

CAPITOLO SESTO

DENOMOLOGIA: ASPETTI PROBLEMATICI

**SULLE DEMONOPATIE.
ASPETTI PSICOPATOLOGICI**

***ABOUT DEMONOPATHIES.
PSYCHOPATOLOGICAL POINTS***

Bruno Callieri

*Docente di Psichiatria,
Docente di Clinica Neuropsichiatrica,
Università degli Studi di Roma "La Sapienza"*

Riassunto

L'odierna Psichiatria Transculturale appare come uno dei momenti euristici più promettenti e stimolanti, idonea a fronteggiare i problemi evidenziati dalle diverse classificazioni nosologiche, spesso reificanti e riduttive. Si presta alla ricerca del senso e del significato antropologico di parecchie sindromi psicopatologiche culturalmente determinate e può ricevere tutta la ricchezza psicologica della dimensione transculturale, in un mondo che i mezzi di comunicazione e l'informatica rendono viepiù permeabile alle inter-reazioni. In particolare, le sindromi di possessione, le demonopatie – secolari compagne nel tempestoso cammino dell'essere umano – da alcune decadi hanno richiamato l'attenzione di molti ricercatori, nei campi più disparati e con le più inattese ed incoraggianti convergenze.

Nel contributo, l'Autore, dopo diuturno studio, tratta criticamente questi problemi polimorfi, inquadrandoli sia nella Psicopatologia Clinica che nella Psichiatria Transculturale. Cerca di delineare sinteticamente i punti focali di incontro e di scontro, antropologico e clinico, religioso e filosofico, storico e psicologico, che oggi rendono la demonopatia uno dei temi più emergenti, forse il tema favorito di tale aperto, irrequieto, policentrico pensiero che ambirebbe essere di continuo stimolo per ogni ricercatore che, più o meno giovane, non voglia permanere "ad una sola dimensione".

Parole chiave: *demonio, diabolofania, esorcismo, ombra, ossessione, possessione, psicopatologia.*

Abstract

Nowadays Trans-Cultural Psychiatry appears as one of the most promising and stimulating heuristic moments, apt to face the problems put forward by the various nosological typifications, these last often reifying and reductive. It is fit for the research of the anthropological sense and meaning of many culture-bound-psychopathological-syndromes, and it is able to receive all the psychological fertility of the transcultural dimension, in a world which mass-media and information science make more and more permeable to inter-reactions. In particular, the syndromes of possession, the Demonopathies, secular companions to the winding path of human being, have called since some decades the attention of many researchers, in the most various field and with the most unexpected and stimulating convergences.

In this framework, and with long lived interests, the Author critically arranges such many-sided problems, setting them both within Clinical Psychopathology and Trans-cultural Psychiatry. He tries to synthetically outline the nodal points of convergence and clash, anthropological and clinical, religious and philosophical, historical and psychological, that nowadays make Demonopathy one of the most emergent themes, perhaps the favourite theme of this open, restless, pluricenter thought that should be the continuous stimulus for each researcher who, elderly or young, does not want to remain made "in one dimension".

Key words: *Devil, Diabolophany, Exorcism, Obsession, Possession, Psychopathology, Shadow.*

La presenza del Male nel mondo è sempre stata e resta tuttora, nell'epoca dei computers e delle intelligenze artificiali, dei quarks e delle distanze intergalattiche, un problema insolubile, quotidiano e ubiquitario, enigmatico e pungente, sotto qualunque cielo e in qualunque cultura.

Così la speculazione filosofica, nelle varie epoche storiche, è stata obbligata a muoversi tra le due polarità, gnostiche ed illuministe, con esiti mai scontati e con richiami perentori, soprattutto oggi malgrado il progredire delle scienze: dalla dimensione psicologica, angelica o stregonica, paracelsica o junghiana, teosofica o magica, ma sempre radicalmente visionaria e piena di istintualità, alla contraddizione insanabile che, da Giobbe al Talmud, dal *Pater Noster* alla *Summa Theologica*, si infila costantemente in ogni meandro del nostro pensiero, anche camuffandosi: da Martin Lutero a Joseph Surin, dai processi alle streghe agli esorcisti torinesi di oggi, dalla antropomorfa personificazione del Male all'internalizzazione di esso.

È qui, forse, che il diavolo appare come un essere dotato di ragione e rappresenta il tentativo dello spirito umano di trovare una spiegazione al problema del Male (Minois G., 1999).

