura, è desiderosa di ricevere stimoli da ogni ambito del sapere, dell'esperienza, della scienza.

(A) Lo stesso pensiero è espresso sinteticamente in una *lettera di Adler* del 3 aprile 1933, in risposta ad uno scritto del Reverendo E. B. Rohrbach (riportata in *J. Indiv. Psychol.*, 1966, 22, 234). In tale lettera [14, 15, 166] si legge: «*Caro amico*

sono felice di sapere che un uomo di Chiesa ha compreso completamente come la Psicologia Individuale lotta per interpretare [...] gli ideali più alti nello sviluppo corretto dell'umanità. Ciò al quale io ho lavorato è soltanto un contributo nel comprendere quello che l'umanità ha conosciuto nelle parti principali da tanto tempo e che ha creato tutti i grandi movimenti dell'umanità [...] nell'attuale evoluzione. Suo sinceramente Adler».

* * *

Da questo carteggio di non facile lettura ed interpretazione anche per la molteplicità dei temi trattati, non solo emerge la differenza dell'impostazione religiosa tra Jahn e Adler rispetto alla *concezione di Dio* ed alla *Religione*, ma si rileva pure una costante ricerca di rendere *compatibili* ed eventualmente *correlabili* e *plausibili*, concezioni diverse volte al movimento verso una mèta di *miglioramento dell'umanità*.

Tale impostazione permette di affrontare nei successivi paragrafi (III, IV, V, VI, VII) una *dimensione culturale* in quella che sarà la *complessità* del sapere del *postmoderno* anche nelle *ricerche scientifiche*, negli *orientamenti di valore* e nelle *applicazioni critico-pratiche*

III. *Complessità del postmoderno tra O.V. Culturali e Religiosità*

A)

- 1) L'Orientamento dei Valori (O.V.) culturali, religiosi [28, 104], epistemologici [114] in un clima di postmodernità [149], sono da sempre considerati aspetti dell'umana esistenza [107, 114] che ineriscono alla notevole *complessità* [28, 104] di problematiche *antropologiche/culturali* [16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24], *psicologiche* [11, 12, 27, 30], *storico/filosofiche* [32, 125, 162, 165, 177]. Esse sono correlate ad aree ideoaffective sottese da *strutture neurobiologiche* [33, 38, 39, 40, 42, 43, 46, 47, 48, 62, 63, 64, 77, 85, 86, 87, 121, 148, 149, 165], le quali si potrebbero costituire come *qualia o coscienza autoriflessiva* [47, 48, 85, 86, 87], pure nel momento in cui esprimano un sentimento, un'idea, una tendenza nei confronti di un Ente Superiore. Questo può essere indicato come *Teismo* (nel senso di una derivazione soprannaturale da un Dio trascendente: cfr. Par. II La tesi del Pastore Jahn) o come *Deismo* (da intendersi come ideale di perfezione e aspirazione all'assoluto: cfr. Par. II La tesi Adler).
- 2) I sentimenti della religiosità e della deità hanno nella loro genesi radici culturali sia generali (*etiche*) sia particolari (*emiche*) [172]. Queste sono variamente rintracciabili anche sotto il profilo della Psicologia della Religione

[124]: quali aspirazione alla supremazia, alla conoscenza assoluta, alla immortalità. Sono inoltre *generatrici, coesistenti o conseguenti* a sentimenti di inadeguatezza, di finitudine, di colpa [74, 117]. Le moderne *teorie dell'attaccamento* [31, 176] ivi comprese quelle adleriane in cui può essere inserita la *concezione dei legami teneri*, vengono utilizzate per *spiegare/comprendere/condividere* gli sviluppi del sentimento della Deità e della Religiosità anche attraverso *paradigmi complessi* [52, 148, 160].

- 3) *Quesiti* quali: *What is the purpose of my life?, Is there life after death?, Why is the evil in this world?, Why me?, Why now?* [118] non solo ineriscono alle tematiche complesse dell'umana esistenza, ma evocano orientamenti e contenuti differenti rispetto al culto della deità ed alla religiosità. La *religiosità* dei credenti si può manifestare con modalità differenti ed in varie *culture*, con pratiche rituali e momenti cerimoniali collocabili in contesti storico-sociali propri degli specifici contesti di appartenenza. È opportuno qui tener conto:
- delle *ipotesi strutturalistiche* [98], peraltro criticate oggi da taluni antropologi [73];
 - delle *ipotesi relativistiche*, le quali ritengono che le credenze siano correlabili a differenti paradigmi di riferimento valoriale: il che presumibilmente fa ritenere che per gli *O.V.* vi sia una base comune [107, 114, 119, 172];
 - delle attuali dispute cruciali che emergono da posizioni talora antitetiche [112] e che si riferiscono ad *approcci pluralistici gerarchizzati* [98, 112] o *pluralistici relativizzati*, oppure ancora a *approcci riduzionismi* (scientifici, psicologici, sociologici).

B)

- 1) Nella società occidentale globalizzata del *postmoderno* [29, 37, 53, 100, 152] *il sentimento della deità ed i convincimenti religiosi* sono commisti ad una frammentazione e ad una sorta di pseudo-indipendenza dell'individuo, nonché spesso ad un'*autonomia razionalistica* che può giungere ad un *neopaganesimo* [73]. Per questi motivi norme, principi e orientamenti di vita, varierebbero dai classici riferimenti al *teismo* e al *deismo*, da credenze religiose e pure da "garanzie pre-costituite" provenienti da un Ente Trascendente.

I temi caratteristici del *pensiero occidentale moderno*, sia continentale europeo che anglosassone (della fine del XIX e di parte del XX secolo), avevano come matrici taluni fondamenti condivisi, *epistemologie* delle "grandi verità" in genere positivistiche, concezioni di civilizzazione di stampo universalistico [2, 133, 134]. Si riteneva pure che la Scienza avrebbe dovuto coincidere con la Ragione e con il Progresso della Cultura (intesa come Civiltà).

A partire dagli ultimi decenni del XX secolo ci troviamo in un *periodo di transizione* che coincide con la *crisi della modernità*, colla frantumazione epi-

stemologica correlata alla globalizzazione ed anche all'era informatica: il tutto dovuto ad una *mutazione culturale* [35]. La *situazione postmoderna* [100] in Occidente sarebbe caratterizzata, dall'eclettismo e dal pluralismo con la *dissoluzione dei grandi discorsi ideologici*, i quali sarebbero rimpiazzati da un *decostruzionismo* nel quotidiano degli individui (sino ad avere riscontri nel *registro onirico*) [77, 149], da un'attitudine *pragmatica* di fronte al sapere, da un *riduzionismo scientifico* (Par. VIII).

L'individuo immerso nel contesto globalizzato della postmodernità avrebbe talune *caratteristiche comuni cultural-dipendenti*: il consumismo; il pensiero della erraticità; la destabilizzazione dell'identità personale (coniugata talora ad una forma di nichilismo); il nomadismo sociale (con forte impulso alle migrazioni); il neotribalismo (consistente nell'adesione dell'individuo a gruppi di persone che condividono i comuni valori); un'enfatizzazione della diversità [125, 147, 148, 152, 174].

2) La *New-Age* (o *Nuova Era*) [170] contrassegna il sentimento di deità e di religiosità nel post-moderno, in una continua oscillazione tra interpretazione/appartenenza/differenza/spaesamento. Tutto ciò è articolato talora da posizioni di *critica (anche) costruttiva*, talaltra da *posizioni neopagane*. Inoltre nella "società postmoderna", il riconoscimento delle pluralità delle culture (differente dal pluralismo radicale), è facilitato dallo sviluppo della *Neurobiologia*, della *Psichiatria Culturale*, e dall'evoluzione degli *interventi Psico-socio-sanitari* [168, 169]. Il *paradigma bio-psico-socio-culturale* [52, 127, 128, 129, 138, 144, 148, 151], che si rifà al *modello di rete* [156] comporta un'articolazione sufficientemente interdisciplinare, interattiva e compatibile: con le Scienze della Natura, con le Scienze dello Spirito e con le Scienze Socio-Culturali, la cui complementarità è oggi giorno fondazionale per un *approccio comprensivo-esplicativo-condiviso* anche del sentimento della deità e della religiosità.

3) Queste sottolineature sono importanti per quella che può/deve essere la posizione del terapeuta circa le *componenti empatiche* [51, 54, 61, 71, 72, 115, 135, 169, 176, 179], nei confronti di assistiti, che abbiano cultura e tradizioni religiose differenti (Par. VI, VII). La cultura postmoderna crea nuovi assetti antropologici, ma anche innovativi approcci terapeutici in rapporto alle presentazioni dei sintomi. Ciò porta ad un modello interdisciplinare il quale fa sì che le classificazioni categoriali e le terminologie stesse non siano più univoche: per i filosofi della scienza, i filosofi della mente, gli psichiatri e gli psicoterapeuti [1, 11, 32, 40, 43, 49, 69, 105, 121, 153, 161].

La *cultura postmoderna* influenza infatti sia i "percorsi dell'interpretazione" (compreso il lavoro sui sogni) [149], sia le interazioni fra terapeuta e pazien-

te nel fluire del *transfert* e del *controtransfert* [71, 72] che, favorito dalla nozione di *mente relazionale* [151], è caratterizzato non solo da un coinvolgimento empatico, ma pure da un intreccio di microazioni (*enactement*) [58, 115]. Tutto ciò favorisce l'evolvere non solo della pratica psicoterapeutica, ma pure della teoria, particolarmente in riferimento agli orientamenti delle credenze religiose individuali e collettive. Ciò influisce anche sull'evoluzione dell'*identità dello psichiatra* [51] o comunque dell'operatore nelle relazioni d'aiuto (Par. VI, VII).

C)

1) Per quanto attiene il *sentimento di deità e di religiosità, negli attuali contesti post-moderni*, essi oscillano da un *vetero-tradizionalismo* ad un *neo-agnosticismo*. Le tesi della *New Age* [170] non sempre coerenti tra loro, stanno passando al vaglio di una valutazione critica serrata [16, 17, 18, 19, 20, 36, 123, 138, 139, 140, 152, 162, 171]. Esse riguardano:

- la *prevalenza dell'intuizione sulla ragione*, giacché si ritiene che ciascun Individuo sia portato a formarsi (*crearsi*) un'immagine personale della *deità* distinta da quella degli Altri;
- le *concezioni immanentiste*, in cui si asserisce la *causalità naturale* di Dio, poiché la Deità non può essere scientificamente provata né esclusa. Infatti in quanto ritenuta dogma di Fede (*causalità trascendente*), la religiosità appartarrebbe ad un atteggiamento fideistico non scientifico;
- la *Religiosità del postmoderno* che tende a ricomprendere il "Tutto" senza escludere il mondo interiore anche nel superamento del limite delle scoperte scientifiche;
- *per alcune tendenze attuali*, vi sarebbero "credenze" che incrementerebbero metodiche di "dilatamento degli stati di coscienza", i quali oltrepasserebbero il mondo fisico attraverso lo "spirituale sino al cosmico" [93, 107, 114]. Ciò potrebbe anche costituire una *perdita dell'eternità* da parte di culture tradizionali e da un recupero della stessa attraverso particolari cerimoniali o credenze [83, 119];
- tali percorsi, qualora diventassero di *tipo settaristico* (vedi *Scientology*), coinvolgerebbero anche gli approcci della relazione d'aiuto e specialmente quelli psicoterapeutici (Par. VII, VIII) [17, 20, 143]. Sebbene al proposito gli attuali indirizzi culturali propendano per un allargamento e un riposizionamento sia della teoria che della prassi psicoterapeutica [169, 172], tali interventi potrebbero recare il rischio di iatrogenie e malpratiche terapeutiche (Par. VI, VII) [140];
- la *New-Age* potrebbe giungere a fondamenti *gnostici e pan-en-teistici*, realizzando un individualismo sincretistico [170];
- all'interno di questi *nuovi orientamenti religiosi e della spiritualità post-moderna*, si potrebbe scorgere un bisogno rinnovato di esorcizzare le paure dell'individuo e della collettività nei confronti della morte.

- 2) Per la Psicologia Individuale specie nei confronti della New-Age (e considerata la posizione di Adler cfr. Par. II) il sentimento della religiosità e della deità potrebbe derivare da un'aspirazione *estremizzata alla superiorità ed all'assoluto* [74, 101, 102, 116, 117]. In termini evolutivi questa "partirebbe" da una *eredità/creatività culturale* [35] ed "andrebbe" verso un finalismo morbido per una "*lotta in avanti*" dell'individuo [10, 109].

