RASSEGNA ITALIANA DI CRIMINOLOGIA ANNO XX N.2 2026

Società Italiana di Criminologia

Articoli generali

Violence and the sacred: theoretical reflections and clinical considerations in reference to exorcism experiences

La violenza e il sacro: riflessioni teoriche e considerazioni cliniche in riferimento ad esperienze di esorcismi

Cristiano Barbieri | Luigi Janiri

OPEN ACCESS

Double blind peer review

How to cite this article: Barbieri C., Janiri L. (2026). Violence and the sacred: theoretical reflections and clinical considerations in reference to exorcism experiences. *Rassegna Italiana di Criminologia*, XX, 2, 97-107 https://doi.org/10.7347/RIC-022026-p97

Corresponding Author: Cristiano Barbieri, email: cristiano.barbieri@unipv.it.

Copyright: © 2026 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Pensa Multimedia and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited. Rassegna Italiana di Criminologia is the official journal of Italian Society of Criminology.

© The authors declare that the research was conducted in the absence of any commercial or financial relationships that could be construed as a potential conflict of interest. This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors

Received: 23.10.2025
Accepted: 17.02.2026
Published: 30.06.2026

Pensa MultiMedia
ISSN 1121-1717 (print)
ISSN 2240-8053 (on line)
DOI: 10.7347/RIC-022026-p97

Abstract

This paper aims to offer some insights into the origins of violence in the spheres of the "profane," the "sacred," and the "religious." For this reason, the contents of these dimensions are recalled and the mechanisms through which aggression manifests are analysed. Indeed, in the dialectic between the "sacred" and the "profane," destructiveness originates where the Sacred, as an organizer of values underlying individual life experiences and a shared vision of the world, fails to translate into a Religion, which, according to its etymology, is an effective reference to the other and an authentic appeal to the other, that is, to a You that becomes the foundation and limit of the Self itself. To confirm this, several cultural experiences are reported, lived in a clinical-experimental setting and verified through observation and psychodiagnostic methodology. This study involved a sample of subjects recognized as possessed by local religious authorities, with the aim of identifying signs and symptoms of psychopathological interest, including violent behaviour, the presence of specific clinical conditions, and the level of psychosocial functioning. From this perspective, the practice of exorcism, the psychic phenomena observed during the procedure and any psychopathological manifestations before and after the event are also described.

Keywords: profane; sacred; religious; violence; possession; exorcism

Riassunto

Il presente contributo intende proporre alcuni spunti di riflessione sulla genesi della violenza nelle sfere del "profano", del "sacro" e del "religioso". Per tale ragione, non solo si richiamano i contenuti di tali dimensioni, ma si analizzano quei meccanismi attraverso i quali si manifesta l'aggressività. Infatti, nella dialettica tra "sacro" e "profano", la distruttività si origina laddove il *Sacer*, come ed in quanto organizzatore dei valori sottesi all'esperienza individuale dell'esistenza e ad una visione condivisa del mondo, non riesce a tradursi in una *Religio*, che, secondo il proprio etimo, sia autenticamente un rimando all'altro ed un appello all'altro, come ed in quanto altro-io, cioè ad un Tu che assurga a fondamento e a limite dell'Io stesso. A conferma di ciò si riportano alcune esperienze culturali vissute in un setting clinico-sperimentale e verificate attraverso l'osservazione e la metodologia psicodiagnostica. Trattasi di uno studio di valutazione di un campione di soggetti riconosciuti come posseduti secondo l'autorità religiosa del luogo, al fine di evidenziarne segni e sintomi di interesse psicopatologico, tra cui comportamenti violenti, la presenza di quadri diagnostici specifici e il livello di funzionamento psico-sociale. Inoltre è stata descritta qualitativamente la pratica dell'esorcismo, con i fenomeni psichici osservabili durante l'esecuzione e le eventuali manifestazioni psicopatologiche prima e dopo l'evento.

Parole chiave: profano; sacro; religioso; violenza; possessione; esorcismo

Cristiano Barbieri, Dipartimento di Giurisprudenza, Università degli Studi di Pavia | Luigi Janiri, Dipartimento di Neuroscienze, Università Cattolica del Sacro Cuore di Roma.

Violence and the sacred: theoretical reflections and clinical considerations in reference to exorcism experiences

Premesse

Il presente contributo intende proporre alcune riflessioni sull'origine della violenza nelle sfere del "profano", del "sacro" e del "religioso". A tale scopo, dapprima si richiamano i contenuti epistemici di queste dimensioni, intese come modalità esistenziali volte ad attribuire un senso ed un significato alla realtà, alle relazioni umane, nonché alle esperienze di vita e di morte. Successivamente, si esaminano quegli *iter* attraverso i quali si manifesta l'aggressività. In particolare, si evidenzia come la distruttività, nella dialettica tra *sacer* e *profānus*, si origini quando e dove il "sacro", come ed in quanto organizzatore di valori sottesi a visioni del mondo e a percorsi esistenziali, non riesca a tradursi in una "religione" che, secondo la sua stessa etimologia, sia un autentico rimando all'altro ed un valido appello all'altro, come ed in quanto altro-io, cioè ad un Tu che assurga a fondamento e a limite dell'Io stesso. Infine, si presentano alcune esperienze vissute in un determinato contesto socio-culturale e verificate attraverso l'osservazione e la metodologia psicodiagnostica di un setting clinico appositamente organizzato; esperienze nelle quali il riscontro di determinati comportamenti distruttivi suffraga le predette considerazioni. Le conclusioni confermano l'ipotesi che la possessione demoniaca rappresenti uno scacco del "sacro", che viene reintegrato nel "religioso" mediante la pratica dell'esorcismo ed implicano altresì l'esigenza di valutare e di gestire, dal punto di vista anche specialistico, tutte le correlate condotte auto-/etero-distruttive.

Dal Profano al Sacro

Se è vero che "*...il sacro e il profano sono due modi d'essere nel mondo, due situazioni esistenziali assunte dall'uomo nel corso della storia*" (Eliade, 1984, p.16), sia l'uno, che l'altro sono oggetto di ricerca della Fenomenologia delle religioni, cioè di quella disciplina che studia i fenomeni religiosi (Van der Leeuw, 2017; Widengren, 2020); vale a dire non solo il contenuto della religione per la fenomenologia - in altri termini, quelle modalità con le quali la sfera del divino entra in rapporto con quella dell'umano (Fabris, 2002) -, ma anche ciò che permette di distinguere il sacro dal profano in base alla distanza ed alla separazione tra i due (Durkheim, 1912; Paoletti, 2017). Infatti, se l'oggetto della religione è il "sacro", esso si distingue dal "profano" per alcune fondamentali caratteristiche, qui richiamate a scopo chiarificatore.

Secondo letteratura[1], "Profano" deriva dal latino *profānus*, ovvero ciò che si trova al di fuori (*pro*) di un luogo sacro (*fānum*), ossia uno spazio aperto, o un edificio, o un bosco. Esso, dunque, è ciò che viene lasciato fuori dal tempio, o per indegnità e corruzione, o per mancata iniziazione ai misteri del sacro. Si precisa che "tempio", da *templum*, deriva dalla radice del verbo *temno* (tagliare) di significato identico a quello di *secare* (separare), a sua volta derivato da *sacr*, radice del termine "sacro". Quindi, la dimensione profana riguarda l'aspetto esteriore, mondano, aperto a tutti di un culto, oppure una dottrina che si contrappone a quella esoterica, interiore, riservata a pochi adepti.

"Sacro" deriva dal latino *sacer*, forma arcaica *sakros*, radice che si ritrova nei vocaboli delle lingue dell'area semitica *saqāru* (invocare la divinità), *sakāru* (sbarrare, interdire) e *saqru* (elevato); *sacer*, perciò, indica una realtà inviolabile e separata, poiché: o rinvia a *sacrare* (consacrare, rendere inaccessibile), dal quale derivano, con riferimento all'ambito religioso, *sanctus* (realtà inviolabile) e, con attinenza a quello giuridico, *sancire* (proibire, vietare, punire); o rimanda a *secare* (tagliare, troncare), dal quale discendono *secretus* (separato, solitario) e *secretarium* (nascosto, segreto). La dimensione sacra, pertanto, concerne tutto ciò che "sta dentro" un confine, per cui è separato e occulto, in quanto inviolabile, da ciò che "sta fuori".