Nella mia attività di psichiatra clinico mi sono imbattuto, sia pure marginalmente e casualmente, in non pochi casi clinici e problemi psicopatologici implicanti la dimensione "demoniaca": da molte emergenze più o meno gravemente "nevrotiche" (Callieri B. – Schiavi E., 1961) fino a configurazioni psicopatiche e anche francamente psicotiche. R. Otto e Jaspers, Yap e Lhermitte, Cassirer e Castelli, Langdon e Mars, sono, per un verso o per l'altro, i miei *Wegweiser*, cioè i miei indicatori di vie, non sempre concordanti ma sempre altamente stimolanti.

Non posso qui riferire nei suoi particolari l'equilibrata e sapiente analisi di Jean Lhermitte – del cui insegnamento diretto (e molto incisivo) mi giovai quarant'anni fa a Milano in un indimenticabile incontro su Satana – affascinato dalla cultura di questo grande psichiatra francese e dalla sua sensibilità aperta anche alle dimensioni non-psichiatriche del problema.

Qui non posso non riferirmi invece al fatto innegabile che ogni discussione sugli aspetti più propriamente *psicopatologici* della *possessione demoniaca* (è questo il significato che io do al termine "demonopatia") non può prescindere dalla sua definizione, quale quella esemplare di Karl Jaspers (*Psicopatologia Generale*, ediz. 1948, parte V, pagg. 615 segg.); egli, parlando de *La psiche abnorme nella società e nella storia*, definisce la demonopatia (possessione) come «lo stato in cui l'ammalato prova l'esperienza che egli è contemporaneamente due

esseri (si pensi a mère Jeanne des Anges e al padre J. Surin), due modi di sentire e di vivere completamente diversi, che trovano il loro compimento in due io diversi»: oggi si parlerebbe di *splitting of the personality*, o di *doppia personalità* (DSM IV).

Jaspers ammette espressamente l'esistenza di *forme intermedie*, da intendersi nell'ambito dei *fenomeni ossessivi* (o coatti o anancastici), toccando così un ambito che si sta rivelando sempre più rilevante per le demonopatie, sia come forma che come tematica.

Fu Ildegarda di Bingen a precisare, a differenza dei contemporanei, la realtà dell'*ossessione diabolica* (non della *possessione*). L'unico esorcismo che fece, in tarda età, nel 1167, lei *paupercula*, fu su Sigewize, una giovane nobildonna del Basso Reno: fu una specie di *psicodramma*, una magia verbale, un dialogo teatrale (*Ordo virtutum*) per alcune settimane (Guiducci A., 1990).

Questa impostazione rigorosamente definitoria ed ordinatoria di Jaspers, oggi ancora pienamente valida, viene integrata da una teoresi psicologica (come ad esempio quella di Mead G.H., 1934) che, distinguendo tra *io* e *me*, ci induce a ritenere che la possessione sia una condizione psicologica in cui viene particolarmente drammatizzata una certa parte del *me*: si tratterebbe di un'identificazione forzata e pressante con un'altra personalità, di qualità *trascendente*, il cui rapporto con il soggetto non si basa sulla realtà cosale ma viene elaborato dalla fantasia – ecco la vera ambiguità della possessione (Colombo A. 1999) – assumendo i caratteri simbolici ed esistenziali del *possessing agent*, come già efficacemente indicato da Brouette nel suo articolo sul problema del diavolo nel sedicesimo secolo (Brouette E., 1953).

Gli effetti psicopatologici di tale insanabile dissidio io-me sono davvero tragici; ad esempio, una paziente ossessionata per lunghi anni dalla presenza possessiva del demonio, mi scriveva: «(...) Se Lei è convinto del contrario, come si può spiegare il fatto che questa forza tanto spesso e fortemente agisce per conto mio? Perché la mia volontà si annulla di fronte a questa forza? Qui due sono le cose, ugualmente spaventose: o Lei deve convenire con me sulla presenza reale di questa forza demoniaca, in carne ed ossa, o io devo pensare, credendo alla Sua scienza che sto per diventare veramente ed irrimediabilmente pazza. In ogni caso, è terribile, è spaventoso (...). Vorrei darLe la certezza che in me, a volte, spesso, esiste veramente una forza diabolica che mi spinge alle più malvagie azioni (...). Lei vuole toccare con mano la piaga, ma non ha paura? Faccia attenzione, il Diavolo è un nemico implacabile (...) il fango può sempre infangare».