La *nuova era* sarebbe frutto delle differenti posizioni delle varie *comunità socio-culturali*. I sentimenti di deità e religiosità nella cultura postmoderna (gruppi, comunità, sette occidentalizzate) spesso contendono tra di loro il diritto/dovere di opporre la propria pratica religiosa (considerata come vera) ad altre pratiche religiose (considerate come false); ciò non dipenderebbe tanto dagli assunti sui quali si basano la spiritualità ed il sentimento religioso quanto dal contrasto fra i *diversi tipi di organizzazione del potere*. In termini adleriani le distorsioni del potere sono frequentemente attribuite allo scarso sentimento sociale.

D)

- 1) In effetti oggi si assiste ad una trasformazione del significato dei valori o meglio ad una *crisi dei valori* [113] anche nel senso che ne viene mutato l'orientamento [114]. Basti pensare che "le ciniche menzogne, gli inganni, le illusioni, le finzioni" cui siamo soggetti attraverso i mezzi di divulgazione e persino attraverso gli organi di cultura, che dovrebbero attenersi alle regole dell'etica [108, 109], della deontologia e del rigore scientifico, portano invece a malpratiche come nella *psychotherapy-cult* (Par. VII) portano invece ad una posizione di scetticismo religioso [126, 143].

Gli *Orientamenti di Valori (O.V.)* [114] in queste situazioni sono ammantati da una *nuova maestria*, in genere somministrata da "cattivi maestri", i quali confondono il bisogno del magico, del sacro e del taumaturgico [16, 17, 18, 19, 20, 21, 22] con i riti ed i tabù di neoreligiosità organizzate da cui in seguito prendono l'avvio nuovi modi di risolvere i problemi della vita secondo *tecniche postmoderne neotribali* (Par. IV, V, VI, VII). Tali situazioni hanno grossa presa sull'emotività e sulla suggestionabilità degli individui e della collettività perché diventano significazioni importanti, specie quando si propongono quali *nuovi valori*, che dovrebbero educare intere comunità attraverso un impatto di trasformazione profonda della persona [113].

2)

- a) La *Psicologia Individuale Comparata* [118] (in accordo con le impostazioni di Adler – Par. II) si costituisce oggi come una alternativa a quelle correnti le quali utilizzano schemi per ideologie, credenze religiose, movimenti pseudo-scientifici che mantengono o provengono da forme spurie di culto con propo-

siti non di rado a finalità terapeutica (Par. V, VI, VII). Spesso in questi contesti ci si rivolge direttamente a Dio (*god-talk*), si mescolano la teologia con consigli di vita (*psyche-talk*), si promettono guarigioni fisiche e psichiche (*sciamani, santoni, curanderos*).

- b) *Credenze, religioni e devozioni* (in molte popolazioni ed aree) talora si rifanno a “presenze” le quali si muovono intorno o nell’ambiente, soggiornano nella casa o addirittura sono prossime all’individuo. Queste “presenze” che vengono da molti ritenute trascendenti, da altri soltanto paranormali, vengono solennemente celebrate come protettrici o inquietanti: esse sono ricordate, in talune culture, attraverso le preghiere ed ancora simbolicamente nutrite (*nurture*). Spesso vi sono visioni collettive in gran parte indotte (*neosciamanesimo*) e si hanno riti di iniziazione, di devozione, di aggregazione e di sottomissione a rigide regole settarie.

IV. La Rete Antropologica

A)

L’antropologia [33, 53, 67] concerne la “scienza” o la *rete delle scienze* i cui molti nodi riguardano la natura/cultura umana [33, 73, 122, 127, 167]: in questo senso la nozione è ancora usata da taluni teologici, storici della religione, sociologi e filosofi [124, 125]. Oggi le suddivisioni della rete antropologica si riferiscono ad alcune grandi aree: fisica, criminale, culturale. L’antropologia *culturale*, sorta negli Stati Uniti nel XX Secolo, si è poi sviluppata in Europa, acquisendo diritto di cittadinanza in Italia con De Martino e Lanternari [41, 93]. Mentre negli anni Sessanta gli studi interculturali riguardavano le migrazioni interne [126, 157, 171] attualmente nel nostro Paese a causa di processi migratori vi è una società multietnica, multireligiosa e multilinguistica: si è aperto, quindi, il problema dell’integrazione, della mediazione e del dialogo tra culture, religioni e lingue diverse, spesso distanti tra loro [161, 162, 168].

B)

- 1) Come già menzionato (Par. III) negli ultimi anni del secolo XX in Europa Occidentale, i modelli dello strutturalismo, del marxismo e dell’esistenzialismo incominciano a vacillare sotto le critiche di molti studiosi giungendo a creare *nuove situazioni*, che Lyotard [100] avrebbe poi chiamato *condizione postmoderna*. Ciò sancisce la scomparsa della *meta-narrazioni*, cioè di quelle teorie che pretendevano di spiegare in modo universale (attraverso l’azione di cause “ultime”), le varie realtà storiche vissute dagli individui e dai gruppi che compongono una data società. Le prime meta-teorie considerate da Lyotard erano lo strutturalismo e il marxismo: qualche anno dopo, vi sarebbe stato, peraltro, un rinnovato interesse sull’individuo: giacché le analisi delle

“strutture astratte” non si erano mostrate adatte a chiarire la complessità delle realtà storiche e quella dell’identità personale [73].

- 2) I tratti che vengono messi in rilievo per definire l’identità *individuale* sono quelli che testimoniano che la persona umana affonda le proprie radici oltretutto per gli aspetti genetici, nella storia del passato e nella propria cultura. D’altronde, nessun gruppo e nessun individuo può definirsi in rapporto a se stesso, ma sempre in *comparazione ad altri* dello stesso sesso o del sesso opposto, della stessa religione o di un’altra religione, della stessa subcultura o di un’altra subcultura. *Nessuna identità è perciò chiusa in se stessa*. Gli individui come pure le *società non sono totalità chiuse in se stesse*: non sono infatti “insiemi finiti” di rapporti sociali localizzati, inalterabili, immutabili. Società del genere non sono mai esistite, e teorie di questa sorta non hanno alcuna base empirica né alcun fondamento scientifico. La *P.I.C.* è pienamente allineata su questi assunti [138].
- 3) È necessario un *modello interdisciplinare* che rinforzi l’approccio specifico degli *antropologi*, di coloro che per anni si immergono nella vita di una società locale per tentare di comprendere il modo di pensare e di agire dei suoi membri, la natura/struttura dei rapporti sociali, le auto-rappresentazioni di tali rapporti e del loro ruolo in seno a questi [68, 69, 70].

È interessante notare che le griglie di analisi ispirate alle *tesi decostruzionistiche postmoderne* sono la premessa di *ricostruzioni più rigorose*, di una conoscenza più completa della varietà e complessità di tali fenomeniche [71]. *Comprendere per spiegare e spiegare per comprendere* [177], (cioè la *comprensione esplicativa*, per la *P.I.C.*) cerca di paragonare le diverse modalità che *gli individui e pure i gruppi umani*, hanno adottato per organizzare la vita in comune nel corso della storia e nel porsi gli interrogativi sulla deità, sulla nascita, sulla vita e sulla morte, sul potere. Questi *interrogativi esistenziali* si intersecano tra loro in più punti, ed in varie forme di credenze e di attività del pensiero riflessivo. Le domande e le risposte al riguardo non sono domande poste e risposte date dalla società: ma sono sempre singoli individui a porle e a rispondervi, attingendo dalla cultura che condividono con gli altri membri della loro società e che viene riprodotta o modificata secondo i loro particolari *orientamenti di valore e la loro creatività*.

C)

L’attuale antropologia [71] come nucleo scientifico, ma anche etico e politico tende a comprendere/spiegare le credenze altrui, senza che sia obbligata a condiderle, rispettarle senza vietarsi di criticarle, e riconoscere che negli altri e grazie agli altri ci si può meglio riconoscere. Uno degli argomenti antropologici più importanti si riferirebbe agli *oggetti sacri/religiosi* [73].

a) Lo *strutturalismo* di Lévi-Strauss [98] propone una spiegazione, secondo la quale, quando l'intelletto umano non può spiegare qualcosa, inventa *concetti vuoti* (significanti pur senza significato) che non manifestano una proprietà delle cose considerate, ma riguardano le *strutture inconscie dell'intelletto*: ciò testimonierebbe l'origine simbolica delle società. In pratica, i concetti di *mana*, *hau*, *manitou* dimostrerebbero il *primato del Linguaggio*, cioè quello del *simbolico sull'Immaginario e sul Reale*. Sicché i simboli sarebbero, al limite, più reali della realtà che simboleggiano. b) *Al contrario*, dal punto di vista di Godelier [73], se si dovesse stabilire una gerarchia, vi dovrebbe essere un *primato dell'Immaginario sul Simbolico*, poiché oggetti sacri e oggetti preziosi sono innanzitutto *oggetti di credenza*, i cui contenuti sono immaginari prima di essere simbolici. Tali credenze infatti si basano sulla natura e sulle *fonti del potere e della ricchezza* che, sempre ed ovunque, sarebbero parte dell'immaginario (*ad esempio* le conchiglie date in cambio di una donna o per compensare la morte di un guerriero si presentano come sostituti simbolici di esseri umani: vale a dire come equivalenti immaginari della vita) [73]. Questo valore immaginario traduce il fatto che tali oggetti possano essere scambiati con la vita e vengano considerati equivalenti a esseri umani. L'ipotesi di Godelier (studiata in alcune società tradizionali) potrebbe avere anche un *riscontro neuroscientifico* [33].

D)

Nella *rete antropologica* vi sarebbero almeno *quattro fondamenti* per una lettura antropologico-culturale della *società*.

- 1) Un *primo fondamento* ed è questa la *tesi prioritaria* è che vi siano delle *cose* che non bisogna né vendere né donare, ma che bisogna custodire, come ad esempio gli *oggetti sacri/religiosi*. Essi si presentano spesso come *doni*, che *dei o spiriti* avrebbero fatto agli antenati degli uomini, e che i loro discendenti, gli uomini attuali, devono custodire gelosamente e non devono vendere né donare. Per questo motivo, si presentano e sono vissuti come elementi essenziali dell'identità dei gruppi e degli individui che li custodiscono. Questi possono utilizzarli a proprio beneficio o a beneficio di tutti i membri della società; ma possono anche servirsene per nuocere loro. L'*oggetto sacro/religioso* è, quindi, una *fonte di potere*: chi lo detiene ha una *supremazia* sugli altri, nella e sulla società: a *differenza dell'oggetto di valore* esso si presenta come inalienabile e inalienato.
- 2) Un *secondo fondamento* ed è questa la *tesi marxista* è che la base sulla quale poggiano tutte le società, di qualsiasi genere, sarebbero i *rapporti economici* che legano gli individui e i gruppi: correlati ai rapporti di produzione ed alla ripartizione dei mezzi di sussistenza e delle ricchezze materiali.
- 3) Un *terzo fondamento* – ed è la *tesi strutturalista* – è che siano i *legami di parentela e la sessualità* (rapporti e gruppi) ad avere un ruolo ineliminabile

nelle società e nel loro perpetuarsi. Peraltro *ci vogliono sempre più di un uomo e una donna per fare un bambino* [73]: giacché l'individuo nasce in un *universo culturale preinterpretato* [126].

- 4) Un *quarto fondamento*, che si rifà a *tesi eco-etologiche* è che per diventare una "società" distinta da quelle vicine bisognerebbe partire dall'essere una *Tribù* nel momento in cui essa ha il *controllo del territorio*. Una *tribù* è una società locale – e non una semplice comunità – composta da un insieme di *gruppi di parentela*, uniti dagli stessi principi di organizzazione della vita sociale, dagli stessi *modi di pensare* e che parlano la *stessa lingua*, legati da ripetuti matrimoni e associati nella difesa e nello *sfruttamento delle risorse* di un *territorio comune*. Sarebbe il controllo di un territorio specifico i cui confini sono noti, o addirittura riconosciuti dai vicini, che distingue e oppone la società e influisce sull'evoluzione stessa della società. Ciò è reso evidente da un *nome*, da un *territorio* e dalle *istituzioni politico-religiose* collettive.

E)

Le *varie culture* farebbero capo a questi fondamenti il più importante dei quali, come si è detto, sarebbe quello riferibile al "Sacro/Religioso" [73], poiché esso darebbe le risposte più esaurienti alle domande che si pongono tutte le società in tutte le epoche. Si possono raggruppare tali domande in *cinque nodi tematici* [73]: 1) quali sono e quali devono essere i rapporti degli uomini con l'invisibile, gli antenati, gli spiriti, gli dei?; 2) quali sono le forme e le figure dei poteri esercitati nelle società?; 3) che cosa significa nascere, vivere, morire?; 4) quali sono le forme di ricchezza e di scambio esistenti nel contesto delle varie società?; 5) quali sono i modi secondo cui ciascuna società pensa la natura che la circonda e come la società stessa agisce su di essa?