La distinzione sacro / profano è universale (Durkheim, 2000; Paoletti, 2002, 2012), poiché sono due generi diversi e non due specie di uno stesso genere, essendo differenti per natura e non per grado. Sacro e profano, inoltre, non sono mondi isolati, anche se il passaggio dall'uno all'altro equivale ad una vera e propria metamorfosi, cioè ad un cambiamento di natura. Sono però mondi antagonisti, perché separati da un sistema di divieti. In quest'ottica, la religione è una rappresentazione collettiva, prodotta socialmente e avente la società per oggetto. La nozione di "sacro" fa da ponte tra quella di "società" e quella di "religione", per cui la seconda è riconducibile alla prima solamente se viene definita in base al sacro (Paoletti, 2017), dal momento che esso concerne proprio l'elemento comunitario, cioè una serie di pratiche che uniscono una collettività nei suoi riti e nelle sue credenze. In tale ottica, se il sacro è ciò che unifica una comunità, poiché la vivifica

1 Per approfondimenti, cfr. Pickering, 1984; Ries, 1989, 1990, 2006, 2007, 2014; Givone, 1992; Fabris, 1993; Otto, 1994; Caillois, 2001; Terrin, 2001; Filoramo, 2004; Mancini, 2005; Bortolan, 2007; Tomelleri & Doni, 2009; Tommasi, 2009; Ascione, 2012; Eliade, 2015; Alessi, 2016; Eliade & Ries, 2019.

nelle sue relazioni solidali, come sostenuto a suo tempo da Goethe (Sementilli, 2021), il profano al contrario verte sull'elemento individuale, attualmente sempre più contrapposto alla collettività, a sua volta intesa come quel "sistema dei bisogni" del quale parla Hegel (Martino, 2019), quando si riferisce a quelle esigenze concrete del singolo, spesso in contrasto tra loro, che possono però essere trasformate in bisogni più generali, o astratti, di interesse per l'intera società (Mori, 2015).

Nel passaggio dal sacro al profano avviene una "desacralizzazione integrale" del mondo (forse sarebbe meglio parlare di "profanazione"), cioè un mutamento che, a sua volta, pare richiamare quella "*notte del mondo*" della quale parla Heidegger (1968) nella sua chiosa alla poesia di Hölderlin, laddove testualmente scrive: "*…Il tempo della notte del mondo è il tempo della povertà… Il nostro tempo…è già diventato tanto povero da non poter riconoscere la mancanza di Dio come mancanza… Il tempo è povero non soltanto perché Dio è morto, ma anche perché i mortali sono a mala pena in grado di riconoscere il loro esser-mortali…*" (Heidegger, 1968, p.247). Ne deriva che "*...non solo resta nascosto il Sacro...come traccia della divinità, ma la stessa traccia del Sacro, la salvezza, sembra dissolta. A meno che non vi siano mortali in grado di vedere la minaccia della mancanza di salvezza in quanto minaccia…*" (Romera Oňate, 1994, p. 290). Ecco perché, a tale situazione solamente i poeti possono porre rimedio, giacché "*…nel tempo della notte del mondo il poeta canta il Sacro*" (Heidegger, 1968, p. 250)[2].

In questa prospettiva, non solo l'avvento della tecnica (come rimarcato da Heidegger), ma soprattutto la civiltà dei consumi avrebbe dissolto il dualismo del mondo premoderno, basato sulla dicotomia tra profano e sacro (Eliade, 1985), per proiettare l'intera realtà nella dimensione del primo a discapito del secondo; il che renderebbe ragione anche del fatto che il tempio è appunto sacro perché non è in vendita (Pound, 2024; Scianca, 2024).

Dal Sacro al Religioso

La dimensione sacra introduce una temporalità e una spazialità ben diverse e superiori rispetto a quelle della sfera profana, ossia a quelle che la modernità, sempre più desacralizzando il mondo, tende a proclamare come le uniche realtà esistenti. Non a caso, è stato osservato che il sacro costituisce "*un elemento della struttura della coscienza e non un momento della storia della coscienza. L'esperienza del sacro è indissolubilmente legata allo sforzo compiuto dall'uomo per costruire un mondo che abbia un significato. Le ierofanie e i simboli religiosi costituiscono un linguaggio preriflessivo. Trattandosi di un linguaggio specifico, sui generis, esso necessita di un'ermeneutica propria…*" (Eliade, 1973, p. 555). Quindi, il termine di "ierofania" qualifica l'atto nel quale e con il quale il sacro si manifesta (Eliade, 1982, pag. 122), per cui esso assurge a fondamento pre-categoriale e ante-predicativo del religioso quando appunto si traduce in una ierofania (Callieri, 1995, 1998; Rizzuti & Callieri, 2004; Barbieri, 2022).

Stando così le cose, è dunque necessario chiedersi che cosa si intenda con il termine "religione" (dal latino *religio*), l'etimo del quale storicamente è stato analizzato da diversi punti di vista (Fabris, 2002; Filoramo, 2004; Van der Leeuw, 2017; Widengren, 2020). Per Cicerone, esso deriva dal verbo *re-legere* (ripercorrere o rileggere), cioè riconsiderare con attenzione ciò che concerne il culto divino; per Lucrezio, ci si deve riferire alla radice di *re-ligare* (legarsi faccia a faccia con gli dei), cioè collegare il piano umano a quello divino; tant'è che, per Lattanzio e Agostino d'Ippona, religione è "ciò che lega di fronte agli dei"; a differenza di chi (Montanari, 1993) fa riferimento a *religere* (eseguire accuratamente l'atto religioso), cioè alla pratica rituale.

Se poi dal piano filologico-semantico si passa a quello sociologico, i contenuti del suddetto vocabolo sono stati oggetto di ripetute analisi (Ferrarotti & Cipriani, 1974; Cipriani, 1997, 2009). Infatti, per Durkheim (2020) la religione è un sistema solidale di credenze e di pratiche inerenti entità sacre, cioè separate ed interdette, che riuniscono tutti coloro che vi aderiscono in un'unica comunità morale, chiamata chiesa; per Weber (1995) vi sono sistemi di regolamentazione dell'esistenza che, come quello religioso, sono in grado di richiamare e compattare una folta schiera di fedeli; per Eliade (2015) la storia è in grado di promuovere o di inibire nuove forme religiose, senza però abolire definitivamente la necessità di un'esperienza religiosa, per cui la dialettica delle ierofanie consente di riscoprirne compiutamente tutti i valori, a prescindere dal livello storico della società o dell'individuo; per Beckford (2003) la religione non è un fenomeno stabile o unitario, ma una costruzione sociale che muta di significato nel tempo e nello spazio; al punto da potersi anche concepire, secondo Gustafson (1990), come un modello di relazioni sociali costruito su di un credo in poteri soprannaturali, con tutte le conseguenze etico-morali del caso.

In questa prospettiva, per Autori come Nathan Söderblom, Rudolf Otto, Mircea Eliade, "*la religione è per l'uomo la percezione di un ‹‹totalmente Altro››... Questa esperienza, non riconducibile ad altre, caratterizza l'homo religiosus delle diverse culture storiche dell'umanità. In tale prospettiva, ogni religione è inseparabile dall'homo religiosus, poiché essa sottende e traduce la sua Weltanschauung… La religione elabora una spiegazione del destino umano…e conduce a un comportamento che attraverso miti, riti e simboli attualizza l'esperienza del sacro*" (Ries, 2007, p.180); tant'è che l'antropologia religiosa diventa simbolica perché l'essere umano vive in un universo non solo fisico, ma anche simbolico, del quale fanno parte il linguaggio, il mito, l'arte e la religione (Cassirer, 2011; Navarria, 2015).

Questa percezione del "totalmente altro" costituisce una fondamentale dimensione della psiche umana (Callieri 1995, 1998; Rizzuti & Callieri, 2004; Barbieri et al., 2024,

2 Per approfondimenti, cfr. Allemann, 1954; Regina, 1974; Heidegger, 1988, 2003; Ziegler, 1991; De Vitiis, 1995; Caputo, 2002; Bettini, 2009; Viscomi, 2018; Serra, 2023.

2025) e una struttura psichica risulta "*tanto più evoluta e completa, quanto più in grado di integrare ed organizzare: la dimensione spazio-temporale (Passato-Presente-Futuro); quella relazionale-oggettuale (Sé ed Altro-da-Sé): quella antropologica (Vita e Morte), nonché quella ontologica (Immanenza e Trascendenza)*" (Barbieri, 2022, p.160), dal momento che "*Il concetto di Sé…si definisce facendo riferimento al costrutto di relazione, poiché ogni essere umano esiste solo perché è parte di un rapporto con l'altro e nell'ambito di tale rapporto si realizzano: la distinzione tra il Sé e l'Altro, la costituzione del Sé a partire dall'Altro, la comunicazione e lo scambio con l'Altro*" (Barbieri, 2022, p. 160).

E la violenza?