Questa donna, che studiai a lungo con la collega Elena Schiavi, aveva tutte le caratteristiche di una personalità isterica, marcatamente sado-masochista, con altissimo livello di pretesa affettiva, con assillante ricerca di frustrazioni. Come era oltre trent'anni fa così è ancora oggi, sia pure invecchiata e "stancamente" ripetitiva, isolata e disforica.

Ma questo caso, per il quale rinvio alla nostra particolareggiata descrizione (Callieri, B. – Schiavi, E., 1961), con la sua pur netta ossessività e con evidenti e suggestivi richiami ai tanti scrittori "demoniaci", non consente di cogliere la profonda psicopatologia delle demonopatie: intendo riferirmi all'*ambito delirante* (sull'esempio ancor oggi validissimo, di Davini, 1952), alle *diabolofanie paranoide*, oggi ancora così frequenti, specie in ambiti culturali con tematiche rigidamente incastonate in tradizioni sclerotiche, diabolofanie, però, che già nel lontano 892 l'abate lorenese Regina riteneva senza mezzi termini *allucinazioni*, cioè effetto di immaginazione patologica e di alterazione mentale, precedendo di quasi duecento anni (1066) il re ungherese Colomano, che affermava «de strigis, quia non sunt, nulla actio fiat».

Questa psicopatologia delirante (paranoica o parafrenica o paranoidea che dir si voglia) è indubbiamente una psicopatologia massiccia, assolutamente priva di dialettica, in cui manca cioè il mutuo influenzarsi e compenetrarsi tra categorie universali, radicalmente gnostiche, e l'inquietudine e il profondo disagio portati dall'Antitesi originaria. In essa c'è solo il dato, unico e incontestabile, del *demonio*, realtà ontologica e concreta, presente e invadente, dominatore incontrastato del corpo e dell'anima, padrone e regolatore dei movimenti e delle azioni, dei *daemones* (Dodds E.R., 1965) come sovrumani operatori di sventura.

Forse in chi, come me, cerca di essere immune dalla tentazione del riduzionismo radicale, trova forte eco l'affermazione del teologo protestante von Harnack che nel lontano 1904 diceva: «La possessione sfida, non raramente ancora all'epoca nostra, un'analisi scientifica e fa pensare che essa metta in opera alcune forze misteriose. In questo campo vi sono fatti che non possono essere negati e che, tuttavia, non è possibile spiegare» (edizione di Lipsia, pag. 137). Oggi, invero, si assiste al tentativo sistematico di ridurre il Male all'uomo, in una radicale negazione metafisica del problema. Dice ad esempio Bianca (1991) nella sua monografia – pregevole, sì, ma "ad una dimensione" – che il diavolo, se si vuole usare questo termine, è l'esistenza e la costitutività della forza del male (pag. 62), e come esiste questa forza esiste anche il diavolo (sembra qui echeggiare il verbo eretico del Messalianismo, del V sec.); ma anche esso, come principe delle tenebre, è *demiurgicamente*

generato dall'uomo (dotato di un imprinting malefico, pag. 66), cioè è il male personalmente originario.

Ciò indubbiamente ha ben ragione di esser laicamente formulato e sostenuto. Tuttavia in molti casi, specie di natura nevrotica e di qualità psichiatrica transculturale (Kleinman A.M., 1977; Gaviria M., 1976; Villa G., 1988; Frighi L. – Lanternari V., 1990; Bartocci G., 1994), mi pare proprio esatto e reale quanto sostiene Yap, il cui grosso contributo clinico resta tutt'oggi fondamentale: «l'esistenza delle credenze popolari circa la possessione, condivise con altri membri della propria sottocultura, mette in grado il paziente di raggiungere una soluzione del suo problema interiorizzando o, meglio, internalizzando (proprio come accadde nella paziente seguita dalla Schiavi e da me per molti anni) un agente possedente con caratteristiche appropriate alla soluzione del conflitto». Yap fa implicito riferimento a Mead, in quanto per lui la demonopatia pura non avrebbe determinazioni nosografiche (malgrado le complesse classificazioni di Davini e quelle ben più duttili e critiche di Bourguignon E., 1976) ma sarebbe un *disturbo del sé* (inteso non junghianamente), cioè un disturbo del bilanciamento continuo tra l'io e il me, quindi un disturbo puramente sindromico. Mi pare però obbligatorio sottolineare qui l'importanza fondamentale di Jung (1921), importanza ben più profonda dell'analisi meccanicistica di coloro che applicano il concetto della dissociazione isterica (la doppia personalità) o dell'automatismo mentale. Anche per le sindromi psicotiche vere e proprie vale appieno la riflessione clinica dell'anglocinese Yap, che si avvicina molto a Lhermitte e al suo duttile pensiero clinico. In questo processo, invero, è ben comprensibile la *personificazione*: il soggetto ascrive ad altre persone o al diavolo (con meccanismo tipicamente paranoide) questi aspetti negativi ed indesiderabili della propria persona; viene qui in mente l'*ombra* junghiana e il Male, mazdeo e manicheo, gnostico, carpocraziano, specie messaliano (cfr. la voce di Guillaumont in *Dictionnaire de Spiritualité*, 1979). Tutto ciò almeno per la mia pratica, ha luogo sempre in situazioni sicuramente psicopatologiche: melanconiche, allucinatorie, deliranti, paranoide, parafreniche, istero-ossessive, ma anche, sia pur raramente, predemenziali.