Il paragone tra le *quattro tesi fondamentali* riportate nonché la risposta a queste *cinque serie di domande*, costituisce l'oggetto stesso dell'*antropologia*. Si pone così il quesito di *come un individuo si costituisca in soggetto sociale* [67, 68, 69, 70].

V. Spunti metodologici

Come si è sottolineato (Par. IV), sotto il profilo antropologico/culturale, la *Dimensione del Sacro/Religioso* riveste aspetti non solo fondamentali, ma presumibilmente prioritari (pure in nell'ottica adleriana della *psicologia d'uso*) [5, 6, 7, 8, 56, 57, 108, 109].

A)

- 1) Sembra utile sviluppare alcuni *spunti metodologici* [18, 19, 133] utilizzabili in una ricerca sulla dimensione del Sacro/Religioso. a) L'ottica (*trans*)culturale

(cioè che tiene conto anche della comparabilità delle culture) pone ad esempio la *base microfenomenica relazionale* [18, 19, 127, 128, 133], su cui si realizza la costruzione psico-sociale della realtà. b) Un secondo esempio viene dato dagli strumenti dell'etnometodologia cui si rifanno le indagini sulla comunicazione, sul linguaggio, sulle relazioni interpersonali e sull'interazione fra *struttura del carattere e struttura sociale* [56, 57, 69, 74]. c) Uno degli scopi delle *metodiche interculturali* non è peraltro solo quello di *spiegare* il senso che un individuo attribuisce alla propria azione o a quella degli altri, bensì pure quello di *comprendere* i dinamismi che portano le persone a cogliere certi eventi come fatti e come dati, sui quali vi è poi una "intenzionalità nel conferire dei significati" [133, 134]. Ciò mira a far oggetto di ricerca il substrato di quei fenomeni "primari e fondamentali", (anche circa l'O.V.: ad esempio il *Sacro* ed il *Religioso*), senza i quali non si potrebbe pervenire ad alcuna attribuzione di senso [126, 148, 160].

Una *metodica culturale* (che si rifaccia sia alla transcultura, sia all'etnopsicoanalisi, sia all'interculturalità), oggi, pone come problema quello della scientificità o meno del *circolo ermeneutico* [64] in relazione all'*interpretazione in psicoterapia*, alla *psicologia*, alla *psicopatologia* ed anche alla *medicina stessa* [54, 55, 84, 138, 176, 178, 179].

- 2) Già nel 1932 von Weizsäcker [178] configurava metodologicamente le linee essenziali di un'antropologia *clinica*, attraverso il carattere innovativo del *circolo della forma*. Egli non si limitava ad indicare "forme a priori" dell'intuizione o del pensiero, ma discuteva invece sulle "forme a posteriori", quale prodotto di un *continuo movimento* volto al mantenimento biologico della coerenza con l'ambiente. Ci si allontanava in tal modo dalla tradizionale bipolarità tra scienze dello Spirito e Scienze della natura, fondata sull'idea di oggettività di queste ultime. Ciò significava instaurare una *stretta articolazione* tra *spiegazione clinico-scientifica* e *comprensione psico-terapica* e soprattutto sostenere l'imprescindibilità di questa diade nell'atto *terapeutico* (Par. VI, VII).

Sotto questo profilo egli preconizzava il pensiero di Gadamer [64] per il quale ogni processo unitario interpretativo era riferibile alla sua applicazione. Questa posizione è suggestiva per sottolineare l'importanza di alcuni assunti adleriani circa l'unità *della vita psichica* e l'unicità *dell'individuo* [1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 14, 81, 111, 130, 134, 135, 138].

V'è una profonda implicanza metodologica nel fatto che "applicare su di Sé" la situazione concreta dell'assistito riconosca l'uguale appartenenza ad un *ordine pratico* in cui il clinico stesso si immedesima nell'Altro potendo giungere a un *coinvolgimento empatico*, o a *controatteggiamenti* consapevoli

(*enactment, microagiti, disclosure, ecc.*) anche e specie in soggetti con differenti religioni e culture [22, 32, 51, 52, 56, 57, 61, 71, 72, 105, 115]. E ciò senza venire meno ad una *coerenza etica* e ad un *sentimento sociale* [108, 109], anzi approfondendo le sue competenze cliniche, la sua *creatività incoraggiante* [135, 136, 137] e migliorando complessivamente la *qualità della vita* degli individui di cui ci si prende cura [135, 142, 146].

- 3) Per raggiungere questi scopi si può giungere ad un *confronto dialogico*, in relazione a differenti problemi e discipline [51, 52, 53, 141, 143, 148, 156, 157]. Tale problema trova un approccio critico e clinicamente fruibile (Par. VI, VII) attraverso il *sistema aperto* dell'Individualpsicologia [127, 160].

Inoltre qualora si accolga questa impostazione, *non come un pregiudizio* ma come un *presupposto*, può essere fruibile una *Psicopatologia Generale* nell'accezione di Jaspers [82]. Sotto tale aspetto si nasconde una possibilità positiva di un conoscere più originario sia delle scienze della natura sia di quelle dello spirito, soprattutto se *lo spiegare ed il comprendere* confluiscono in un *capire*. Ogni valutazione corretta anche in soggetti culturalmente e religiosamente diversi, dovrebbe, quindi, renderci consapevoli dell'arbitrarietà e delle limitazioni che derivano da inconsapevoli abitudini mentali (*pregiudizi*) guardando alle "cose stesse", ma soprattutto agli individui [62, 64, 67], in un'ottica *relazionale e interpersonale* [57, 71, 142, 151]: e per noi *interindividuale* [56, 146, 147].

- 4) A livello di metodologia in psicopatologia e psichiatria interculturali [92] vi è oggi la tendenza a ricercare da un lato un *senso comune* con una *problematizzazione dell'ovvio* e dall'altro ad avviare un'indagine minuziosa e comparativa su quelli che potrebbero essere considerati sintomi basali a cui applicare *codici interpretativi particolari*: ad esempio psicologico-dinamici, cognitivo-comportamentali, sistemico-relazionali, antropologico-culturali, ecc. senza cadere in eclettismi, ma sottoponendo a critica lo studio delle fenomeniche sintomatologiche nonché le procedure che mirano ai dati statistici: e ciò anche attraverso indagini sulle motivazioni, sui microprocessi culturali, sugli Orientamenti di Valori (*O.V.*) [127, 128, 129] (Par. II, III). In tal modo le trame che si possono percorrere in un *approccio metodologico interculturale* nella *dimensione del sacro/religioso* comportano la formazione di una *rete* che riconosca discipline qualitativamente diverse come già ricordato in precedenza [156] (al di là di una pluralità di linguaggi e di una polisemia linguistica).

B)

- 1) Riproporre il *Sacro che riguarda la Religiosità* [2] può fornire una interconnessione tra natura e cultura, tra struttura e storia [122], tra mente e corpo [39,

40, 42, 43], tendendo ad una ricerca sulle culture [69]. Una garanzia in tal senso può essere proibitiva o negativa: in quanto il *Sacro/Religioso* ha il duplice significato di ciò che è *Santo* e di ciò che è *sacrilego*: vale a dire di ciò che è sacro perché prescritto o esaltato dalla garanzia divina o dalla devozione religiosa: oppure di ciò che è sacrilego perché è proibito o condannato dalla stessa garanzia [41, 95, 96, 97, 98, 99, 105, 106, 122, 125].

- 2) Il *Sacro* appartiene comunque a un *sentimento religioso fondamentale* (che giustifica la *Diade Sacro/Religioso*) ed è un importante criterio per definire i momenti tanto razionali quanto irrazionali di questo *fondamento antropologico* [73, 91, 133, 134, 147, 155]. Il *Sacro/Religioso* trasferisce il sensibile del sentimento di qualcosa di diverso da cui può scaturire la possibilità di esprimersi immaginativamente e non scientificamente, ma questa esperienza soggettiva non dovrebbe poggiare *su un'illusione o su una "finzione"*, ma su un'esperienza *Sacro/Religiosa*, che può radicarsi in qualcosa di eterogeneo all'uomo o vissuto come tale nella dimensione della sacralità.

Il Sacro che soggioga viene incontro all'individuo come potenza che giudica. Questa credenza nel Sacro può essere in stretto rapporto col concetto di *religiosità* che originariamente era assimilabile al concetto di *Tabù*, al sacro terrore, a segni di una *potenza superiore* [145, 147]. *Le persone sacro-potenti* (confronta gli *sciamani*) [17, 18, 19, 20, 21, 22, 69, 162] si trovano in tutte le religioni in cui sopravvive qualche *elemento magico* sia pure nella forma spiritualizzata del *carisma sacerdotale* o dalla *potenza demoniaca* [157, 158, 161]. Una dimensione del Sacro/Religioso così intesa è ampiamente correlabile sia con le *teorie della mente*, sia con le *neuroscienze*, sia con l'*approccio bio-psico-sociale alla psichiatria*, sia nel caso di specie con il modello teorico-pratico di una *Psicologia Individuale Culturale* [11, 33, 110, 111, 126, 128, 134].

C)

- 1) Un approccio ad una metodologia della ricerca sulla *dimensione della sacralità e della religiosità* non può che fare riflettere su problemi di *ordine culturale e generale* [28, 30, 31, 67, 68, 69, 70, 104, 120, 121, 123, 124, 167, 177, 178, 179]. A seconda degli schemi di riferimento, variano sia le concettualizzazioni sia la metodica delle ricerche: non solo circa una riflessione psicopatologica, ma anche rispetto alle ricerche cliniche in un contesto interculturale [172]. È inoltre pertinente sottolineare ancora una volta che Jaspers nella sua *Psicopatologia Generale* (1913-1959) [172] ricordi come i *pregiudizi* possano essere impropri, mentre i *presupposti* permettono di condurre una ricerca metodologica corretta. Non va inoltre dimenticato metodologicamente il dibattito tra *fede e ragione critica* che dovrebbe portare ad una consapevole autolimitazione della ragione e ad uno spazio per la fede: una sorta di *profe-*

zia laica per una società aperta alle concezioni della scienza e della filosofia, portatrice di una *tolleranza delle diversità e delle differenze* e ad un *dialogo interreligioso* [33, 174, 175] nell'ambito di una *evoluzione della cultura* [35, 179].

- 2) Circa una *metodologia della ricerca* sul Sacro [28, 53, 104] è noto che il *metodo della scienza* è uno solo: quello scientifico appunto; mentre la *metodologia delle ricerche* può rifarsi a metodiche diverse riguardanti i vari campi in cui si vuole indagare e che devono comunque: a) esibire assunti teorici; b) attenersi alla costante attenzione del riferimento degli stessi; c) resistere previa dimostrazione alla prova dell'autoconfutazione e della falsificabilità degli assunti; d) essere in qualche modo sottoposti a criteri di predizioni su eventuali risultati ed a misurazione su questi [28, 38, 39, 40, 53, 64].
- 3) Queste condizioni preliminari della conoscenza che si radicano profondamente nelle strutture biologiche hanno cruciali risvolti psicologici, culturali, religiosi e filosofici. Senza nulla togliere all'importanza metafisica che il pensiero occidentale contemporaneo ha espresso soprattutto attraverso l'esistenzialismo [2] si ritiene peraltro che le condizioni preliminari che ci permettono di conoscere il mondo e noi stessi siano storiche e culturali e non immutabili.

L'individuo ha l'accesso al mondo non attraverso strutture permanenti, sebbene queste siano filogeneticamente stabilizzate, ma attraverso precursori biologici, psicologici e socio-culturali che possono anche essere identificabili nella *lingua naturale* che ciascuno di noi impara da bambino [16, 20, 23, 43, 88, 91, 120, 121, 125, 133, 134, 167, 177].

La conoscenza di tali condizioni sarebbe compatibile con l'applicazione di un patrimonio di idee e di schemi (*eredità culturale*), una sorta di *precomprensione* circa un *universo culturale preinterpretato* [126] a cui attengono esperienze singolari che si configurano in modi diversi a seconda dei differenti linguaggi degli interpreti, allargando il dialogo tra le culture nella loro evoluzione [35, 36, 64, 68, 76, 80, 174] sino a giungere ad una *relatività culturale relazionale pragmatica* anche nell'ambito di una *psicopatologia interculturale* [133, 134]. Sul piano scientifico si deve peraltro accentuare l'attenzione verso ricerche clinico-sperimentali che tendano a recuperare la validità di una teoria.