Considerati tali presupposti, è allora necessario chiedersi "quando" e "come" possa generarsi la violenza nei rapporti tra la sfera del profano, quella del sacro e quella del religioso. Atteso che il termine "violenza", come anche quello di "aggressività", sono *vox medie*, potendo assumere un significato sia positivo, che negativo, in rapporto al contesto di riferimento ed alle finalità di utilizzo (Barbieri, Grattagliano & Suma, 2020; Barbieri, Grattagliano & Catanesi, 2023; Barbieri, Janiri & Grattagliano, 2023; Barbieri & Grattagliano, 2023, 2024), questi due vocaboli sono qui usati come sinonimi di "distruttività". Essa può svilupparsi e mantenersi non solo nel mancato passaggio dal "profano" al "sacro", cioè dalla dimensione individuale a quella collettiva, perché non esiste alcun processo di condivisione, o di etero-/mutua-limitazione; ma soprattutto nel fallimento del transito dal "sacro" al "religioso", perché vengono meno sia la costituzione, che l'individuazione dell'altro, come ed in quanto tale. Vi è perciò distruttività quando non si realizza alcuna ierofania nella quale compiere il riconoscimento dell'alterità, intesa come intersoggettività, prossimità, reciprocità e trascendenza. Se infatti non esiste alcuna alterità, vi è sempre e soltanto alienità; se non esiste l'Altro come Altro-Io, cioè come Tu, sussiste sempre e solamente l'Esso, quale esito di una reificazione e surrogato di una strumentalizzazione.

Sembra allora scontato richiamare qui la teoresi girardiana, secondo la quale il sacro controlla la violenza tramite il capro espiatorio e la sua funzione riparatrice, per cui, in assenza di esso, il meccanismo mimetico innesca l'aggressività (Girard, 1992, 2002; Portya, 2013). In realtà, Girard "*…ha…formulato le categorie con cui si articola il nesso tra la violenza e il sacro, interpretando quest'ultimo alla luce del meccanismo proiettivo con cui gli uomini espungono la violenza dalla comunità…Il sacro viene a collocarsi proprio al centro del processo: sussumendo la violenza, libera dalla violenza collegata al desiderio mimetico. È qui che si affaccia la profonda prospettiva teo-antropologica girardiana…dove il rapporto con la violenza assume tratti escatologici, traducendosi nella contrapposizione definitiva scandita anch'essa dal rapporto mimetico, tra Satana e Dio…*" (Parotto, 2007, p.8).

D'altra parte, in termini antropo-fenomenologici, si evidenzia come l'altro non esista perché non diventa mai oggetto della coscienza intenzionale e questo si verifica quando non viene superato il problema del "perturbante". Sul punto, si richiama altresì il dispositivo epistemico della tragedia greca; più precisamente, il Primo Stasimo dell'Antigone di Sofocle, quando Antigone (per la quale esistono leggi eterne, non scritte, sancite dalla natura) si confronta con Creonte (per il quale esistono leggi scritte, stabilite dall'uomo, mutevoli); quando cioè si verifica la diatriba tra φύσισ e νόμοσ: da un lato, Antigone (da *anti* – contro – e *gignomai* – generare –), cioè non solo chi è "nato in sostituzione" (di un germano morto), ma anche chi è "nato in contrasto", figlia del rapporto incestuoso tra Edipo e Giocasta; dall'altro, Creonte (da *kréon* – padrone –), zio della stessa (in quanto fratello di Giocasta), vale a dire colui che è "signore". Nel I Stasimo, il coro pronuncia la famosa massima: "πολλὰ τὰ δεινὰ κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει" [πολλὰ τὰ δεινὰ (εἰσίν) και οὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει] (v.334), cioè: "*Molte sono le cose δεινὰ, ma nessuno è più δεινός dell'uomo*". Il termine δεινός ha la stessa radice del verbo δείδω (temere, aver paura), ma nel greco antico è una *vox media*, per cui, a seconda dei casi, può avere un'accezione: o negativa (terribile, tremendo, spaventoso), o positiva (portentoso, mirabile, prodigioso). Il verbo πέλω poi può tradursi sia con "sorgere / provenire", sia con "divenire / essere / stare". Pertanto, in che senso l'essere umano è δεινός ? Cioè δεινός si nasce (come per Antigone), o lo si diventa (come per Creonte) ? Domanda questa che, nel corso della storia, ha suscitato molteplici e approfondite riflessioni (Barbieri, Rocca & Grattagliano, 2022).

Infatti, con Freud (prima), Heidegger (poi), Binswanger (in seguito) e Callieri (infine), δεινός diventa un vocabolo che va oltre il suo significato originario, fino a comprendere il campo semantico di più termini in stretta relazione di senso. Non a caso, Freud, nel suo saggio *Das Unheimlich* del 1919, traduce δεινός con "perturbante". Per la sua doppia valenza, del resto, *Heïmlich*, a seconda del contesto può indicare: o qualcosa di appartenente alla casa (quindi di familiare, di intimo), o qualcosa di nascosto (dunque tenuto celato e del quale non si può far sapere nulla). Si assiste così al mutamento da *Heimlich* (tranquillo, fidato) – da *Heim* (casa) e *Heimat* (patria) – ad *Unheimlich* (perturbante, indicibile). Binswanger (1965), nella sua opera *Wahn*, individua nel "perturbante" il blocco del passaggio costitutivo dell'alterità nell'inter-soggettività; tant'è che nei suoi celebri casi clinici (cfr. Aline, Suzan Urban), i deliri delle sue pazienti si originano dall'impossibilità di attuare lo "spaesamento", cioè quella "trascendenza spaesante" verso l'altro che fonda la presenza stessa dell'altro a livello mentale; ossia, l'altro non è presente come e in quanto tale nella psiche delle pazienti, poiché queste non sono riuscite a superare l'effetto del "perturbante", al punto da "*de-lirare*" (uscire-dal-solco, cioè perdere il senso della realtà). Per Binswanger, pertanto, "perturbante" o "spaesante" è ciò che ostacola il movimento trascendentale verso l'alter-ego, affinché quest'ultimo divenga immanente nel campo della co-

scienza e diventi così un oggetto intenzionale. Infatti, tutto ciò che altera questo movimento / mutamento provoca il blocco di quella che Husserl definiva "appresentazione" dell'altro (Di Iorio, Martinotti & Di Giannantonio, 2013), fino ad includerla nel vissuto psicotico del "perturbante" (Barbieri, Rocca & Grattagliano, 2022). Ecco perché, dal punto di vista antropo-fenomenologico, il *Deinos* / *Unheimlich* / *Perturbante*, a tutti gli effetti, rappresenta l'ostacolo alla costituzione dell'Alterità nella Inter-Soggettività.

Questo consente di riconoscere nel Perturbante la cifra, cioè il marker, di un iter non solo complesso, ma assai pericoloso, proprio perché distruttivo. Sul punto, Heidegger risulta illuminante (1935) laddove afferma: "*Da un lato il δεινόν designa il terribile, lo spaventoso… è il terribile nel senso dell'imporsi predominante che provoca ugualmente il timor panico, la vera angoscia… Con ciò esso non diventa inoffensivo, tutt'altro, ma «ancor piú» terribile e remoto. Ma, per altro verso, δεινόν significa il violento nel senso di colui che esercita la violenza...in quanto che l'uso della violenza è il carattere fondamentale non solo del suo agire, ma del suo stesso essere… Ora, l'uomo è in un primo senso δεινόν in quanto, appartenendo per essenza all'essere, risulta esposto a questo predominante. Ma l'uomo è in pari tempo δεινόν perché è colui...che...usa la violenza nei confronti del predominante... egli è τὸ δεινότατον, il piú violento, in quanto esercita la violenza in seno al predominante…*" (1990, pp. 157-158).

Tutto ciò offre una chiave di lettura privilegiata dei fenomeni di distruttività che si originano nel mancato passaggio dal "sacro" al "religioso" a causa del fallito superamento dell'effetto del "perturbante". Infatti, se l'Altro non esiste (manca l'alterità), né può essere un Altro-Io (manca l'intersoggettività), né può essere mio Fratello (manca la reciprocità), né può essere il mio Prossimo (manca la prossimità), né può essere il mio Limite come e in quanto mio Fondamento (manca la trascendenza). Non si ha alcuna ierofania poiché il "sacro" non si traduce nell'autentico "religioso", vale a dire in tutto ciò che, per definizione, è trascendenza in quanto richiamo dell'altro e rimando / rinvio all'altro. Ecco perché, qui più che mai, la distruttività trova la sua matrice ed il suo sviluppo.