Non è mio compito, in questa sede, prospettare e discutere le incidenze della figura dell'indemoniato (*energumeno*) nella storia della cultura, figura che si pone come aspetto-limite della configurazione dualistica della lotta tra bene e male. Questo è stato centrato molto bene dallo studio di J. Burton Russell (1986), in cui si compendia in modo

avvincente e acuto la somma dei grandi pensieri della cultura cristiana, il denso crogiolo di saperi vivi ereditati dalla classicità e dalla stessa tradizione ebraica, nella lenta e spesso controversa formazione di un'ortodossia, in cui si fissa anche l'inquietante interrogativo dell'esistenza e della presenza attiva del Diavolo, concedendo spazio anche all'esperienza gnostica di una Forza originaria opposta a Dio ed a Dio estranea ontologicamente, idea gnostica che ha accompagnato per secoli il mondo cristiano (Brown P., 1970): si pensi all'idea dell'eretico come anima *aizzata dal diavolo*, alla natura di Satana come principio spirituale perverso (*poneròs*). Ma questo principio perverso è andato lentamente staccandosi dal dualismo gnostico: il mondo non è più rigurgitante di male *ab externo*, ma il male deve piuttosto nascere *dentro* la *debolezza* umana, non come Potenza autonoma, distinta e antagonista, ma come *tentazione* insita nella volontà umana (la *dipsychia*), il dominio interiore dell'*aspetto anomico*, l'*ostacolo*, frutto del libero arbitrio dell'uomo, la cui scelta verso il male è imperscrutabile. Ciò forse potrebbe costituire una nota preliminare (e per questo considero prezioso il pensiero di Russell) per spiegare la genesi e la profonda motivazione dell'*esorcismo*: ricordo qui le notissime pagine di A. Huxley e le meno note ma forse ben più acute osservazioni di M. de Certeau e di Carmona su Loudun, sugli esorcisti del Seicento e sui loro rischi psicologici (evidente esempio ne fu il padre Joseph Surin, in cui fede e psicosi confluirono in un abbraccio soffocante; Dupuy M., 1990).

È ormai luogo comune dire che oggi si osserva da più parti un risveglio di interessi di studi multidisciplinari sul "principe delle tenebre"; e l'incontro di Torino nell'ottobre 1988 (i cui atti sono stati pubblicati da Barbano e Rei con l'eloquente titolo *L'autunno del diavolo*), che tanto interessò la stampa ed accese le discussioni, ne è un evidente esempio. In realtà quest'interesse non è tramontato mai, neppure nel secolo dei Lumi e nel periodo del più rigoroso positivismo, percorrendo a tutto spessore la storia della cultura e delle religioni, anche con richiami e segnali provenienti dalle Autorità in materia di fede.

Con la nascita della psichiatria la demonologia viene lentamente disincarnandosi, si mentalizza e si antropologizza, pur non liberandosi agevolmente dai pungenti paradossi di Baudelaire e di Gide. Non che la psicopatologia possa illuminare appieno e risolvere *radicitus* questo problema antico come l'uomo, ma più si nega l'autonomia del demoniaco, più ci si immerge nelle sue sabbie mobili (come diceva Enrico Castelli), radicalmente ambigue fra *natura* e *cultura*, fra fisica e metafisica, fra *res et imago*.

Bibliografia

ANCORA A. (1997), *Psichiatria Transculturale, Uno sguardo da vicino*, Edizioni Universitarie Romane, Roma

BAGET BOZZO G. (1990), “Esperienza mistica e presenza del demonio”, in: *L'autunno del diavolo*, Atti del Convegno Torino, ottobre 1988, Bompiani, Milano, vol. I, 487.