D)

- 1) Una *dimensione fondamentale del Sacro/Religioso*, si radica in varie strutture culturali, sociali, economiche, familiari, politiche, religiose e che si indirizzano verso un Dio (Teismo) o degli dei (Politeismo) o delle idee di Dio

(Deismo) (Par. II): che possono germinare attraverso strutture generative e dalle caratterizzazioni delle culture (miti, riti, cibi, tabù, rapporti di potere, istituzioni economiche lavorative, legami delle parentele, strutture personologiche, stili di attaccamento) [31]: da non dimenticare sono gli aspetti creativi ed artistici [33, 53, 98, 106, 122, 126] ed i *grandi linguaggi religiosi*. Più che non un'organizzazione per *frammenti di struttura* sembrerebbe vi siano delle *reti di struttura* che aprono il sistema empirico dei linguaggi [120]. Queste *parti in evoluzione* sono riscontrabili oggi nel fenomeno del *New-Age*, delle *sette religiose*, sino al *neopaganesimo* ed al *fondamentalismo* (Par. VII, VIII), nonché nelle *psychotherapy cult* (Par. VII) [143]. Al riguardo non si dovrebbe cadere né in rigide gerarchizzazioni o in relativismi incoerenti [145, 146, 147, 155, 157, 166]. Ricerche complesse [28, 104] si stanno affermando in molti campi del sapere: anche queste vanno colte nella ricchezza delle pluralità culturali e religiose che si articola attraverso le pluralità linguistiche, sociali, tecniche, economiche e religiose. La molteplicità non esclude l'unicità: è possibile che accanto ad una pluralità di locali (*emiche*) Forme espressive e Religiose del Sacro, si possa riconoscere un *aspetto di fondo unitario e generale (etico)* [172].

* * *

Le acquisizioni per riorganizzare il campo metodologico del *sapere culturale* si stanno indirizzando non tanto verso la supremazia dell'una o dell'altra disciplina (neurobiologia, statistica descrittiva, antropologia, psicopatologia generale, linguistica, eccetera) [38, 43, 46, 47, 48, 85, 86, 87]: quanto verso una maggiore articolazione interdisciplinare, il cui riferimento potrebbe essere costituito dal modello di una *Psicologia Individuale-Culturale* (Par. VI, VII) [172].

Gli spunti metodologici riferiti alle radici religiose, antropologiche, culturali pongono in evidenza l'influenza che il postmoderno e l'eventuale superamento dello stesso hanno nella psicopatologia, nella clinica e nei trattamenti (specie rispetto alle psicoterapie orientate dinamicamente). Sembra quindi opportuno affrontare questi argomenti nei prossimi Paragrafi.

VI. L'Espressione del "Malessere" in Culture e Religioni diverse

- 1) L'espressione del *malessere* somatico e specie psichico nelle diverse *culture e religioni* pone molti quesiti, che spaziano da un'indagine di *quadri clinici differenti* tra loro per espressività sintomatologica, ma *equivalenti* sotto il profilo psicopatologico e somatico: a quadri clinici fenomenicamente simili, ma differenti come struttura di significazione psico-somatica. Tali problemi riguardano un approccio interdisciplinare: la *culturalità* (intesa

come pluralità culturale relazionale); l'eventuale specificità dei parametri psicopatologici clinici; l'orientamento etico-valoriale; i significati dei vissuti personali. Ciò evoca ricerche innovative in campo biologico, psicologico, sociale e culturale [139]: porta altresì ad ipotizzare che almeno talune concausalità patogenetiche siano l'espressione di un modellamento plastico psico-biologico e che il normale, il deviante ed il patologico, siano rilevabili in rapporto ad una determinata cultura. Questa darebbe all'individuo un modo di esprimersi e di comunicare con i membri del suo gruppo. Tale "modo", nella misura in cui viene espresso nella singola persona, favorisce o meno un'articolazione (normalità-salute) o un distanziamento dal gruppo (anormalità/patologia/malattia).

- 2) Il *transculturalismo* (termine che indica la comparazione tra culture diverse) pone l'accento su dinamiche quali: la *disculturazione* (intesa come perdita dell'integrazione culturale col gruppo); la *acculturazione* (contatto continuativo ed importante tra gruppi e sottogruppi culturali differenti) che porta alla trasformazione di alcuni "patterns" culturali originari di uno o di ambedue i gruppi; la *transizione culturale* quale acquisizione di nuovi schemi di comportamento dall'evoluzione culturale. Tali fattori qualora agiscano con "forza" possono: determinare una accentuazione di un "disadattamento" psichico e somatico presente e compensato dall'individuo; ovvero provocare di per se stessi dei disturbi patologici in individui che nella loro originaria cultura d'appartenenza erano da considerare normali. La genesi di comportamenti e di disturbi di minoranza e/o devianti implicherebbe, secondo tale ipotesi, la presenza di una pressione del gruppo della cultura dominante verso gruppi culturalmente non dominanti: il che si esplicherebbe con dei momenti di disculturazione, di neo-culturazione, di transizione culturale. Questa concezione fluida, estesa a tutta la psicopatologia (ed in parte alla somatologia), se da un lato si presenta come essenziale per cogliere l'individuo nel momento in cui è "agente in una cultura" ed "interreagente col gruppo", dall'altro corre il rischio di non comprendere la persona nella sua profonda identità somato-psichico-culturale [24, 53, 62, 69, 139, 172]. Può, inoltre, scotomizzare l'importanza di fattori biologici nella eziopatogenesi di numerose sindromatologie psichiatriche quali: la depressione [92], la schizofrenia, i disturbi somatoformi, le tossicomanie, l'etilismo, i disturbi della condotta alimentare, i comportamenti e le disfunzioni sessuali [159], eccetera. Senza contare le *Culture-Bound Syndromes* e la particolare "sensibilità idiosincratca" verso alcuni farmaci.
- 3) L'espressione del malessere fisico e psichico ivi compresi gli indicatori di predizione e di esito in rapporto al trattamento proposto, è data dal riscontro che le varie culture – come si è detto – anche se riconoscono una base comune non si presentano come un tutto unitario. Sicché una *valutazione culturale com-*

plessiva rappresenta non solo una comprensione, ma pure un'indagine comparativa dei vari gruppi culturali, nonché lo studio dei canali di interconnessione (qualità, entità, significazione del disturbo). In questo modo i vari tipi di cultura e di religiosità assumono uno specifico rilievo e possono essere differentemente configurabili ma comparabili fruendo altresì di trattamenti adeguati ed empatici [54, 55, 71].

- 4) Gli studi di *Psicopatologia e Somatologia Transculturale* riguardano, oltre le prospettive antropologiche fondamentali (Par. IV), ulteriori aspetti:
- *Le forme di interazione sociale e di relazione terapeutica.* Il terreno si costituisce qui come una rete i cui nodi sono le attività cognitive e pratiche, le formazioni e le manipolazioni di oggetti e segni, le comunicazioni anche non verbali e sessuali, eccetera: esso viene quindi a costituire la base microfenomenica su cui si realizza la costruzione psico-sociale della realtà.
 - A livello di *Psicopatologia Transculturale* vi è oggi la *tendenza a scomporre e a descrivere gli aspetti elementari* di un sintomo o di un atteggiamento o di un comportamento. Sulla base di quanto detto le aree di maggior interesse per una metodica psichiatrica sembrano essere le seguenti: il Linguaggio; le configurazioni di “Senso Comune” o di sintomi basali; gli Atti Minuti: le pratiche correnti sono effettuate con linguaggio descrittivo e le procedure si strutturano come un ininterrotto meccanismo che “produce” dati statistici; l’indagare sulle Motivazioni degli atti quotidiani delle persone con studio delle cause prossime o dei finalismi attraverso la serie dei microprocessi culturali.
 - *Le Classificazioni* possono risentire dell’osservazione partecipante che giunge sino ad una identificazione e proiezione culturali. Esse sono in rapporto sia cogli scopi e cui sono destinati, sia colla complessità necessaria che è alla base della loro elaborazione. Non si può negare che nei fenomeni di acculturazione, disculturazione e di transizione culturale convergano molteplici *universi linguistici*: non solo descrittivi ma espressivi e normativi, nonché l’ampio spettro della comunicazione verbale e non verbale.
- 5) Ciò diventa ancora più evidente nella *relazione d’aiuto terapeutica* [71], ove anche attraverso una *identificazione culturale* si realizzano alcuni schemi interpretativi. Il che comporta l’intervento dei cosiddetti *mediatori culturali*, che facilitano l’incontro con l’Altro [69] attraverso:
- gli schemi interpretativi primari (il senso comune, l’ovvio);
 - gli schemi interpretativi cifrati o codici con riferimento ad un’altra Cultura (miti, riti, magia, cerimonie, eccetera);
 - gli schemi interpretativi fittizi, che si strutturano in una rete di giochi paradossali innescati spesso anche dalla relazione terapeutica;

- gli schemi interpretativi etico-sociali-religiosi in cui interagiscono le dimensioni biologiche, psicologiche, culturali e spirituali.
- 6) La molteplicità delle culture pone inoltre il problema di una eventuale gerarchizzazione delle stesse, di un relativismo culturale, senza possibilità di comparazione, oppure di ipotizzare (come si è detto) una *pluralità culturale relazionale*. Quest'ultima via permette un approccio clinico tra diverse culture, in cui si mantengano le singole specificità culturali, senza proporre gerarchizzazioni che vadano da culture postmoderne a quelle tradizionali. E ciò anche grazie alle varie chiavi di accesso alle problematiche culturali. Si possono infine proporre alle discussioni e alla ricerca alcuni aspetti:
- a) *il primo aspetto* riflette la problematica dei fondamenti deontologici e bioetici;
 - b) *il secondo aspetto* concerne l'eventuale possibilità che le varie culture esprimano non solo sintomatologie, ma anche modelli psicopatologici diversi a seconda della cultura da cui derivano. In questo caso si giungerebbe ad un effettivo relativismo cultural-dipendente;
 - c) *il terzo aspetto* si riferisce all'espressione del malessere fisico e psichico in rapporto ai diversi quadri clinici e alle terapie utilizzate (es. tradizionali od "occidentali") in un determinato contesto socioculturale di appartenenza e di cura.
- 7) Circa *la religiosità e la deità* in un rapporto tra etica e scienza è importante e doveroso terapeuticamente avere e fornire delle *informazioni* per quanto possibile corrette e correlate nell'ambito della pluralità della cultura.
- a) *Il primo tipo* di informazioni ha lo scopo di effettuare una rassegna sistematica dell'effetto che le *differenze culturali*, pure per involontari pregiudizi, possano avere all'interno della relazione tra paziente e medico e/o operatore nelle relazioni d'aiuto;
 - b) *il secondo tipo* di informazioni concerne le *valutazioni culturali*, specie circa:
 - identità culturale: gruppi di appartenenza, minoranze, coinvolgimento nella cultura ospite o di appartenenza, capacità o preferenze linguistiche e religiose;
 - fattori culturali collegati all'ambiente psicosociale ed ai livelli di funzionamento: fattori di stress, forme di supporto familiare e sociale disponibili, livelli di funzionamento fisico-psico-sociale;
 - elementi culturali della relazione tra l'assistito e l'operatore psico-socio-sanitario: difficoltà a stabilire una comunicazione corretta, anche nella madre-lingua del paziente, per una migliore comprensione del significato culturale dei sintomi;
 - valutazione culturale globale ai fini della *diagnosi* e del *progetto di trattamento*.

- c) *Il terzo tipo* di informazioni si riferisce alle *Sindromi Culturalmente Caratterizzate (S.C.C.)*. Questa terminologia si riferisce a modalità ricorrenti, di comportamento o di esperienza abnormi, caratteristiche di certe regioni o paesi del mondo. L'Anoressia Nervosa, data l'assenza o rarità clinica, ad esempio, nelle Culture Centro Africane, potrebbe essere inquadrata come sindrome caratterizzante le culture Occidentali. Ed ancora: si dovrebbero prendere in considerazione quelle *S.C.C.* che si registrano in tutte le società industrializzate, le quali peraltro comprendono sottoculture differenti, gruppi di recente immigrazione, stratificazioni sociali.
- 8) Da ultimo in una *configurazione etica, deontologica e clinica*, va rispettata la cultura e la religione di appartenenza della persona sofferente e la sua Qualità di Vita, ma ancor prima deve essere considerata la *dignità dell'individuo umano*, nell'ambito di una comprensione autentica del malessere fisico e psichico nelle varietà culturali e nelle declinazioni esistenziali [32, 33].