Il paradigma violento dell'impossessamento

Un fenomeno che si verifica in vari ambiti religiosi e culturali e nel quale si manifestano comportamenti violenti è la *trance dissociativa*, che può essere da possessione, o da estasi sciamanica (Janiri, 2022). La prima riguarda l'ingresso di un'entità esterna nell'interno del corpo della vittima, che diviene posseduta, spesso con un penoso vissuto di passività. Nella seconda, al contrario, è il soggetto stesso che, fuoriuscendo da sé, si dirige attivamente verso altre dimensioni, siano esse geograficamente distanti, o ultraterrene, raggiungendo uno stato di benessere quasi assoluto (Vitebsky, 1998). Mentre la trance da possessione si associa prevalentemente ad influenze demoniache, l'estasi invece è stata spesso riscontrata in individui dotati di facoltà eccezionali, quali santi, asceti, mistici. In entrambe le fattispecie, il soggetto entra in uno stato dissociativo con perdita della continuità spazio-temporale e del senso di sé, ma è soltanto nella dissociazione da possessione che egli vive un aspro conflitto con l'alienità (Janiri, 2022). In questo caso, l'alienità tende ad assumere contorni ben noti, che vanno ad attingere alle rappresentazioni del male esistenti nelle diverse culture e nei diversi periodi storici. Talvolta anche la trance sciamanica è dovuta a possessione da parte di un'entità soprannaturale che conferisce forza e potere per operazioni quali divinare, interpretare, o intervenire.

Dal punto di vista psicopatologico, la trance è un disturbo dissociativo che è sovente ascritto a cause traumatiche, prossime o remote (Liotti & Farina, 2011). Dal punto di vista religioso, essa costituisce una modalità o di relazione con il sacro, all'interno di un setting rituale o cultuale, o di rapporto con il male, la cui evacuazione è espressione di sacralità (Eliade, 2015; Van der Leeuw, 2017). È interessante considerare, nel quadro della religione cattolica, i diversi rapporti che possono intercorrere tra il demonio e l'uomo. Secondo quanto afferma un documento della Conferenza Episcopale Toscana (1994)[3], tre sono i possibili livelli di interazione: la *vessazione*, la *ossessione* e la *possessione*; un quarto, l'*infestazione*, non prevede la diretta interazione tra il soggetto e il demonio, bensì la manifestazione di questo nell'ambiente circostante. Nella *vessazione*, si assiste ad un'azione di disturbo da parte del demonio mediante il presentarsi di eventi negativi, fastidi fisici, sintomi psichici e transitorie esperienze dissociative. Nell'*ossessione*, altrimenti detta *oppressione*, si assiste alla costante presenza intrusiva del demonio nella forma di un'ideazione con carattere coattivo perseverativo, che si accompagna ad uno stato di coscienza conservato, in una condizione di lotta egodistonica contro l'influenza dall'esterno. Anche impulsi egodistonici possono apparire all'improvviso nella mente delle vittime. Nella *possessione*, si assiste alla deflorazione del senso di meità, con totale sostituzione dell'identità, spesso preceduta da uno stato di trance. In tutte queste tre condizioni, la violenza emerge come segno di lotta contro il demonio o, nella possessione, con comportamenti attribuiti all'induzione da parte del maligno. Per rigore, è bene segnalare che altri Autori hanno proposto una lettura univoca della possessione e dello sciamanismo, integrandone la fenomenologia attorno a un'interpretazione antropologica e sociale del "culto animistico-demoniaco" (Lewis, 2003).

Il *pendant* soggettivo dell'impossessamento è l'*assoggettamento*, processo relazionale il cui esito conduce alla soggezione di un individuo ad un altro, o ad un'altra entità (Janiri, 2022). L'assoggettamento può essere più o meno consapevole, da parte sia di chi lo esercita, che di chi lo

3 Per approfondimenti, cfr. Catechismo della Chiesa Cattolica, 1992, nn. 2111-2117; Conferenza Episcopale Toscana, 1994; Conferenza Episcopale Campana, 1995; Conferenza Episcopale Marchigiana, 2001.

subisce, in quanto punta all'instaurazione di una dinamica di potere come quella servo-padrone[4] di hegeliana memoria, senza però la piena dimensione della reciprocità o del riscatto. In tal modo, il rapporto si consuma unilateralmente, sullo stampo di quello tra vittima e carnefice. Se il potere è quello del demonio attraverso l'impossessamento, è possibile che la vittima cercherà di identificarsi con esso o, al contrario, di resistere all'invasione esterna, a meno che l'invasore non usi l'arma subdola della seduzione. Si realizzeranno così vari gradi di possessione e quelli con maggior livello di coscienza saranno anche quelli più conflittuali e dolorosi, mentre la resa definitiva al nemico, la soggezione appunto, comporterà una profonda modificazione dello stato di coscienza, eventualmente attraverso uno stato di amnesia dissociativa. Le diverse fattispecie, perciò, designano una lotta drammatica, spesso per la sopravvivenza spirituale o mentale dell'individuo. Infatti, anche i casi psichiatrici di impossessamento (deliri, uso di sostanze, disturbi dell'identità, sindromi di automatismo mentale, etc.) si dibattono tra una pretesa di dominio, attribuita all'esterno, e una resistenza interna e la posta di questo dissidio è la conquista dello stato di coscienza. Viene anche riportato nei testi letterari che una delle possibili interazioni tra l'uomo e il diavolo sia lo stato di soggezione volontaria, con una sorta di transazione tra i due, nella quale l'uomo si consegna al demonio in cambio di poteri soprannaturali (Janiri, 2022). Tali casi di cosiddetta "Sindrome di Faust" si riconoscono spesso nel fenomeno del satanismo.

Se si analizzano in modo dinamico gli eventi psico-somatici della possessione (poiché investono l'anima e il corpo), si può pensare che fenomeni diversi (vessazione, infestazione, ossessione, vera e propria possessione) siano situazioni concorrenti nello stesso individuo e intercambiabili, corrispondendo esse a modalità di espressione di una stessa forza intrusiva ed estranea. Anche nei tre stadi o gradi della possessione descritti da Padre Amorth (2014)[5], si riconosce il tentativo da parte del male di penetrare all'interno dell'unità somato-psico-spirituale del soggetto perseguendo una strategia graduale che approderà alla sua appropriazione.

Centrale in questa disamina è il già menzionato tema dell'*Unheimlich* freudiano (Perturbante), che si rivela tanto più non familiare (pertanto disturbante, enigmatico), quanto più è *Heimlich*, cioè familiare (il corpo, il sé e ciò che vi si annida) (Freud, 1919). La possessione è sempre un fenomeno del corpo, nel quale l'effetto del possedente (estraneo/straniero) nel posseduto è simile a quello dell'agente esterno in una malattia (ad es. infettiva), con la differenza che la possessione si impadronisce del corpo tramite la mente e che l'estraneo viene vissuto come familiare. Non diversamente, nei disturbi spirituali di origine demoniaca, la familiarità del diavolo viene vissuta dapprima in modo egosintonico, come suggestione, seduzione, fascinazione e prossimità; il che fa molto riflettere sui comportamenti di frequentazione ed uso dell'occulto, del magico, dello stregonesco, un gioco con il fuoco che lascia entrare, dalla porta principale o di servizio, l'*Unheimlich*, il Perturbante-Familiare. È in tale realtà ossimorica che l'individuo vive un progressivo impossessamento/assoggettamento a ciò che, da chiaro, domestico, appagante, fidato, intimo, si rivela poi nascosto, misterioso, inconscio, inquietante, pericoloso[6]. L'assoggettamento è egodistonico nel suo aspetto conflittuale, ma può apparire egosintonico nel suo esito naturale di soggezione. Tale carattere egosintonico esiziale è anche pertinente alla funzione di adattamento della/alla possessione, sia nei confronti degli altri (conformità a un ruolo), che verso sé stesso (soddisfazione di un modello ideale di sé).

Osservazione clinica della possessione demoniaca e dell'esorcismo

In uno studio clinico-osservazionale (Martinotti et al., 2018), è stato valutato un campione di soggetti riconosciuti come posseduti secondo l'autorità religiosa del luogo, al fine di evidenziare il ruolo e la frequenza di segni e sintomi di interesse psicopatologico, la presenza di quadri diagnostici specifici e il livello di funzionamento psicosociale. Obiettivo secondario è stato quello di descrivere qualitativamente la metodica dell'esorcismo, i fenomeni psichici osservabili durante l'esecuzione e le eventuali manifestazioni psicopatologiche prima e dopo l'evento.