BAKER A. (1974), “Messalianism, The monastic Heresy”, in *Monastic Studies*, 10, 135, 1974.

BALDUCCIC. (1974), *La possessione diabolica*, Edizioni Mediterranee, Roma

BARBANO F. – REI D. (edd.) (1990), *Post-fazione*, in: *L'autunno del diavolo, Op. cit.*, vol. II, 455.

BARTOCCI G. (ed.) (1994), *Psicopatologia, Cultura e Dimensione del sacro*, Edizioni Universitarie Romane, Roma

BIANCA M. (1991), *Saggio sul male*, Pontecorboli, Firenze

BOURGUIGNON E. (1976), *Possession*, Chandler & Sharp, San Francisco (Ca.).

BROUETTE E. (1953), “Il XVI secolo e il problema del diavolo”, in: *Satana*, Vita e Pensiero, Milano

BROWN P. (1970), *Sorcery, Demons and the Rise of Christianity*, in: *Withcraft Confessions and Accusations*; ripreso in: *Religione e società nell'età di Sant'Agostino*, Einaudi, Torino 1975, 112-118.

BURTON BRADLEY B.G. (1987), *Longlong, Psichiatria transculturale*

in Papua Nuova Guinea, Celi, Faenza.

CALLIERI B. (1985), “La nosografia della schizofrenia da Kraepelin al DSM III”, in *Rivista di Psichiatria*, 20, 351, 1985.

CALLIERI B. (1986-1993), “*Il sacro e l'immaginario*”, in *Atopon*, 2, 1, 1986-1993.

CALLIERI B. (1996), “Il senso antropologico della mostruosità”, in *Attualità in Psicologia*, 11, 155, 1996

CALLIERI B. (1999), “L'erotismo sacro di Beatrice di Nazareth, mistica fiamminga del secolo XIII”, in *Attualità in Psicologia*, 14, 3-4, 369

CALLIERI B. – SCHIAVI E. (1961), “Contributo al problema psicopatologico delle Demonopatie”, in *Archivio di Psicologia, Neurologia, Psichiatria*, 22, 31, 1961.

CARMONA M. (1988), *Les diableys de Loudun*, Paris

CASTELLI E. (1952), *Il demoniaco nell'arte*, Edizioni Universitarie Romane, Roma

COLOMBO A. (1999), *Il diavolo*, Dedalo, Bari

DAVINI V. (1952), “Sui deliri demoniaci”, in *Il sistema nervoso*, 4, 161, 1952.

DE CERTEAU M. (1970), *La possession de Loudun*, Julliard, Paris

DE MARTINO E. (1977), *La fine del mondo, Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (a cura di C. GALLINI), Einaudi, Torino

DE MENASCE P. (1953), “Nota sul dualismo mazdeo”, in: *Satana, Vita*

e Pensiero, Milano

DE ROSA G., S.J. (1986), “Il diavolo, Fantasie e realtà”, in *La Civiltà Cattolica*, 137, marzo 1986

DEVOTI D., (1990), “Il demoniaco come processo di trasformazione”, in: *L'autunno del diavolo, Op. cit.*, vol. II, 261

DI NOLA A.M. (1987), *Il diavolo*, Newton Compton, Roma

DODDS E.R. (1965), *Pagan and Christian in an age of anxiety*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.)

DUPUY M. (1990), “Jean Joseph Surin”, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris, vol. XIV, 1311

FRIGHI L. – LANTERNARI V. et COLL. (1990), “Gli indemoniati di Milingo”, in: *L'autunno del diavolo, Op. cit.*, vol. II, 433

GAVIRIA M. – WINTROB R.M. (1976), “Supernatural Influence in Psychopathology, Puerto Rican folk Beliefs about mental Illness”, in *Canad. Psychiat. Ass. J.*, 21, 361-369, 1976.

GUIDUCCI A. (1990), *Medioevo inquieto*, Sansoni, Milano (cap. VIII).

GUILLAMONT A. (1979), “Messaliens”, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris, vol. X, 1071.