VII. *Pratiche e Malpratiche Terapeutiche*

A)

- 1) Nel contesto socio-culturale della *post-modernità* e della *new-age* si registrano interventi professionali con nuovi scenari e nuovi *setting* caratterizzati da notevoli variazioni dai modelli teorico-pratici e dalle prassi psicoterapeutiche, specie ad orientamento dinamico [32, 33, 71, 72, 84, 129, 130, 131, 138, 154, 160, 176]. Questi apporti vanno sotto il denominatore comune di una *new-psychotherapy*. Contribuiscono al superamento degli ideali di un universalismo umanistico, l'impatto colle tecno-scienze, che operano nella direzione di variazioni culturali e religiose circa i significati correlati alle sfere simboliche, ai valori, alle credenze e quindi pure alle prospettive esistenziali.
- 2) In questo stesso periodo tuttavia, accanto alla rivisitazione critica dei modelli, della teoria della tecnica, delle metodiche psicoterapeutiche, nonché alla luce dei progressi della neurobiologia e degli apporti delle ricerche socio-culturali (quasi come se fosse un rimbalzo non casuale), si moltiplicano e si accentuano *i più svariati e bizzarri interventi di medicina* che conducono a *psicoterapie "abusive"*.

B)

- 1) Tra queste si configura la *psychotherapy-cult* la quale presenta modalità ritualizzate "adiacenti" alle cosiddette "cure tradizionali" (degli sciamani, dei santoni, dei *curanderos*): ma nello stesso tempo offre un'*immagine finzionale*

“come se” surrettiziamente fosse una riedizione di “nuovi valori” orientati alla scienza, alla filosofia, all’antropologia, alla psicologia, alla sociologia. I ministri carismatici di tale pseudoterapia non si vestono più da stregoni ma si “travestono” da manager o da neo-apostoli spesso supportati da professionisti legalmente riconosciuti.

- 2) Questa sorta di *tribalismo post-moderno* propone una *neo-spiritualità scientifica* [20] e trae la linfa da problematiche attinenti alla *disidentità*, alla “fanzionale” negazione della precarietà, ad un’*aspirazione della perfezione* ed alla ricerca dell’immortalità. Tali “trattamenti”, più che non in studi privati, vengono spesso esercitati in “Organizzazioni” con una cornice legale che propongono interventi psicologici a cui si mescolano pratiche di preghiera con Dio (*God-talk*) a consulenze psico-motivazionali (*psycho-talk*), a direttive di vita (*life-orientation*). Lo scopo dichiarato è quello di ottenere benefici di vari tipi: fisici, psicologici, spirituali, sociali; con predizioni sulla vita amorosa, sessuale, lavorativa e più spesso con promesse di guarigioni miracolose.
- 3) L’inserimento dell’individuo nell’organizzazione può essere preceduto dal pagamento di una certa quota di iscrizione (per seminari, corsi di dinamiche di gruppo, cicli di sensibilizzazione alla relazione sociale). Altre volte l’iniziazione ha caratteristiche più “spirituali”, con cammini volti alla “luce soprannaturale” e percorsi di preghiere esoteriche (*religiosità neo-tribalistica*) sino ad esorcismi ed a riti satanici (*neo primavere del diavolo*) [17, 20, 143]. Le oblazioni talora elevate sono richieste in questi casi come contributi spontanei utilizzati per l’espansione del culto e per rispondere con maggior efficacia alle richieste degli adepti: questi attraverso un percorso formativo di *tipo proselitistico* possono giungere per cooptazione a far parte dello *staff curante*. I conduttori dei gruppi (costituiti dalle 15 alle 75 persone) possono, nelle sedute plenarie, assemblare anche centinaia di individui e pure fare riferimento ad operatori professionali della salute fisica e mentale. Questi offrono delle consulenze di copertura, saltuarie o permanenti, che ammantano di legalità tali organizzazioni.
- 4) Molto precocemente le “psychotherapy-cult” (che sono come detto da distinguere dalle “new-psychotherapy” fenomeno da collocarsi nello scenario professionalizzato di talune psicoterapie) realizzano contemporaneamente ed ibridamente rapporti di sudditanza psicologica, di amicizia, di sesso, di promozione lavorativa, di “orientamenti di vita”. Alcuni “interventi” sono costituiti da seminari, dinamiche di gruppo, consulenze di tipo psico-sociologico, cicli di sensibilizzazione motivazionale, sedute di autoassertività, eccetera. In molti casi le consultazioni personali non avvengono in organizzazioni, ma sono effettuate da “*maghi*” in studi privati e riguardano promesse di guarigioni da malattie, malocchi, predizioni.

C)

Queste tipologie di prestazioni che tangenzialmente possono rientrare nelle configurazioni delle “psychotherapy-cult”, più spesso, *ammantate da sacralità terapeutica*, assumono caratteristiche comuni alle “sette religiose” molto diffuse negli Stati Uniti d’America. Si ricordano al proposito:

- un sistema di cura fondato su dogmi e sulla promulgazione di regole che si radicano su specifici orientamenti di valori;
- un’esclusione della metodologia scientifica, sebbene talora si usino termini di copertura scientifici;
- un rifiuto a controlli dimostrati dell’efficacia clinica, senza riferimenti ai codici etico-deontologici normati dagli Ordini professionali (dei medici e degli psicologi);
- un’eccessiva devozione verso il capo carismatico (culto della personalità) accompagnata da una concezione sacrale dei principi dell’organizzazione;
- un rinvio a cerimoniali ripetitivi, schemi autoassertivi, brevieri di comportamento, e comunque a pratiche volte a creare delle “*sudditanze*” *psicologiche*.

D)

1) Prima o poi tali pratiche, sia quelle riferibili alla *psychotherapy-cult*, ed ancor più quelle che ineriscono alla *sette religiose*, esitano in *tre tipi di reazioni*: a) un precoce allontanamento volontario degli adetti (drop-out); b) un inserimento nel gruppo con facilitazione agli scambi relazionali e sessuali; c) un’illusione di migliore consapevolezza del Sé che porta ad un coinvolgimento emotivo con dipendenza psicologica regressiva. Molto spesso compaiono disturbi legati a dissonanze cognitive, a dispercezioni, a mobilitazione di nuclei psicotici. Ciò può provocare un deterioramento del rapporto con i membri dell’organizzazione stessa.

2) Sotto il profilo *etico, deontologico e scientifico*, le *psychotherapy-cult* ed il *settarismo religioso* vengono ritenuti fenomeni di *disculturazione*. Le stesse (nelle loro multiformi realizzazioni) possano rientrare variamente:

- in un *abuso iatrogeno* della medicina e della psichiatria [140];
- in una *flagrante inadempienza* rispetto alle responsabilità professionali anche quando vi sia una fittizia copertura burocratica;
- in una *malpratica psicoterapeutica* rispetto alla teoria della tecnica, alla prassi clinica ed ai codici etico-deontologici istituzionalizzati [140].

Gli studi su queste *pratiche pseudoterapeutiche* sono ad oggi relativamente pochi, anche perché la struttura settaria di tali organizzazioni presenta ostacoli alla trasparenza, per le barriere di connivenza e di tipo collusivo con soggetti sofferenti per evenienze morbose (somatiche e psichiche).

VIII. *Considerazioni critiche*

A)

- 1) Questo sintetico *excursus* ha avuto inizio dal carteggio fra Adler e Jahn. È passato poi a considerare la complessità del postmoderno nelle dimensioni culturali, religiose e antropologiche. Gli spunti metodologici hanno facilitato la puntualizzazione su alcune espressioni del malessere in culture e religioni differenti. Si è poi riferito sul dilagante fenomeno delle pratiche pseudoterapeutiche.
- 2) La religione sta prendendo *nuovi volti* a prima vista non strettamente religiosi: è la cosiddetta *religiosità liquida* analoga alla *identità liquida* [25]. Ciò sarebbe uno degli *esiti della New-Age* caratterizzato da un *credere senza appartenere* [162] e di *religione senza scenario*. Tale *religione liquida* non fornirebbe più i criteri guida per le scelte quotidiane. Tutto ciò è in contrasto con le *religioni rivelate (Teismo)* e col senso religioso dell'*idea di Dio (Deismo)*, come puntualmente riportato nel carteggio tra Adler e Jahn (Par. II).
- 3) È opportuno, *immergendo le radici nelle antiche concezioni di cultura e di religiosità*, fornire una *ridefinizione* [53], ponendo la riflessione sul significato di cultura e sugli apporti del sapere contemporaneo che ha dissolto la teoria biologica delle razze: ciò permetterebbe di conciliare l'universalità alla varietà e unicità individuale dell'esperienza umana.
- 4) L'incompletezza *della natura umana* ben si attaglia alla concezione adleriana. La natura umana è biologicamente incompleta ed è solo l'intervento della *cultura* che tramanda i saperi e le pratiche non iscritte nel codice genetico [35] sì da consentire una *compensazione* delle carenze originarie.
- 5) Anche le *discipline neuroscientifiche* hanno fatto proprio il modello della incompletezza. La cultura ha modellato una natura incompleta e non si limita a sovrapporsi ad una struttura biologica predeterminata [38, 42, 46, 47, 48, 85, 86, 87, 165]. Lo sviluppo dell'encefalo richiede l'immersione e l'interazione con un *ambiente culturale e strutture linguistiche* in cui sono compresi l'Orientamento di *Valori (O.V.)*, le credenze *Sacro-Religiose*: tutto ciò contribuisce in maniera determinante alla formazione delle connessioni neuronali proprie della *teoria della plasticità del cervello*.
- 6) Superato il determinismo genetico delle razze (o razzismo biologico), l'apporto della cultura attraverso i fondamenti antropologici [161] (quali il sacro, l'organizzazione della parentela, la concezione del corpo e della sessualità sino all'abnorme aspirazione al potere) rischia peraltro di riprodurre un razzismo culturale [73, 91]. Le culture umane sono dinamiche in quanto non con-

sistono solo in schemi di rappresentazioni e interpretazioni della realtà, ma si esprimono innovativamente attraverso il Sé creativo, in comportamenti, pratiche, azioni, credenze, valori: le culture sono incorporate dagli esseri viventi [53].

- 7) *Ripensare la cultura* è un orientamento ritenuto necessario, considerati i recenti progressi della globalizzazione. Se un tempo queste si riferivano anche a *specifici territori* (etnici, linguistici, religiosi, politici) oggi con le migrazioni si assiste a numerose *delocalizzazioni* e a *connessioni e deconnessioni dinamiche*. Le culture sono fatte oggetto di un discorso politico, di una sacralizzazione, di aperture evolutive e di uno scontro di civiltà, che sarebbe deprecabile qualora non si giungesse ad un'*articolazione dinamica versus integrazione*.

B)

- 1) Tuttavia si rivela molto complesso articolare la dimensione di religiosità con quella culturale e con gli aspetti psicologico-clinici. Le difficoltà si verificano sia nel momento in cui gli studi vengano considerati quali approccio socio-culturale del comportamento, sia quando gli stessi siano articolati in discipline diverse quali le neuroscienze, la psicologia, l'antropologia, la storia e pure gli studi sulle religioni [22, 32, 33]. Si sottolinea l'importanza del linguaggio e delle funzioni simbolizzatrici in rapporto agli *Orientamenti di Valori* religiosi e culturali. Ognuna di queste discipline sviluppa infatti metodi e teorie coerenti al proprio ambito.

Lo stile di vita e il finalismo realizzativo, hanno sì un'impronta genetico-temperamentale e psicologico-dinamica, ma sono influenzati da tradizioni culturali talora tramandate ancestralmente dai molteplici tipi di società al punto che si ipotizza che tra modelli percettivi e mutamenti culturali vi sia una sorta di *coevoluzione* [35]. Regole e norme condivise all'interno di gruppi etnici-sociali-religiosi, sono correlate a significati simbolici, portando ad un dinamismo intenso dei moduli percettivi. Il mutare delle *relazioni interindividuali* (anche sessuali) dell'aggressività, dell'espressività creativa, ecc. determina *modellamenti culturali* da cui dipendono le scelte, i gusti, sino ai sapori e alle interdizioni alimentari.

- 2) La teoria e la prassi della Psicologia Individuale Comparata, attente all'orientamento di *valori religiosi e culturali* nonché a quelli *biologici e delle neuroscienze*, non possono che porsi specifiche domande sulle *nuove professionalità* circa la salute mentale (Par. VI, VII). Il rischio che potrebbe derivare dal ventaglio delle *relazioni d'aiuto* [61, 139, 140, 141, 142] potrebbe condurre ad una eterogenea frammentazione riferibile più a "luoghi comuni" che non al "senso comune". Quello che qui è importante sottolineare è che anche una

psicoterapia dinamica culturale venga riconosciuta come professione rispetto ad altre prassi terapeutiche [51, 52, 72, 85, 86, 87]. Le relazioni d'aiuto sono caratterizzate da individui che optano per una *helping profession* con modalità diverse ma con una base *motivazionale* o *vocazionale* molto simile all'*interesse sociale* e *sentimento comunitario* intesi in senso adleriano.