Il campione comprendeva 25 soggetti adulti (5 maschi e 20 femmine, età media 32,3 +/- 12,7 anni) selezionati tra la popolazione di una comunità religiosa cattolica della costa orientale del Messico, che pratica circa 500 rituali esorcistici all'anno. La maggior parte dei soggetti aveva un'educazione media (10) e liceale (11). In maggioranza (13), avevano un lavoro e, al momento del colloquio, non erano affetti da gravi patologie mediche,

4 La dialettica servo-padrone nella Fenomenologia dello Spirito di Hegel tende a rovesciare, in base alla nota processualità tra tesi, antitesi e sintesi, la posizione di inferiorità e subordinazione dello schiavo (*addictus* o dipendente) rispetto al signore, che a sua volta perde l'autonomia poiché viene a dipendere dal lavoro del primo. E' suggestivo che Jacques Lacan (2001) assimili il discorso del padrone al potere dell'inconscio, poiché tale potere assoggettante sembra essere quello in gioco nell'impossessamento, vuoi sotto il profilo psicodinamico, vuoi sotto il profilo spirituale.

5 Nella *possessione diabolica di I grado*, il demonio è latente, si limita ad alterare gli atteggiamenti del posseduto e le sue reazioni al sacro, gli provoca sentimenti di disperazione e depressione. Nella *possessione diabolica di II grado*, si manifestano cambi di voce, fenomeni preternaturali quali la glossolalia, la levitazione, il titanismo, la pirocinesi e il posseduto cambia personalità. Nella *possessione diabolica di III grado*, lo spirito maligno (o più spiriti) hanno preso un dominio tale della persona, da alterare orribilmente persino i suoi tratti somatici, il suo odore, la sua temperatura (Iuliano, 2012; Amorth, 2014).

6 Canta Virgilio: "*Timeo Danaos et dona ferentes*" (Eneide II, 49) e Goethe fa dire a Mefistofele: "*Lei sente che io di certo un genio sono, forse anche il Diavolo*" (Faust).

o da malattie in grado di comprometterne stabilmente lo stato di coscienza e il rapporto con la realtà. La maggioranza di essi (13) aveva sofferto di precedenti turbe psichiatriche, tra cui abuso di alcol (8 casi) e sostanze (3 casi), per cui erano stati ricoverati in psichiatria. Sono state esaminate persone che si recavano in questa località per effettuare pratiche di esorcismo nel mese di novembre, nel periodo coincidente con le festività dei morti ("Dies de los muertos"). La valutazione psicodiagnostica, con intervista anamnestica e clinica strutturata (SCID I e II secondo il DSM-5) e test psicometrici (Brief Psychiatric Rating Scale, Global Assessment of Functioning, Clinical Global Impression), è stata eseguita prima dell'esorcismo, in assenza di sacerdoti o di altre autorità appartenenti al contesto religioso. In seguito al rituale, a distanza di oltre un'ora, i soggetti sono stati rivalutati con CGI. Durante l'intervista, è stato possibile riscontrare sintomi di tipo dissociativo, nella forma di grugniti, movimenti oculari, cambi del tono e del timbro della voce, incluse manifestazioni di violenza verbale (quali urla, imprecazioni e pronuncia di parole volgari e bestemmie) e fisica (quali lancio di panche e altri oggetti dentro la chiesa – titanismo – e tentativi di divincolarsi dai mezzi contenitivi per scagliarsi contro sacerdoti e altre persone). Soltanto in un caso si è reso evidente uno stato di trance della durata di 30 minuti, con produzione di linguaggio e scrittura non noti, quest'ultima eseguita con tratto e grafia differenti da quelli utilizzati in precedenza.

Le ragioni per cui i soggetti si erano rivolti ad un sacerdote per l'esorcismo erano costituite da imprecisati momenti di malessere, talora transitori, talora più continui, occorsi nell'ultimo periodo, tali comunque da costituire una discontinuità rispetto al passato. Gli individui rivelavano un disagio significativo rispetto alle proprie attività sociali e lavorative, presenza di cambi di personalità repentini nella forma di un'auto-attribuita "possessione demoniaca", di "vessazioni demoniache" con vissuti di passività ed esecuzione di gesti involontari e apparentemente inspiegabili. La spiegazione / interpretazione "culturale" del proprio disturbo spesso coincideva con una sintomatologia riferibile a un quadro psicopatologico noto. Tutti i soggetti hanno dichiarato: di essere frequentemente sottoposti a esperienze paranormali, come osservare la presenza di spiriti, o di defunti nella propria casa; di avere sintomi inspiegabili come nausea, o vomito in particolari circostanze, spesso associate a pratiche religiose; di essere stati vittima di eventi imponderabili, misteriosi e sfortunati. In più della metà dei casi, è stato riferito un momento specifico della vita nel quale il demonio avrebbe iniziato a manifestare la propria influenza ed è stata riconosciuta una specifica "colpa", un atto improprio, un evento negativo, spesso di natura sessuale o traumatica, come causa dello stato psichico o spirituale. In altri casi, invece, è stato possibile individuare una motivazione esterna, come una maledizione, un "malocchio", o un intervento della magia nera e della stregoneria (*Brujeria*). Le persone erano giunte a sottoporsi alla cura esorcistica dopo tentativi infruttuosi di cure mediche, contatti con psichiatri o con psicoterapeuti, nonché dopo trattamenti farmacologici non meglio precisati.

La maggior parte delle diagnosi riscontrate in base al DSM-5 (APA, 2014) aveva a che fare con Disturbi Somatici (5 Disturbo di Conversione, 4 Disturbo di Somatizzazione), Dissociativi (5 Disturbo Dissociativo dell'Identità, 3 Disturbo di Depersonalizzazione), dell'Umore (2 Disturbo Distimico, 2 Depressione con elementi psicotici) e dello spettro psicotico (2 Disturbo Schizotipico e 1 Schizofrenia di tipo disorganizzato). Occasionalmente sono stati diagnosticati il Disturbo Ossessivo Compulsivo e il Disturbo da Uso di Sostanze. Nella gran parte dei soggetti esaminati il livello di funzionamento di base è risultato accettabile, pur con le connotazioni sindromiche menzionate e migliorava significativamente dopo esorcismo. In particolare, il punteggio medio CGI-S (indice di gravità) ha mostrato una diminuzione significativa alla valutazione post-esorcismo.

Il principale elemento di confusione diagnostica è ovviamente l'interpretazione religiosa dei sintomi e la loro attribuzione a fattori esterni in base a credenze: è infatti estremamente difficile valutare eventuali disturbi della percezione e dell'interpretazione della realtà in un contesto mistico-religioso. Il DSM, notoriamente, nega la natura patologica di condizioni accettate da un determinato gruppo sociale, o riconosciute in base a una cultura (APA, 2014). Tuttavia, nei casi osservati, anche escludendo quei sintomi culturalmente intellegibili, il tasso di psicopatologia risultava elevato. I posseduti, del resto, avrebbero utilizzato la dissociazione come meccanismo di difesa nella forma di somatizzazioni, conversioni, distacco dalla realtà e sdoppiamento dell'identità. Così, l'esperienza dissociativa della possessione sarebbe in grado di "difendere" e "distrarre" una mente continuamente vessata da vissuti intollerabili. Da questo punto di vista, l'esorcismo starebbe a rappresentare la maniera più indolore e socialmente accettata per "rientrare" nella realtà temporaneamente abbandonata. Un'altra interpretazione, sebbene speculativa e non scevra di controversie, potrebbe riguardare la funzione "omeopatica" della trance dissociativa. Come per il principio di similitudine del farmaco omeopatico (*similia similibus curantur*), secondo il quale il rimedio appropriato per una determinata malattia sarebbe dovuto a un effetto di una sostanza che in una persona sana induce sintomi simili a quelli osservati nella persona malata, la trance dissociativa sarebbe in grado di contrastare il disturbo di fondo, sempre dissociativo, finendo per essere "curativa".

Esorcismo: una pratica violenta?

Il rituale dell'esorcismo in passato ha raccolto molte critiche in ambiente etnopsichiatrico (Trethowan, 1976; Fraser, 1993), nonché l'accusa di indurre esso stesso possibili quadri sindromici, fino a conseguenze patologiche estreme, o comunque di privare soggetti gravemente malati delle necessarie cure psichiatriche (Tajima-Pozo et al., 2011). D'altro canto, alcuni studi hanno riportato l'effi-

cacia del rituale, come percepita dai soggetti e come valutata dagli osservatori (Gettis, 1976; Marmer, 1991; Ferracuti, Sacco & Lazzari, 1996), ipotizzando dei collegamenti con alcune tecniche psicoterapeutiche, prettamente di tipo psicodinamico (Henderson, 1982). Di seguito, si riporta la descrizione dei riti esorcistici praticati e osservati nella predetta comunità cattolica (Martinotti et al., 2018).