HUXLEY A. (1959), *I diavoli di Loudun*, Mondadori, Milano

JONES E. (1978), *Psicoanalisi dell'incubo*, Astrolabio, Roma

JULIA D. (1996), “Il bambino stregone”, in: BECCHI E. – JULIA D. (edd.), *Storia dell'infanzia*, Laterza, Roma-Bari, vol. I, 246-257

JUNG C.G. (1921), "The Psychological Foundation of Belief in Spirits",
in *Proc. Soc. Psychical Research*, 31, 75, 1921

KICK H. (1991), "Demythologization of demoniacal Possession or
Repudiation of the clinical Concept of Disease?", in *Fundamenta
Psychiatrica*, 5, 7-11, 1991

KLEINMAN A.M. (1977), "Depression, Somatization and the "new
cross-cultural psychiatry", in *Soc. Sci. Med.*, 11, 3-10, 1977

LANGDON E. (1951), *La Démonologie*, Payot, Paris

LOMBARDI SATRIANI L.M. (1990), "L'alibi del diavolo", in:
L'autunno del diavolo, Op. cit., vol. II, 207

MANIERI F. (1990), "Il demonio come struttura della mente", in:
L'autunno del diavolo, Op. cit., vol. II, 353

MARS L. (1951), "Nouvelle contribution à l'étude de la Crise de
Possession", in *Psyche*, 61, 640, 1951

MEAD G.H. (1934), *Mind, Self and Society*, Chicago University Press,
Chicago(Ill.)

MEZZICH J.E. – KLEINMAN A. – FABREGA H. – PARRON D.L.
(edd.) (1996), *Culture and Psychiatric Diagnosis: a DSM IV
Perspective*, American Psychiatric Press, Washington D.C.

MIDDLETON J. – WINTER E.H. (edd.) (1963), *Withcraft and Sorcery
in East Africa*, Routledge & Kegan, London

MINOIS G. (1999), *Piccola storia del diavolo*, Il Mulino, Bologna

MURA G. (1982), *Angoscia ed esistenza, Giobbe e la "sofferenza di*

Dio", Editrice Città Nuova, Roma

OTTO R. (1952), *Das Heilige*, Oxford University Press, Oxford.

PALERMO G.B. – DEL RE M. (1999), *Satanism, Psychiatric and legal Views*, C. Thomas, Springfield (Ill.).

PATRIDES C.A. (1967), "The Salvation of Satana", in *J. of History of Ideas*, 28, 467, 1967.

PELTZER K. (1989), "Nosology and Etiology of a Spirit Disorder (Vimbuza) in Malawi", in *Psychopathology*, 22, 145-151, 1989.

POLLASTRO F. – VOLONTÉ E. – SACCHETTI E. (1990), "Il diavolo come metafora del vissuto schizofrenico: un'analisi clinica", in: *L'autunno del diavolo, Op. cit.*, vol. II, 343.

ROVERA G.G. – GATTI C. (1990), "Folli, diavoli e psichiatri", in: *L'autunno del diavolo, Op. cit.*, vol. II, 389.

ROVERA G.G. et COLL. (1990), "Quadri psichiatrici e possessione diabolica", in: *L'autunno del diavolo, Op. cit.*, vol. II, 473.

RUSSELL J.B. (1986), *Satana*, Mondadori, Milano

SIMONS R.C. – HUGHES C.C. (edd.) (1985), *The Culture-bound-Syndromes: folk Illnesses of psychiatric and anthropological Interest*, D. Reidel, Dordrecht

SPIEGEL D. – CARDEÑA E. (1996), "Nosological Comments on cultural Diversity of dissociative and somatoform Disorders", in: *Culture and Psychiatric Diagnosis, Op. cit.*, cap. XXII.

TONQUÉDEC J. DE (1938), *Les Maladies nerveuses et mentales et les*

Manifestations Diaboliques, Blanchème, Paris

TORRE E. – ANCONA M. (1990), *Il diavolo nei sogni: aspetti clinici e psicopatologici*, in: *L'autunno del diavolo, Op. cit.*, vol. II, 455.

TREVI M. (1991), *Prefazione a: Il libro di Giobbe*, (trad. A. LUZZATTO), Feltrinelli, Milano

VILLA G. (1988), “Gli esploratori estatici nepalesi”, in: R. MASTROMATTEI (ed.), *La terra reale*, V. Levi, Roma.

YAP P.M. (1967), “Classification of the Culture-bound reactive Syndromes”, in *Austr. New Zeal. J. Psychiat.*, 1, 172-179, 1967.

YU FEN H. – NENG T. (1981), “Transcultural Investigation of recent Symptomatology of Schizophrenia in China”, in *Amer. J. Psychiat.*, 138, 1484-1487, 1981.