- 3) Nel contesto della Psicologia Individuale Comparata le professionalità devono offrire criteri utili per comprendere e affrontare taluni problemi emergenti anche nel *contesto socio-politico-sanitario* interrogandosi sul diritto all'assistenza in generale, sulla relazione terapeutica fra operatore e assistito anche di cultura e religiosità diverse: riguardo ai principi ed ai valori che dovrebbero orientare l'attività in una relazione di aiuto.
- 4) Il principio di *pari dignità* nella differenza delle varie culture, religioni, linguaggi, etnie esige sul piano teorico, metodologico e pratico soluzioni che garantiscano la non discriminazione nell'accesso ai servizi di prevenzione, diagnosi e cura, nonché la promozione e la mediazione nelle molteplici diversità sopra menzionate. È oggi assai arduo prevedere se la *dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* possa in futuro diventare la piattaforma di un'*etica del diritto* comune a tutte le popolazioni, capace di costituirsi e di affrontare un modello teorico-pratico a livello di *pluralità culturale relazionale*: questa in fondo è la sfida più affascinante di fronte alla quale non solo gli studiosi, ma tutti gli operatori nell'ambito della psicologia e psichiatria culturale dovrebbero cimentarsi.

C)

Si discute molto oggi sulla necessità di un *nuovo umanesimo* che tuttavia viene inteso in modo differente dagli studiosi che lo propongono.

- 1) Un decennio di anni or sono Corrado Piancastelli (1998) [113] aveva riconosciuto un *Nuovo Umanesimo per una nuova Europa*, ponendo l'individuo al centro della realtà nel senso concreto di una teoria che avrebbe dovuto essere costruita tenendo ben fermi gli interessi primari del *vivente* sia nella sua generalità che nel suo particolare di soggetto e cioè: *sviluppo, crescita e conoscenza della persona*. Si era al proposito sottolineata la necessità di aderire ad un *manifesto scientifico-filosofico dei neo umanisti italiani*, che avrebbe ridisegnato un cambiamento di stile nel rapporto della medicina con gli assistiti e in un'interazione col mondo e rifondato il significato dei valori morali.
- 2) Eric Kandel (2004) [86, 87] nei suoi studi ha presentato un *nuovo umanesimo* nella direzione di una *focalizzazione biologica*. Questa dovrebbe portare l'individuo ad una consapevolezza profonda dei suoi limiti e ad una sorta di *religione della scienza* (in questo caso psico-biologica e neuroscientifica).

- 3) Umberto Galimberti (2009) [65] nello suo saggio “I miti del nostro tempo”, sottolinea che per oltrepassare il livello dei contrasti tra amico/nemico e dei vari conflitti sia necessaria una *cultura laica* che educi alla fraternità. Egli è per un *nuovo umanesimo* che sia compatibile con le ragioni profonde della vita e non con la “distruttività”. Se l’Umanesimo del dominio è senza futuro, se l’esemplarità dell’Occidente si è offuscata, è necessario uscire dal vicolo cieco in cui si trova oltrepassando i diritti individuali e giungendo a una *cultura dei diritti umani e del diritto dei popoli*, sino ad una *comunità mondiale*.

* * *

In *conclusione* anche grazie al modello della Psicologia Individuale si sono poste alcune questioni del dialogo tra Cultura e Religione [123], collocando l’ampio ed attuale dibattito attraverso più frontiere e più discipline. Ci sembra che attraverso una *comprensione/esplicativa/condivisa* il *modello adleriano* possa proporsi nel suo nucleo teorico-pratico e nelle sue declinazioni volte al Sentimento Sociale quale un *autentico umanesimo*. Esso è inserito da tempo nei grandi movimenti sociali utili all’umanità che riguardano la realizzazione del singolo individuo, rispettando le diversità individuali e collettive, in riferimento alle diverse culture e religiosità. Tale modello è altresì compatibile sia con le ricerche scientifiche, sia con le relazioni d’aiuto. Questa *rete* tocca varie aree della riflessione e sollecita spunti critici specie in psicoterapia ed in psichiatria culturale, circa alle pluralità religiose. La pregnanza e l’urgenza di comprensione e di dialogo rispetto a tali problemi attendono ulteriori studi e ricerche.

Bibliografia

1. AA.VV. (2005), *Religion Spirituality and Mental Health*, W. Psic. Ass. Egyptian Psych. Ass., Alta Print, Cairo.
2. ABBAGNANO, N. (1961), *Dizionario di Filosofia*, UTET, Torino.
3. ADLER, A. (1904), *Higiene des Geschlechtslebens*, *Ärztl Standesztg*, Vol. 3, 18: 1 sgg.; N. 19: 1-3.
4. ADLER, A. (1912), *Über der nervösen Charakter*, tr. it. *Il temperamento nervoso*, Newton Compton, Roma 1971,
5. ADLER, A. (1920), *Praxis und Theorie der Individualpsychologie*, tr. it. *Prassi e Teoria della Psicologia Individuale*, Newton Compton, Roma 1970.
6. ADLER, A. (1926-1927), *Menschenkenntnis*, tr. it. *La conoscenza dell'uomo nella Psicologia Individuale*, Newton Compton, Roma 1994.
7. ADLER, A. (1933), *Der Sinn des Lebens*, tr. it. *Il senso della vita*, De Agostini, Novara 1990.
8. ADLER, A. (1933), *Religion und Individualpsychologie*, in JAHN, E, ADLER, A., *Religion und Individual Psychologie: line principelle Auseinandersetzung über Monschesführung*, Vienne Leipzig: Passer: 58-92 [vedi anche tr. it. 1964 a cura di H. L. ANSBACHER e R. R. ANSBACHER].
9. ADLER, A. (1935), *Der Komplexzwang als teil Der Persönalichk eit Und Newrose*, *Int. Z. Indiv. Psychol.*, 13: 1-6 [Naturale senso di inferiorità derivante da una primigenia méta di superiorità, N.D.R.].
10. ADLER, A. (1935), *The Fundamental Wiefs of Individual Psychology*, *Int. J. Indiv. Psychol.*, 1: 5-8.
11. AIRENTI, G. (2003), *Intersoggettività e teoria della mente. Le origini cognitive della comunicazione*, Bollati Boringhieri, Torino.
12. ALETTI, M. (1998), *Psicoterapia, psicoanalisi, religione*, in ALETTI, M., MERINI, U. (a cura di), *Formazione psichiatrica*, Atti SIPS, 20: 135-190.
13. AM. PSYCH. ASS. (2002), *Cultural Assessment in Clinical Psychiatry*, tr. it. *Psichiatria Culturale. Un'introduzione*, Cortina, Milano 2004.
14. ANSBACHER, H. L., ANSBACHER, R. R. (1956), *The Individual Psychology of Alfred Adler*, tr. it. *La Psicologia Individuale di Alfred Adler*, Martinelli, Firenze 1997.
15. ANSBACHER, H. L., ANSBACHER, R. R. (1964), *Superiority and Social interest (Collected Paper of Alfred Adler)*, tr. it. *Aspirazione alla Superiorità e Sentimento Comunitario* (SODINI, V., SODINI, A. M., a cura di), Ed. Univ. Romane, Roma 2008.
16. BARTOCCI, G. (2000), *Igiene mentale transculturale: tecniche di trascendenza, esperienze del sovrannaturale e vita inautentica*, in FASSINO, S., LEOMBRUNI, P., ROVERA, G. G. (a cura di), *La Qualità della Vita. Percorsi psicologici, biomedici e transculturali*, C.S.E., Torino, 2002, 41: 481-491.
17. BARTOCCI, G. (2004), *Trascendenza, Technique and Psychobiological Mechanism Undeling Religiuns, Experience*, *Mental Health Religion & Culture*: 171-181.
18. BARTOCCI, G. (a cura di, 1990), *Psicopatologia, cultura e pensiero magico*, Liguori, Milano.
19. BARTOCCI, G. (a cura di, 1994), *Psicopatologia, Cultura e Dimensione del sacro*, Vol. 2, Liguori, Napoli.
20. BARTOCCI, G. (2005), *La neoprimavera della spiritualità*, *Psichiatri Oggi*, VII: 1-9.

21. BARTOCCI, G., FRIGHI, L., ROVERA, G. G., LALLI, N., DIFONZO, T. (1988), Cohabiting With magic and Religion in Italy: Cultural and Clinical Results, in OPKAKU, S. O., *Clinical Methods in transcultural psychiatry*, APP, Washington, D.C., IV, 16: 321-337.
22. BARTOCCI, G., FRIGHI, L., ROVERA, G. G., LALLI, N., DE FONDO, M. D. (1998), in OKPAKU, S. O. (Ed.), *Clinical Method in Transculturale Psych.*, *Am. Press. Wash. D.C.*, 16: 32-35.
23. BASTIDE, R. (1950), *Sociologie e Psychanalyse*, PUF, Paris.
24. BASTIDE, R. (1965), *Sociologie des maladies mentales*, Flammarion, Paris.
25. BAUMAN, Z. (2005), *Liquid Life*, tr. it. *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari (2006).
26. BIANCONI, A., FASSINA, S., ROVERA, G. G. (2009), Migration in Tourin (Italy) Cultural Implications for Mental Health, in ROVERA, G. G. (Ed), *Psychodynamic Cultural Psychotherapy*, 2nd Congr. Int. WACP, Norcia, Italy, ACTA, in Press, 100/2.
27. BIGNAMINI, E., BOVERO, A., FASSINA, S., FASSINO, S., GALASSI, C., LEVY, T., SIMONELLI, B., ROVERA, G. G. (2009), Current Trends in Psychosocial and Psychotherapeutic Treatments: 5 experiences, in ROVERA, G. G. (Ed) *Psychodynamic Cultural Psychotherapy*, 2nd Congr. Int. WACP, Norcia, Italy, ACTA, in Press, 100/3.
28. BOCCHI, G., CERUTI, M. (1985), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano.
29. BOISVERT, Y. (1995), *Le postmodernism*, Boréal, Québec.
30. BONINO, S. (2006), Empatia (1), in BARALE, F. ET ALII (a cura di), *Psiche, Dizionario Storico di Psicologia, Psichiatria, Psicoanalisi, Neuroscienze*, Einaudi, Torino, Vol. I: 384-386.
31. BOWLBY, J. (1969), *Attachment and Loss*, tr. it. *Attaccamento e perdita*, Vol. 1°, Boringhieri, Torino 1976.
32. BRANCALEONE, F., BUFFARDI, G., TRAVERSA, G. (2008), *Helping – Le professioni d'aiuto dalla antropologia esistenziale alla consulenza filosofica*, Melagrana, Caserta.
33. BUFFARDI, G. (2009), Antropologia clinica esistenziale e neuroscienze: confronti e compatibilità, *L'Altro*, XII, 1: 9-14.
34. CAPUZZO, E. (a cura di, 2000), Voce: Volontariato, *Enciclopedia Italiana Treccani*, Roma, V: 787.
35. CAVALLI SFORZA, L. L. (2004), *L'evoluzione della cultura*, Codice, Torino.
36. CERRI, A., MALPELLI, M., VISCA, D. (2009), *Oltre il New-Age*, Bulzoni, Roma.
37. CESERANI, R. (2006), *Raccontare il posmoderno*, Bollati Boringhieri, Torino.
38. CHURCHLAND, P. S. (1986), *Neurophilosophy*, Mass., MIT Press, Cambridge.
39. CONLAN, R. (a cura di, 1999), *States of Mind. New Discoveries about How our Brains, Make us Who we Are!*, tr. it. *La mente biologica. Nuove frontiere tra psicologia e neuroscienze*, C.S.E., Torino 2001.
40. COZOLINO, L. J. (2002), *The Neuroscience of Psychotherapy, Building and Rebuilding the Human Brain*, Norton & Co., New York-London.
41. DE MARTINO, E. (1975), *Morte e pianto rituale*, Boringhieri, Torino.
42. DE PALMA, A., PARETI, G. (a cura di, 2004), *Mente e corpo. Dai dilemmi della filosofia alle ipotesi delle neuroscienze*, Bollati Boringhieri, Torino.
43. DENNET, D. (1991), *Consciousness Explained*, tr. it. *Coscienza, che cosa è*, Rizzoli, Milano 1993.
44. DREIKURS FERGUSON, E. (1996), Social Interest and Social Equality, in FASSI-

NO, S., LEOMBRUNI, P., ROVERA, G. G. (a cura di), *La Qualità della Vita. Percorsi psicologici, biomedici e transculturali*, C.S.E., Torino, 2002, 38: 435-446.