Il rito si svolgeva nella zona antistante l'ostensorio, o in una navata laterale della chiesa. La maggior parte dei soggetti sottoposti ad esso erano accompagnati dai genitori, o dal coniuge, o da parenti stretti ed erano pienamente consapevoli del rituale. In due casi, uno stato dissociativo spontaneo precedeva l'esecuzione dell'esorcismo, al quale pertanto i soggetti accedevano accompagnati dai parenti e senza una chiara volontà. Il rito aveva generalmente una cadenza settimanale sui soggetti valutati e, in alcuni casi, la pratica era svolta da oltre sei mesi e con una frequenza maggiore.

Prima dell'esecuzione, i soggetti erano contenuti con corde e lenzuola fissate ai banchi della Chiesa, in modo da rendere i movimenti limitati. La contenzione era effettuata da membri laici appartenenti alla comunità parrocchiale, con l'ausilio dei parenti. Contestualmente venivano eliminati bracciali, collane e monili vari onde evitare possibili lesioni nei momenti più concitati. La fase preparatoria durava mediamente 10 minuti ed avveniva con il pieno consenso e la collaborazione della maggior parte dei soggetti da esorcizzare. Il loro atteggiamento era in alcuni casi caratterizzato da chiare manifestazioni ansiose, come la presenza di fini tremori, tachipnea, tensione muscolare e vissuto di ansia anticipatoria rispetto all'arrivo dei sacerdoti e al successivo rituale di esorcismo. Tale reazione viene solitamente riconosciuta dagli esorcisti come avversione per il sacro, segno patognomonico di possessione demoniaca se presente in un soggetto afflitto contemporaneamente da disturbi di stomaco e insonnia (Salvucci, 1999).

Il rito durava in media 45 minuti. L'esorcismo veniva praticato da tre sacerdoti, ciascuno con un ruolo diverso: uno interagiva direttamente con la persona da esorcizzare, invitando con parole e gesti il demonio ad uscire dal corpo del soggetto ed utilizzando anche acqua benedetta, croci ed immagini sacre; un altro leggeva i testi sacri e le preghiere di liberazione ed eseguiva alcuni gesti, sia stabiliti dal rituale, sia improvvisati, spontanei ed evocativi; un altro ancora, in atteggiamento mistico-ieratico, si rapportava con una dimensione soprannaturale / ultraterrena. L'esorcismo avveniva in pubblico e la possibilità di assistervi non era preclusa a nessuno, ma gli astanti dovevano porsi ad una certa distanza dal luogo di esecuzione. La maggioranza dei soggetti è stata sottoposta al rito individualmente, mentre una minoranza è stata trattata in contemporanea nel corso di una cerimonia di carattere eucaristico (la Santa Messa di Liberazione). La sessione di esorcismi era aperta e chiusa dalla celebrazione di una messa.

Durante l'esorcismo è stato possibile ravvisare numerose manifestazioni fisiche e comportamentali che possono essere comprese in quella che viene in letteratura definita come "sindrome da impossessamento". Questo stato transitorio compariva in maniera repentina, soprattutto all'arrivo dei sacerdoti, o in seguito all'elevazione della croce, o dopo le preghiere di liberazione lette dai religiosi. In tutti i casi, il passaggio nella fase di trance è stato improvviso, cioè senza gradualità alcuna.

Nei riti sono stati osservati, con diversa frequenza, i seguenti fenomeni: mutamento del tono e del timbro di voce rispetto a quelli presenti prima del rituale; utilizzo di lingue diverse rispetto allo spagnolo; espressione di lingue apparentemente sconosciute; aggressività verbale verso i sacerdoti, la chiesa e il corpo del posseduto; aggressività fisica verso i sacerdoti, nella forma di graffi, sputi e tentativi di calci; emissione di bava; emoftoe; spasmi muscolari e contrazioni tonico-cloniche; movimenti coreiformi; grida in forma di risate; crisi oculogire; apparente perdita di coscienza con insensibilità a stimoli dolorosi; rossore facciale; sudorazione profusa; esecuzione e tentativi di gesti autolesivi; nistagmo; variazione del diametro pupillare; tachipnea; opistotono nella forma di arco di cerchio. Nella metà dei casi, lo stato di trance indotto dal rito terminava in maniera spontanea e repentina, in un'altra metà il passaggio era graduale, accompagnato talvolta da uno stato di parziale incoscienza di durata variabile.

Dopo l'esorcismo, quasi la metà dei soggetti hanno riferito di non avere memoria alcuna di quanto detto ed agito durante lo stato di trance. Nella maggior parte dei casi, lo stato ansioso che precedeva il rituale e quello di trance, alla fine, risultavano globalmente attenuati, o anche eliminati; tant'è che i soggetti dichiaravano di sentirsi meglio. E' da sottolineare, perciò, la funzione positiva e assai probabilmente catartica dell'esorcismo sul quadro psicopatologico preesistente.

Conclusioni

Le osservazioni clinico-sperimentali sopra riportate evidenziano che la psicopatologia associata agli stati di possessione demoniaca, generalmente inclusa in un quadro di sindrome dissociativa di tipo *trance*, comprende manifestazioni di aggressività sia verbale che fisica.

Inoltre, il trattamento esorcistico è di per sé un intervento violento, poiché, se non già presente, induce uno stato di *trance* ad espressione particolarmente conflittuale, in quanto mirato a stabilire un contatto ravvicinato, seppur necessario, tra vittima posseduta ed oggetto della sua avversione, cioè il sacro. Ma, ancor prima di venir sottomesso dal demonio, il soggetto lotta compulsivamente ed impulsivamente con esso, in un conflitto che può rivelarsi auto-/etero-distruttivo, in situazioni in cui è possibile anche un esito suicidario. Non a caso, quando si realizza la possessione, essa avviene in una parte dissociata del Sé dell'individuo, il quale, in questo modo, può tentare di preservare una parte "sana" del Sé dall'influenza del maligno, confinando quest'ultimo nell'altra parte "arresasi" al suo attacco e da esso colonizzata.

Sul piano psicodinamico, nelle vittime di impossessa-

mento demoniaco (espressione di una lotta interna all'individuo, il cui fallimento implementa lo stato di possessione o di assoggettamento), interviene altresì un meccanismo proiettivo di marca kleiniana, per il quale il male viene radicalmente espulso dal Sé, a seguito della scissione fondamentale tra parti buone e cattive di sé (Klein, 1946). Ma, se tale movimento psichico è rigido, perché la posta in gioco è per qualche motivo troppo alta, la scissione si costituisce tra un Bene – idealizzato nella dimensione sacra, o divina – e un Male – idealizzato come entità demoniaca, o Satana –. Va da sé che, nella costituzione dell'elemento spirituale, trasposto da quello psichico, intervengono anche fattori culturali determinanti. Comunque sia, il disturbo del quale il soggetto è portatore non può tollerare il livello del conflitto, per cui, nel fallimento dei meccanismi di identificazione e di separazione, il Male può rientrare in lui. La sua personalità, allora, ricorre all'espediente dissociativo per motivi, come si è visto, di convivenza e di sopravvivenza.

L'ambivalenza tra Bene e Male come dimensioni originariamente psichiche può così comprendersi alla luce del tema dell'*Unheimlich* (Perturbante), poiché ambedue queste parti del Sé del soggetto sono familiari in quanto appartenenti al suo mondo interno. Tuttavia la "cacciata dal Paradiso terrestre" del demonio rende quest'ultimo anche estraneo, inquietante e pericoloso, per l'appunto perturbante. Nelle persone del campione studiato, il grado di convivenza ambivalente con il maligno, attraverso lo strumento dissociativo, consente loro di fuoriuscire da sé e poi rientrare in sé, come se si volessero liberare di un parente scomodo, la cui prossimità, seppur scontata, è fonte di disagio, ma se lo ritrovassero sempre intorno. Non a caso, la condizione di ambivalenza risolve soltanto superficialmente il conflitto, dando almeno tregua all'angoscia esistenziale.

Si può pertanto supporre che, nella costituzione del mondo psichico di tali "indemoniati", non riescono ad integrarsi parti buone e cattive di sé, che originano a loro volta oggetti buoni e cattivi parziali, instabili e confusi, con il risultato che l'oggetto cattivo si incarna, o si modellizza in quello diabolico, accolto in sé in modo non integrato, cioè dissociato. Lo scacco della dimensione del sacro è il fallimento del passaggio dall'individuale al collettivo o, nei termini in precedenza evocati, rappresenta il fallimento della ierofania del sacro, una condizione in cui, per dirla con Callieri (2016), "vince l'ombra" demoniaca sulla luce del divino. Il malessere psichico dei soggetti, quindi, è anche un malessere spirituale, in una sorta di interdipendenza ed equipollenza degli ambiti.

Ecco che allora l'esorcismo come ritualità liberatoria conferisce senso e contenimento alla dinamica della possessione demoniaca per via di un'esperienza del sacro che, come sostiene, Ries (2007), si attualizza nella "*percezione di un ‹‹totalmente Altro››*". In tale processo, esorcizzandosi catarticamente l'alienità estraniante e dissociata, si realizza l'incontro o il re-incontro con l'alterità. L'altro da sé è dunque riconosciuto e accettato attraverso il momento comunitario (incontro con l'Altro) e il movimento trascendente (costituzione dell'Altro). La reintegrata ierofania del sacro, nella quale compiere il riconoscimento, si può infine appalesare come intersoggettività, prossimità, reciprocità e trascendenza. La religione in questo passaggio sembra avere la funzione di contenere e dissolvere la distruttività associata all'alienità. Lo stesso rituale esorcistico, come descritto precedentemente, esprime così una simbolica di lotta con l'elemento alieno, di abiura del Male (attraverso l'espulsione di esso dal corpo posseduto) e di riconciliazione con il divino, invocato e convocato con la preghiera di liberazione.

Tali riflessioni risultano particolarmente significative anche in un'ottica di tipo criminologico ed, eventualmente, psichiatrico-forense, nella misura in cui i fenomeni di distruttività agita in senso auto-/etero-plastico rendano conto di condotte non solo antisociali (cfr. lesioni personali, tentativi di omicidio, agiti pantoclastici, etc.), ma anche anticonservative (cfr. autolesionismi, mancati suicidi, eventuali suicidi, etc.). In casi siffatti, del resto, se l'eventuale valutazione della responsabilità penale non sembra presentare particolari problemi, stante la marcata alterazione dello stato di coscienza che si verifica in corso di trance dissociativa, con tutto ciò che tale condizione necessariamente implica in riferimento all'istituto giuridico dell'imputabilità, più critica e più complessa appare l'opera di prevenzione e/o gestione dell'aggressività auto-diretta, laddove un contenimento di tipo fisico debba integrarsi con o sostituirsi ad un controllo di tipo farmacologico poco o punto efficace, quantomeno nella fase di acuzie. Il che pone molteplici questioni in tema di sorveglianza di e/o assistenza a quei soggetti che, in una dialettica tra sacro-profano-religioso obiettivamente mal-adattiva, esprimono tutta la loro sofferenza antropologica. Ma di questo argomento ci occuperemo in un altro contributo.

Riferimenti bibliografici

Alessi, A. (2016). *Sui sentieri del sacro. Introduzione alla filosofia della religione*. Roma: LAS.

Allemann, B. (1954). *Hölderlin und Heidegger*. Zürich und Freiburg in Breslau: Atlantis.

American Psychiatric Association (A.P.A.) (2014). *DSM-5*, *Manuale Diagnostico e Statistico dei Disturbi Mentali*, V Edizione. Milano: Raffaello Cortina.

Amorth, G. (2014). *Racconti di un esorcista*. Bologna: EDB.

Ascione, A. (2012). *Sulle tracce del sacro. Introduzione all'antropologia religiosa.* Benevento: Passione Educativa.

Barbieri, C. (2022). La patologia del vissuto religioso nella dimensione coniugale. In AA.VV., *Tipologie relazionali e forme patologiche di religiosità nel processo matrimoniale canonico. Atti del IV e V corso di formazione in Medicina Canonistica presso i Tribunali del Vicariato di Roma negli anni 2018 e 2019* (pp.155-168). Città del Vaticano: LEV.

Barbieri, C. & Grattagliano, I. (2023). Il fenomeno della distruttività tra mondo reale e mondo virtuale. *Rassegna Italiana di Criminologia*, 1, 50-56.

Barbieri, C. & Grattagliano, I. (2024). Sui rapporti tra incestuosità e distruttività: spunti di riflessione da un caso peritale. *Rivista di psichiatria*, 59, 80-86.

Barbieri, C., Janiri, L. & Grattagliano, I. (2023). Violent relationships or perverse relationships: reflections from the theoretical point of view on a series of cases requiring the evaluation of an expert in forensic psychiatry. *Rassegna Italiana di Criminologia*, 1, 57-64.

Barbieri, C., Grattagliano, I. & Catanesi, R. (2023). Crimes without a body: reflections on a case series of online crimes. *Forensic Sciences Research*, 8, 328–331.

Barbieri, C., Grattagliano, I. & Suma, D. (2020). Il fenomeno della distruttività nella coppia tra perversione e perversità: riflessioni su di una casistica. *Rivista Italiana di Medicina Legale e del Diritto in campo sanitario*, 2, 787-801.

Barbieri, C., Rocca, G. & Grattagliano, I. (2022). L'*Unheimilch* quale *Wegmarken* tra Eros e Thanatos. Riflessioni da un singolare caso peritale. *Rassegna Italiana di Criminologia*, 1, 78-85.

Barbieri, C., Violante, M.G., Risola, R., Pagani K., Grattagliano, I., Cassano, A. & Catanesi, R. (2024). Religiousness and psychopathological risk: considerations from a forensic cases study. *Rassegna Italiana di Criminologia*, 4, 332-342.

Barbieri, C., Violante, M.G., Risola, R., Grattagliano, I., Pagani, K., Cassano, A., Testoni, I. & Catanesi, R. (2025). When is the dimension of the sacred ill? When illness is inherent also to the communicative, relational and institutional system of a religious creed. *Rassegna Italiana di Criminologia*, 1, 79-90.

Beckford, J.A. (2003). *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University.

Bettini, T. (2009). Sacro, spazio e divino in Heidegger. *Dialegesthai 1999-2024.* Retrieved January 10, 2025, from https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/teresa-bettini-02.

Bortolan, A. (2007). *I simboli del sacro. Antropologia del monoteismo*. Torino: Ananke.

Callieri, B. (2016). *Quando vince l'ombra. Problemi di psicopatologia clinica*. Roma: Edizioni Universitarie Romane.

Callieri, B. (1995). Spiritualità e misticismo. L'inquieto confine tra religione e psicologia. *Attualità in psicologia*, X, 291-302.

Callieri, B. (1998). Patologia spirituale. In L. Borriello & M.E. Del Genio (Eds.), *Dizionario di mistica* (pp.991-999). Città del Vaticano: LEV.

Caillois, R. (2001). *L'uomo e il sacro*. Torino: Bollati Boringhieri.

Caputo, A. (2002). *La filosofia e il sacro: Martin Heidegger lettore di Rudolf Otto*. Bari: Stilo.

Cassirer, E. (2011). *Saggio sull'uomo. Introduzione a una filosofia della cultura*. Milano: Mimesis.

Giovanni Paolo II (1992). *Catechismo della Chiesa Cattolica*. Città del Vaticano: LEV.

Cipriani, R. (1997). *Manuale di sociologia della religione*. Roma: Borla.

Cipriani, R. (2009). *Nuovo Manuale di Sociologia della Religione. Seconda edizione riveduta e ampliata*, Roma: Borla.

Conferenza Episcopale Toscana (1994). *A proposito di magia e di demonologia. Nota pastorale della Conferenza Episcopale Toscana*. Firenze: Coop. "Firenze 2000".

Conferenza Episcopale Campana (1995). *lo sono il Signore vostro Dio. Nota pastorale a proposito di superstizione, magia, satanismo*. Napoli: CEC.

Conferenza Episcopale Marchigiana (2001). *Disposizioni pastorali circa i fenomeni della "Superstizione", della "Magia" e dei "Nuovi Movimenti Religiosi"*. Retrieved August 14, 2025, from https://www.cesnur.org/2001/disp_past.htm.

De Vitiis, P. (1995). *Il problema religioso in Heidegger*. Roma: Bulzoni.

Di Iorio, G., Martinotti, G. & Di Giannantonio, M. (2013). Da un'intuizione di Bruno Callieri: l'"Huneimlich" come metafora della psicosi nascente, *Comprendre. Archive International pour l'Anthropologie et la Psychopathologie Phénoménologiques,* 23, 103-11

Durkeim, É. (1912) (2020). *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia.* Brescia: Morcelliana.

Durkheim, É. (1898) (2020). *Per una definizione dei fenomeni religiosi. A cura di Enzo Pace.* Roma: Armando.

Eliade, M. (1973). *Fragments d'un Journal. I. 1945-1969*. Gallimard: Paris.

Eliade, M. (1984). *Il sacro e il profano*. Torino: Bollati Boringhieri.

Eliade, M. (2015). *Trattato di storia delle religioni*. Torino: Bollati Boringhieri.

Eliade, M. & Ries, J. (Eds.). (2019). *Dizionario della vita, morte ed eternità*. Milano: Jaka Book.

Eliade, M. (1982). Religione. *Enciclopedia del Novecento*. Retrieved June 20, 2025, from https://www.treccani.it/enciclopedia/religione_%28Enciclopedia-del-Novecento%29/

Fabris, A. (1993). Il sacro e l'alterità. Un problema di filosofia della religione. *Atque*, *7* (4), 81-94.