45. DSM IV (1996), Problema religioso o spirituale, *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, III Ed. it., Masson, Milano, Z 71.8-V 62.89: 745.

46. EDELMAN, G. M. (1987), *Neural Darwinism. The Theory of Neuronal Groups Selection*, tr. it. *Darwinismo neurale. La Teoria della Selezione e dei Gruppi Neurali*, Einaudi, Torino 1995.

47. EDELMAN, G. M. (1992), *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*, tr. it. *Sulla materia della mente*, Adelphi, Milano 1993.

48. EDELMAN, G. M. (2006), *Second Nature (Brain Science and Human Knowledge)*, tr. it. *Secondo natura. Scienze del cervello e conoscenza umana*, Cortina, Milano 2007.

49. EHRENBERG, D. B. (1992), *The Intimate Edge*, tr. it. *Il limite dell'intimità. Potenziare l'integrazione analitica*, C.S.E., Torino 1999.

50. ELLEMBERGER, H. F. (1970), *The Discovery of the Unconscious*, tr. it. *La scoperta dell'inconscio*, Boringhieri, Torino 1972.

51. FASSINO, S. (2002), *Verso una nuova identità dello psichiatra*, C.S.E., Torino.

52. FASSINO, S., ABBATE DAGA, G., LEOMBRUNI, P. (2007), *Manuale di Psichiatria biopsicosociale*, C.S.E., Torino.

53. FAVOLE, A. (2007), Voce: Cultura in *Treccani Trelibri*, Ist. Enc. It., Roma, I: 620-621.

54. FERRERO, A. (1995), *Insula dulcamara. Studi di Psicologia e psichiatria dinamica*, CSE Torino.

55. FERRERO, A. (2009), *Psicoterapia psicodinamica adleriana (app): un trattamento possibile nel dipartimento di salute mentale*, Ed. Centro Studi e Ric. in Psichiatria, Torino.

56. FERRIGNO, G. (2004), L'intersoggettività fra "Adlerismo" e teoria della mente, in *Riv. Psicol. Indiv.*, XXXII, 56: 4-8.

57. FERRIGNO, G. (2006), Alfred Adler fra tradizione e cambiamento, *Riv. Psicol. Indiv.*, 60: 3-4.

58. FILIPPINI, S., PONSÌ, M. (1993), Enactment, *Riv. di Psicoanal.*, 39: 101-118.

59. FREUD, S. (1887-1938), *Sesammelte Werke*, tr. it. *Opere*, 12 Vol., Bollati Boringhieri, Torino 1967-1980.

60. FREUD, S. (1911-1913), *Totem e Tabù*, tr. it. *Totem e Tabù Altri scritti di antropologia*, Newton Compton, Roma 1970.

61. FULCHERI, M. (2004), *Le attuali frontiere della Psicologia Clinica*, CSE, Torino.

62. GABBARD, G. O. (1996), Clinical Psychiatry in Transition: Integrating Biological and Psychosocial Perspectives, *Rewiew of Psychiatry*, Am. Psych. Press, Washington, D.C.

63. GABBARD, G. O. (2001), A Neurobiologically Informed Perspective on Psychotherapy, *Br. Journal Psych.*, 177: 117-122.

64. GADAMER, H. G. (1960), *Verité et Méthode*, tr. it. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983.

65. GALIMBERTI, U. (2009), *I miti del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano.

66. GALLESE, V. (2003), La molteplice natura delle relazioni interpersonali: la ricerca di un comune meccanismo neurofisiologico, *Networks* 1: 24-47.

67. GALLINO, L. (1978), *Dizionario di Sociologia*, UTET, Torino.

68. GARFINKEL, H. (1967), *Studies in Ethnomethodology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New York.

69. GEERTZ, C. (1973), *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, New York.
70. GERTH, H., WRIGHT MILLS, C. (1953), *Character and Social Structure*, tr. it. *Carattere e struttura sociale*, UTET, Torino, 1969.
71. GIL, M. M. (1983), The Interpersonal Paradigm Contemporary Psychoanalysis, tr. it. Il paradigma interpersonale e la misura del coinvolgimento del terapeuta, *Psicoterapia e Scienze U.*, 1995, 3: 5-44.
72. GIOVACCHINI, P. L. (1989), *Countertransference, Triumphs and Catastrophes*, tr. it. *Controtransfert, Trionfi e Catastrofi*, Armando, Roma 1997.
73. GODELIER, M. (2007), *Au fondement des sociétés humaine, ce que nous apprend l'anthropologie*, tr. it. *Al fondamento delle società umane, ciò che ci insegna l'antropologia*, Jakabook, Milano 2009.
74. GRANDI, L. G. (1990), Vissuti religiosi in psicoterapia. La realtà della religione nella formazione e nella ricerca dello psicologo, in *La religione clinica psicologica*, S.I.P., Convegno di Bologna, ACTA, Proing, Alessandria, 199: 53-97.
75. GREEN, A. (2002), *Idées directrices pour une psychanalyse contemporaine. Meconnaissance et reconnaissance de l'inconscient*, tr. it. *Idee per una psicoanalisi contemporanea*, Cortina, Milano 2004.
76. HABERMAS, J. (1976), *Kultur und critic*, tr. it. *Cultura e critica*, Einaudi, Torino 1980.
77. HOBSON, J. (2002), *The New Mind Science*, tr. it. *La scienza dei sogni. Alla scoperta dei segreti del sonno*, Mondadori, Milano 2003.
78. HOFFMAN, E. (1994), *The Drive for Self. Alfred Adler and the Founding of Individual Psychology*, Typesetters, Austing. Texas.
79. HUXLEY, J. (1957-1980), Il Credo di un ateo, *Libero Pensiero*, ID 1505, CH 6600, Locarno, CH
80. HUXLEY, T. (1888), *Evolution and Ethic and Other Essays*, Appleton e Co., New York 1914.
81. JAHN, E., ADLER, A. (1933), Religion und Individual Psychologie: eine prinzipielle Auseinandersetzung über Menschensführung, *Passer*, Vienna Leipzig: 58-92, tr. e. parziale e con riarrangiamenti di ANSBACHER, H. L., ANSBACHER, R. R. (1956), tr. it. SODINI, U., SODINI, A. M. (a cura di), Religione e Psicologia Individuale in ADLER, A., *Aspirazione alla Superiorità e Sentimento Comunitario*, Ed. Univ. Romane, Roma, V, Cap. 21: 283-214 [Pubblicato nel 1933 cadde in mano ai nazisti e fu distrutto. Alcune copie originali si sono potute trovare presso il Pastore Jahn. Esse sono state poi recuperate dai coniugi Ansbacher, N.D.R.].
82. JASPERS, K. (1913-1959), *Allgemeine Psychopatologie*, tr. it. *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1964.
83. JILEK, W. G. (1982), *Indian Healing, Shamanic Cerimonialism in the Pacific Northwest Today*, Hancock, LTD, B. C., V4P, Blain, WA.
84. JOANNES, F. V. (a cura di, 1971), *Psicoanalisi e fede cristiana*, Mondadori, Milano.
85. KANDEL, E. R. (1998), A New Intellectual Framework for Psychiatry, *Am. J. Psychiatry*, 155: 457-469.
86. KANDEL, E. R. (1999b), Biology and the Future of Psychoanalysis: A New Intellectual Framework for Psychiatry, Revisited, *Am J Psychiatry*, 156: 505-524.
87. KANDEL, E. R. (2005), *Psychiatry, Psychoanalysis and the New Biology of Mind*, tr.

- it. *Psichiatria, psicoanalisi e nuova biologia della mente*, Cortina, Milano 2007.
88. KANT, E. (1781), *Critica della ragion pura (Introduzione)*, (Ediz. it.), Laterza, Bari 1940.
89. KARDINER, A. (1939), *The Individual and his Society*, Columbia Univ. Press., New York.
90. KARDINER, A, LINTON, R. (1945), *The Psychological Frontiers of Society*, Columbia Univ. Press., New York.
91. KAUFMAN, S. (2008), *Reinventing the Sacred. A New View of Science, Reason and Religion*, tr. it. *Reinventare il sacro*, Codice, Torino 2010.
92. KLEINMAN, A., GOOD, B. (Eds) (1985), *Culture and Depression*, Un, California Press, Berkley.
93. LANTERNARI, V. (1981), Voce: *Sensi*, Enciclopedia Einaudi, Torino, 12: 730-765.
94. LARSON, D., GREENWOLD MILANO, M., LU, F. (1998), Religion and Mental Health: The Need for Cultural Sensitivity and Synthesis, in OPKAKU, S. O., *Clinical Methods in Transcultural Psychiatry*, APP, Washington, D.C., II, 8: 191-211.
95. LE BRAS, G. (1960), Problemi della sociologia delle religioni, in GURVITCH, G. (Ed), *Trattato di Sociologia*, Il Saggiatore, Milano, 1967, I, 119.
96. LEACH, E. (1980), Voce: Natura/Cultura, *Enciclopedia*, 9, Einaudi, Torino.
97. LEACH, E. (1984), Voce: Culture e realtà, in AA.VV., *Livelli di realtà*, PIATTELLI PALMARINI, M. (a cura di), Feltrinelli, Milano.
98. LEVY STRAUSS, C. (1962), *Le pensée sauvage*, tr. it. *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964.
99. LINTON, R. (1956), *Culture and mental disorders*, Thomas ed., Springfield III.
100. LYOTARD, J.F. (1979), *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Minuit, Paris.
101. MAIULLARI, F. (2004), Il bisogno di assoluto nello sviluppo individuale, in PONZIANI, U. (a cura di), *Psicologia e dimensione spirituale*, Il Mulino, Bologna, I, IV: 111-142.
102. MASCETTI, A. (2004), Concetto di Sé e stile di vita, in PONZIANI, U. (a cura di), *Psicologia e dimensione spirituale*, Il Mulino, Bologna, II, VII: 177-204.
103. MEAD, G. H. (1934), *Mind, Self and Society*, Und. Chicago Press, Chicago.
104. MORIN, E. (2000), Voce: *Complessità*, Enc. It. Treccani, Roma, App. 2000: 400-412.
105. MORO, M. R., DE LA NOË, Q., NOUCHENIK, Y. & BAUBET, T. (2006), *Manuel de Psychiatrie Transculturelle. Travail clinique, travail social*, tr. it. *Manuale di Psichiatria Transculturale. Dalla clinica alla società*, Angeli, Milano 2009.
106. MURDOCK, G. P. (1949), *Social Structure*, cit. da ROSSI, P. in *Cultura ed antropologia*, Einaudi, Torino, 1983, 69.
107. OPKAKU, S. O. (Ed.,1998), *Clinical Methods in transcultural psychiatry*, APP, Washington, D. C.
108. PAGANI, P. L. (1989), Problemi etici e Psicologia Individuale, *Riv. Psicol. Indiv.*, 30-31: 7-21.
109. PAGANI, P. L. (2003), Dal bisogno primordiale alle istanze differenziate: dal "senso sociale" al "sentimento sociale", in *Riv. Psicol. Indiv.*, 53: 25-30.
110. PAOLETTI, N., ROVERA, G. G. (1984), L'espressione del sintomo in psichiatria: considerazioni preliminari e di metodologia della ricerca, AA.VV., in ROVERA, G. G. (a cura di), *L'approccio transculturale in psichiatria*, Massaza e Sinchetto, Torino.