Fabris, A. (2002). *Introduzione alla filosofia della religione*. Bari-Roma: Laterza.

Ferracuti, S., Sacco, R. & Lazzari, R. (1996). Dissociative trance disorder: clinical and Rorschach findings in ten persons reporting demon possession and treated by exorcism. *Journal of Personality Assessment, 66* (3), 525-539.

Ferrarotti, F. & Cipriani, R. (1974). *Sociologia del fenomeno religioso*. Roma: Bulzoni.

Filoramo, G. (2004). *Che cosa è la religione*. Torino: Einaudi.

Fraser, G.A. (1993). Exorcism rituals: effects on multiple personality disorder patients. *Dissociation,* 6, 239-244.

Freud, S. (1919). *Il Perturbante*. OSF Volume 9. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

Gettis, A. (1976). Psychotherapy as exorcism. *Journal of Religion and Health 15* (3), 188-190.

Girard, R. (1992). *La violenza e il sacro*. Milano: Adelphi.

Girard, R. (2002). *Il capro espiatorio*. Milano: Adelphi.

Givone, S. (1992). Il sacro. *aut aut*, 251, 67-73.

Goethe, J.W. (2016). *Faust*: Testo tedesco a fronte. A cura di fortini F. Milano: Mondadori.

Gustafson, P.M. & Swatos, W.H. Jr. (1990). Max Weber and Comparative Religions. In W.H. Jr. Swatos (Ed.), *Time, Place and Circumstance* (pp.1-11). New York: Greenwood.

Heidegger, M. (1950) (1968). Perché i poeti ?. In *Sentieri interrotti (Holzwege)* (pp.247-297). Firenze: La Nuova Italia.

Heidegger, M. (1988). *La poesia di Hölderlin*. Milano: Adelphi.

Heidegger, M. (1889-1976) (1990). *Introduzione alla metafisica*: Presentazione di Gianni Vattimo – Traduzione di Giuseppe Masi. Milano: Mursia.

Heidegger, M. (2003). *Fenomenologia della vita religiosa*. Milano: Adelphi.

Henderson, J. (1982). Exorcism and possession in psychotherapy practice. *Canadian Journal of Psychiatry 27* (2): 129-34.

Iuliano, S. (2012). *Manuale di Demonologia. Conosci il tuo avversario*. Tricase (LE): Youcanprint.

Janiri, L. (2022). Possessione o sindrome da possessione ? In: AA.VV., *Tipologie relazionali e forme patologiche di religiosità nel processo matrimoniale canonico. Atti del IV e V corso di formazione in Medicina Canonistica presso i Tribunali del Vicariato di Roma negli anni 2018 e 2019* (pp. 121-142). Città del Vaticano: LEV.

Klein M. (1946). Notes on Some Schizoid Mechanisms. *International Journal of Psychoanalysis*, 27, 99-110.
Lacan, J. (1001). *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*. Torino: Einaudi.
Lewis, I.M. (2003), *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*. London: Routledge.
Liotti, G., Farina, B. (2011). *Sviluppi traumatici. Eziopatogenesi, clinica e terapia della dimensione dissociativa*. Milano: Raffaello Cortina.
Mancini, I. (2025). *Filosofia della religione*. Brescia: Morcelliana.
Marmer, S.S. (1991). Multiple personality disorder. A psychoanalytic perspective. *Psychiatrics Clinics of North America,* 14, 677-693.
Martino, M. (2019). *Il sistema dei bisogni in Hegel. Un possibile itinerario*. Roma: Inschibboleth.
Martinotti, G., Di Leone, F., Laghi, D., Loriedo, C., Petrini, P., Sala, L., Camart, N. & Janiri, L. (2018). Expériences de possession et symptômes dissociatifs chez un échantillon de sujets pratiquant l'exorcisme. *Annales Médico-Psychologiques 176* (6), 553-558.
Mori, M. (2015). *Storia della filosofia moderna*. Bari: Laterza.
Navarria, D. (2015). *Introduzione all'antropologia simbolica. Eliade, Durand, Ries*. Milano: Vita e Pensiero.
Otto, R. (1994). *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale.* Milano: Feltrinelli.
Paoletti, G. (2002). Durkheim et le problème de l'objectivité: une lecture des Formes élémentaires de la vie religieuse. *Revue française de sociologie*, *43* (3), 437-459.
Paoletti, G. (2012). Les deux tournants, ou la religion dans l'œuvre de Durkheim avant Les Formes élémentaires. *Année sociologique*, *62* (2), 289-311.
Paoletti, G. (2017). Il sacro in Durkheim e le sue definizioni. *Societàmutamentopolitica*, *8* (16), 93-114.
Parotto, G. (2007). Prefazione. In G. Parotto (Ed.). *Religione e violenza. Identità religiosa e conflitto nel mondo contemporaneo* (pp.7-11). Trieste: EUT.
Pickering, W.S.F. (1984). *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*. London: Routledge.
Portya, M. (2013). *L'enigma del sacro. Il pensiero di René Girard tra religione e filosofia*. Borgomanero (No): Giuliano Ladolfi.
Pound, E. (2024). *Guida alla cultura*. Milano: Medhelan.
Regina, U. (1974). *Heidegger. Esistenza e sacro*. Brescia: Morcelliana.
Ries, J. (1989). *Le origini e il problema dell'homo religiosus*. Milano: Jaka Book.
Ries, J. (1990). *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*. Milano: Jaka Book.
Ries, J. (2006). *Il senso del sacro nelle culture e nelle religioni*. Milano: Jaka Book.
Ries, J. (2007). *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*. Milano: Jaka Book.
Ries, J. (2014). *La coscienza religiosa*. Milano: Jaka Book.
Rizzuti, E. & Callieri, B. (2004). Psicopatologia e Teologia. Homo religiosus: per una riflessione fenomenologica. *Comprendre. Archive International pour l'Anthropologie et la Psychopathologie Phénoménologiques*, 14, 90-110.
Romera Oñate, L. (1994). Dio e la questione dell'essere in Heidegger. *Acta Philosophica*, *3* (2), 287-313.
Salvucci, R. (1999). *Cosa fare con questi diavoli ? Indicazioni pastorali di un esorcista*. Milano: Ancora.
Scianca, M. (2024). *"Il tempio non è in vendita". Ezra Pound e il sacro*. Firenze: Passaggio al bosco.
Serra, D. (2023). Il sacro, l'arte e l'estetica. Lo sguardo di Heidegger su Hölderlin. *Fragmentos de Filosofia*, 19, 55-65.
Sementilli, G. (2021). *La regola Tolkien. Dalla crisi di civiltà al ritorno del Re*. Lecce: Youcanprint.
Sofocle (2007). *Antigone*: Traduzione di Cacciari M.. Torino: Einaudi.
Sofocle (2010). *Antigone*: Testo greco a fronte. Siena: Barbera.
Tajima-Pozo, K., Zambrano-Enriquez, D., de Anta, L., Moron, M.D., Carrasco, J.L., Lopez-Ibor, J.J. & Diaz-Marsá, M. (2011). Practicing exorcism in schizophrenia. *British Medical Journal Case Reports*, https://doi.org/10.1136/bcr.10.-2009.2350.
Terrin, A.N. (2001). *Antropologia e orizzonti del sacro. Culture e religioni*. Assisi (PG): Cittadella.
Tomelleri, S. & Doni, M. (Eds.). (2009). *Sociologie del sacro. Emozioni, credenze, miti e liturgie nelle scienze umane*. Brescia: Morcelliana.
Tommasi, R. (2009). *La forma religiosa del senso. Al crocevia di filosofia, religione e cristianesimo*. Padova: EMP.
Trethowan, W.H. (1976). Exorcism: a psychiatric viewpoint. *Journal of Medical Ethics 2* (3), 127-137.
Van der Leeuw, G. (2017). *Fenomenologia della religione*. Torino: Bollati Boringhieri.
Virgilio (2012). *Eneide. Testo latino a fronte:* Traduzione e cura di Foa A. Note di Giannotti F. Torino: Einaudi.
Viscomi, M. (2018). *Il sacro in Martin Heidegger. I "venturi" e "l'ultimo Dio"*. Napoli: Orthotes.
Vitebsky, P. (1998). *Gli sciamani*. Torino: EDT.
Weber, M. (1995). *Economia e società*. Milano: Edizioni di Comunità.
Widengren, G. (2020). *Fenomenologia della religione*. Bologna: EDB.
Ziegler, S. (1991). *Heidegger, Hölderlin und die Aletheia. Martin Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944*. Berlin: Duncker & Humblot.