111. PARENTI, F., ROVERA, G. G., PAGANI, P. L., CASTELLO, F. (1975), *Dizionario ragionato di Psicologia Individuale*, Cortina, Milano.
112. PERA, M., RATZINGER, J. (2004), *Senza radici Europa relativismo cristianesimo Islam*, Mondadori, Milano.
113. PIANCASTELLI, C. (1998), Il manifesto scientifico-filosofico dei neo-umanisti italiani, in *Uomini e idee*, Guida Ed., Napoli, 4/98: 14-36.
114. PONCE, D. E. (1998), Cultural Epistemology and Value Orientations: Clinical Application in Transcultural Psychiatry, in OPKAKU, S. O. (Ed), *Clinical Methods in Transcultural Psychiatry*, APP, Washington, D.C., II, 4: 69-87.
115. PONSÌ, M. (2006), Acting (in e out) Enactment, agire, in BARALE, F. ET ALII (a cura di), *Psiche. Dizionario Storico di Psicologia, Psichiatria, Psicoanalisi, Neuroscienze*, I, Einaudi, Torino: 7-11.
116. PONZIANI, U. (2004), Il bisogno umano di trascendere l'esperienza concreta, in PONZIANI, U. (a cura di) *Psicologia e dimensione spirituale*, Il Mulino, Bologna, I, II: 57-86.
117. PONZIANI, U. (2004), Il fondamentalismo come degenerazione nel rapporto con l'assoluto, in PONZIANI, U. (a cura di), *Psicologia e dimensione spirituale*, Il Mulino, Bologna.
118. POWERS, R. L. (1997), Cult, Culture and Cultivation: the Contributions of Individual Psychology, *Riv. Ind. Psych.*, 53, 1: 9-20.
119. PRINCE, R. (2000), Grieving for a Lost Eternity, in FASSINO, S., LEOMBRUNI, P., ROVERA, G. G. (a cura di), *La Qualità della Vita. Percorsi psicologici, biomedici e transculturali*, C.S.E., Torino, 2002, 40: 455-480.
120. QUINE, W. V. O. (1961), *Philosophy and Logic*, tr. it. *Il problema del significato*, Ubaldini, Roma 1966.
121. RAINONE, A. (1993), *Voce: Mente. Il problema mente-corpo e la filosofia della mente*, Enc. It. App. V. Treccani, Roma.
122. REMOTTI, F. (1971), *Levy Strauss: Struttura e storia*, Einaudi, Torino 1977.
123. ROGGERO, G., SIMON, D., VALPERGA ROGGERO, M. A. (1998), *Religiosità e cultura. Dal progetto positivistico al dialogo interreligioso*, Il Segnalibro, Torino.
124. ROSSI, G., ALETTI, M. (a cura di, 2009), *Psicologia della religione e teoria dell'attaccamento*, Aracne, Roma.
125. ROSSI, P. (1983), *Cultura e antropologia*, Einaudi, Torino.
126. ROVERA, G. G. (1976), Psicoterapia e cultura: prospettive su base adleriana, in AA.VV., *Psicoterapia e Cultura*, Il Pensiero Scientifico, Roma: 74-86.
127. ROVERA, G. G. ET ALII (1984), Il modello di rete in psichiatria, *Rass. Ipnosi Min. Med.* 75, 1.
128. ROVERA, G. G. (1984), Introduzione epistemologica ed operativa in psichiatria transculturale, in ROVERA, G. G. (a cura di), *L'approccio transculturale in psichiatria*, Massaza e Sinchetto, Torino.
129. ROVERA, G. G. (a cura di, 1984), *L'approccio transculturale in psichiatria*, M.S.L., Torino.
130. ROVERA, G. G. (1984), Psicologia Individuale, in *Psicoanalisi*, XXII Vol. Enc. Med. It., 54.
131. ROVERA, G. G. ET ALII (1984), In tema di sindrome schizo-affettive, *Riv. Sper. Frem.*, VIII suppl., V: 1-139.

132. ROVERA, G. G. (a cura di, 1990), Demonologia, psichiatria e transculturalismo, in AA.VV., *L'autunno del diavolo*, Bompiani, Milano, 2: 387-513.
133. ROVERA, G. G. (1990), Problemi transculturali in psicopatologia, in BARTOCCI, G. (a cura di), *Psicopatologia, cultura e pensiero magico*, Liguori, Napoli.
134. ROVERA, G. G. (1994), Spunti metodologici per uno studio sulla dimensione del Sacro, in BARTOCCI, G. (a cura), *Psicopatologia, cultura e dimensione del Sacro*, Liguori, Napoli, I: 1-19.
135. ROVERA, G. G. (1996), in RUNDEL, G. M., WISE, M. G. (Eds), *Textbook of Consultation Liaison Psychiatry*, tr. it. Introduzione *La Psichiatria nella Pratica Medica*, Torino, C.S.E., 1999: VII-XVII.
136. ROVERA, G. G. (1996), L'incoraggiamento può essere creativo, in TORRE, E. (a cura di), *La creatività nelle relazioni d'aiuto*, I.L.G., Milano, 1999: 1-7.
137. ROVERA, G. G. (1998), Presentazione, in FASSINO, S., LEOMBRUNI, P., ROVERA, G. G. (a cura di), *La Qualità della Vita. Percorsi psicologici, biomedici e transculturali*, C.S.E., Torino, 2002: XI- XIV.
138. ROVERA, G. G. (2002), Das Netzwerkmodell in der Individualpsychologie aus einer arkenntnistheoretischer Sicht, in ZAPOTOCZKY, H. G., FISCHOF, P. K. (eds.), *Psychiatrie des Lebensshnitte. Ein Kompendium*, Springer, Wien-New York: 77-96.
139. ROVERA, G. G. (2002), L'espressione del malessere fisico e psichico nelle diverse Religioni e Culture, in AA.VV., *Etica e Cultura*, La Grafica, Torino: 57-63.
140. ROVERA, G. G. (2004), Iatrogenia e Malpratica in Psicoterapia, *Riv. Psicol. Indiv.*, 55: 7-50.
141. ROVERA, G. G. (2004), Il modello adleriano e la complessità delle ricerche, in ROVERA, G. G., DELSEDIME, N., FASSINO, S., PONZIANI, U. (a cura di), *La ricerca in Psicologia Individuale. Contributi teorici, metodologici e pratici*, C.S.E., Torino: 3-8.
142. ROVERA, G. G. (2004), Il modello adleriano nelle relazioni d'aiuto, *Riv. Psych. Ind.*, XXXII, 56: 9-14.
143. ROVERA, G. G. (2004), I significati dei valori nella "psychotherapy-cult", *Psichiatri Oggi*, VI, 1:14.
144. ROVERA, G. G. (2004), Presentazione, in ROVERA, G. G., DELSEDIME, N., FASSINO, S., PONZIANI, U. (a cura di), *La ricerca in Psicologia Individuale. Contributi teorici, metodologici e pratici*, C.S.E., Torino: XI-XIII.
145. ROVERA, G. G. (2005a), Power, Culture, Creativeness Cultural Dimensions of the Creative Power of the Self, *Il Sagittario*, 18: 39-60.
146. ROVERA, G. G. (2005b), Psichiatria Transculturale: aspetti teorico-pratici e Nuove Professionalità, *Soc. It. Psych. Transc.*, ACTA, Roma, VI: 1-5.
147. ROVERA, G. G. (2006a), Cultura, potere, spiritualità, *Giorn. It. Psicopatol.*, 12, II: 5-6.
148. ROVERA, G. G. (2006b), The Biopsychosocial Paradigm: Evolutionism vis-à-vis Creationism, Cultural Construction of the Spiritual Self, *First Int. Congress of Cultural Psychiatry*, ACTA, Pechino, China, S-III-21, 23-26/9: 1-6.
149. ROVERA, G. G. (2008), Il sogno tra neuroscienze e psicoterapie: un dibattito post-moderno, *Riv. Psicol. Indiv.*, 64: 127-146.
150. ROVERA, G. G. (2009), Le strategie dell'incoraggiamento, *Riv. Psicol. Indiv.*, 66: 139-160.

151. ROVERA, G. G. (2009), Adlerian Psychodynamic Psychotherapy. Which Psychotherapy for which person, in ROVERA, G. G. (Ed), *Psychodynamic Cultural Psychotherapy*, 2nd Congr. Int. WACP, Norcia, Italy, ACTA, (in Press), 100/1.
152. ROVERA, G. G. (2009), The Postmodern Feeling (Sentiment) of Deity and Religiosity: Observations, *2nd Congr. Int. WACP*, Norcia, Italy, ACTA, (in Press): 1-7.
153. ROVERA, G. G., BARTOCCI, G., BIANCONI, A., GATTI, A. (2009) Cultural Psychodynamic Psychotherapy in Evolution. Issues and Challenges, in ROVERA, G. G. (Ed) *Psychodynamic Cultural Psychotherapy*, 2nd Congr. Int. WACP, Norcia, Italy, ACTA, in Press, 100/4.
154. ROVERA, G. G., DELSEDIME, N., FASSINO, S., PONZIANI, U. (a cura di) (2004), *La ricerca in Psicologia Individuale*, C.S.E., Torino.
155. ROVERA, G. G. (a cura di, 1990), Demonologia, psichiatria e transculturalismo, in AA.VV., *L'autunno del diavolo*, Bompiani, Milano, 2: 387-513.
156. ROVERA, G. G., FASSINO, S., FERRERO, A., GATTI, A., SCARSO, G. (1984), Il modello di rete in psichiatria, *Rass. di Ipnosi*, Min. Med., 75.
157. ROVERA, G. G., GATTI, A. (1985), Individualpsicologia e ricerca transculturale in psichiatria, *Riv. Psicol. Indiv.*, 14, 24-25: 15-37.
158. ROVERA, G. G., GATTI, A. (1990), Folli, diavoli e psichiatri, in BARBANO, F., REI, D. (Eds), *L'Autunno del Diavolo*, Bompiani, Milano, II, P. III, 389.
159. ROVERA, G. G., MORONE, M., FASSINO, S., SOMMARIVA, G. (1980), Aspetti transculturali in sessuologia, *Riv. Sess.*, 1-6, 1/6.
160. ROVERA, G. G., FASSINO, S. (1979), Problemi sul transculturalismo, in ROVERA, G. G., ET ALII, *Il sistema aperto della Individual Psicologia*, Quad. Riv. Psicol. Ind., 4, 171.
161. SAPIR, E. (1933), Cultural Anthropology and Psychiatry, *J. Of Abnormal and Social Psychol.*, 27, 229.
162. SAVINI, R. (2007), La religione, aspetti storici e filosofici, *Treccani Trevolumi*, Enc. It. Treccani, Roma, III: 306-307.
163. SERA, H. (2000), Understanding the True Meaning of Social Interest in A. Japanese perspective, in FASSINO, S., LEOMBRUNI, P., ROVERA, G. G. (a cura di), *La Qualità della Vita. Percorsi psicologici, biomedici e transculturali*, C.S.E., Torino, 2002, 39: 447-454.
164. SHULMAN, B. H., MOSAK, H. H. (1990), *Manual for Life Style Assessment*, tr. it. *Manuale per l'analisi dello stile di vita*, Angeli, Milano 2008.
165. SMYTHIES, J. R. (1992), Neurophilosophy, *Psychological Medicine*, 22, 547-549.
166. SODINI, U. (2008), Introduzione, in ANSBACHER, H. L., ANSBACHER, R. R. (Eds), *Superiority and Social Interest (Collected Paper of Alfred Adler)*, tr. it. *Aspirazione alla Superiorità e Sentimento Comunitario*, Ed. Universitarie Romane, Roma: 15-35.
167. SPERBER, D. (1982), *Le savoir des anthropologues*, Hermann, Paris.
168. TERRANOVA-CECCHINI, R. (2010), La storia italiana della psicoterapia transculturale origini e basi teoriche, in CASTIGLIONI, M., RIVA, E., INGHILLERI, P. (a cura di), *Dispositivi transculturali per la cura degli adolescenti un modello di intervento*, Angeli, Milano, 1: 17-20.
169. TERRANOVA-CECCHINI, R. (2010), Presentazione, in CASTIGLIONI, M., RIVA, E., INGHILLERI, P. (a cura di), *Dispositivi transculturali per la cura degli adolescenti. Un modello di intervento*, Angeli, Milano: 9-12.

170. TERRIN, A. N. (1992), *New-Age la religiosità del postmoderno*, EDB, Bologna 1993.
171. TORRE, M., ROVERA, G. G. (1970), Immigrazione interna: sottogruppi culturali e dissocialità minorile, *Min. Med, Congr. Ig. Ment.*, Terme Lunigiane, 1970, 1-3.
172. TSENG, W. S. (2001), *Text Book of Cultural Psychiatry*, (tr. it. ed a cura di BAR173. TOCCI, G.), *Manuale di Psichiatria Culturale*, C.I.C., Roma 2003.
173. VAHINGER, H. (1911), *Die Philosophie des "Als Ob"*, tr. it. *La filosofia del "come se"*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1967.
174. VATTIMO, G. (1980), *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano.
175. VOLLI, V. (1992), *Per il politeismo*, Feltrinelli, Milano.
176. WALLIN, D. J. (2007), *Attachment in Psychotherapy*, tr. it. *Psicoterapia e Teorie dell'attaccamento*, Il Mulino, Bologna 2007.
177. WEBER, M. (1922-1924, op. postuma), *Wirtschaft und Gesellschaft*, tr. it. *Il metodo delle scienze storico-sociali* (a cura di ROSSI, P.), Einaudi, Torino 1958.
178. WEIZSÄCKER VON, V. (1932), *Der Gestaltkreis*, Thieme, Leipzig 1940.
179. WITTKOVER, E. D. (1964), *Perspectivers de psychiatrie transculturelle*, *Inf. Psych.*, 40, 521.

Gian Giacomo Rovera
Corso Einaudi, 28
I-10129 Torino
e-mail : ggrovera@hotmail.com