

ORIZZONTI DEL COMPNDERE.  
L'IMPURITÀ COME METAFORA TRASVERSALE  
FRA PSICOPATOLOGIA E ANTROPOLOGIA  
DEL SACRO  
di Eva Rizzuti

*Psicopatologia e sacro*

Una psicopatologia intesa come area di ricerca che si iscrive in un ampio orizzonte ermeneutico e si propone quale intersezione fra i vari punti di vista di ermeneutiche specifiche, e come compito la conoscenza e la descrizione scientifica di possibili progetti di mondo, tende implicitamente a *connettere* fenomeniche cliniche diverse ed apparentemente discontinue secondo rintracciabili e comprensibili percorsi esistenziali e narrativi. Ci conduce naturalmente a privilegiare le continuità narrative piuttosto che le discontinuità nosografiche.

In questo senso l'approccio comprensivo-interpretativo –che possiamo definire in senso lato *ermeneutico*– è l'unico in grado di salvaguardare dall'oggettivazione e dall'illusione dell'oggettivazione la simmetrica originalità del suo oggetto di studio, il *vissuto esperienziale* nel suo duplice codice semantico, quello soggettivo irripetibile e quello universale delle *esperienze antropologiche globali ed estreme*. Una riflessione psicopatologica che voglia tendere a ritrovare nel mondo psicotico un significato unitario, una sua semantica elementare ma specifica, non può esimersi dal dettato binswangeriano: "La psicopatologia non potrà che attingere dall'antropoanalisi" (1947).

26

Il compito dell'ermeneutica nel contesto antropofenomenologico potrebbe trovare una delle sue realizzazioni a questo livello: nella decifrazione delle *esperienze-limite* (il caso, il dolore, la morte, la colpa, la lotta), che Jaspers chiama *esperienze di confine*: quelle situazioni che "nei confronti del nostro esserci hanno un carattere di definitività", "*sfuggono alla nostra comprensione*", "sono come un muro contro cui urtiamo e naufraghiamo" (1932).

Ciò che qui sosteniamo è la possibilità di un chiarirsi reciproco fra esperienze-limite della psicopatologia ed *espressioni-limite del discorso religioso*: ciò in virtù dell'incomparabile potere delle espressioni-limite di *ridescrivere* le esperienze-limite, come Paul Ricoeur ha ampiamente dimostrato. "Il referente ultimo del linguaggio religioso –sono le parole dell'A.– è l'esperienza umana centrata attorno ad esperienze-limite, corrispondenti alle *espressioni-limite* del discorso religioso". "Varie procedure quali l'intensificazione, l'oltrepassamento o trasgressione, lo spingersi fino al limite, trasformano il linguaggio poetico in linguaggio religioso: esso non è una invenzione tra le tante; è, si potrebbe dire, una *metafora-limite*" (1978).

Affermiamo inoltre, in continuità con le parole di Ricoeur, che è *l'antropologia del sacro* a costituire un "connettore forte" fra psicopatologia ed antropoanalisi: quanto ci proponiamo di svolgere nel presente contributo.

## *L'esperienza del sacro e il male*

Individuare o tentare di individuare un connettore, ossia ricercare una continuità e non dei semplici parallelismi formali all'interno dei possibili modi dell'esperirsi dell'uomo –nel nostro caso dell'uomo come *homo religiosus* e come *homo aegrotans*– ed in specie operare ciò in rapporto ad un tema eminentemente arcaico e sovradeterminato, come *quello dell'impurità* (definita dalla Douglas “una vera e propria introduzione alla religione comparata”), tutto ciò *significa* in primo luogo scontrarsi nel labirintico panorama delle scienze delle religioni con problemi di metodo: equivale a dire col problema dell'oggetto.

Infatti non si intende qui indagare il ‘fatto’ religioso, ciò che è compito delle scienze storiche, né i fondamenti epistemologici della sua verità di cui si occupa la teologia, né le categorie psicoantropologiche della credenza dal punto di vista della psicologia, e così via; si intende bensì studiare il *fenomeno*: se il fenomeno (Van der Leeuw, 1933) è “ciò che presuppone un secondo termine ossia il soggetto pensante a cui si mostra” e se “non mai dato nel tempo né nello spazio, ma *potenzialmente ricostruibile*”, è più che mai pertinente in questo campo l'antico principio citato da Eliade (1948) proprio in apertura al suo *Trattato*: “la scala crea il fenomeno”.

*L'Antropologia religiosa o Antropologia del sacro* ha interesse per noi in quanto, come ha affermato R. Bastide, “cerca di capire l'uomo che crea e manipola tutto un simbolismo (*homo symbolicus*), quello del soprannaturale o del sacro (*homo religiosus*)” (1985). Ed è la via “del simbolo, della parabola –ha scritto Durand– come elementi costitutivi dell'universo del mito (*sermo mythicus!*)” “la via regia, “la prospettiva in cui abbiamo voluto collocarci per studiare gli archetipi fondamentali dell'immaginazione umana [...] il patrimonio immaginario dell'umanità, costituito dalla poesia e dalla morfologia delle religioni” (1963, 1985).

A sua volta la *Fenomenologia religiosa* –e il principale riferimento è all'autentico manifesto di questo indirizzo, *la Fenomenologia delle religioni* di G. van der Leeuw nonché alle correnti culturali da cui ha attinto facenti capo a Schleiermacher, Otto, Dilthey, Husserl, Jaspers– ha posto l'accento in particolare: sul versante *esperienziale* del fenomeno religioso; sulla categoria del sacro designante sia l'oggetto dell'esperienza religiosa sia la disposizione del soggetto a coglierlo; sull'autonomia della fenomenologia del sacro di contro al riduzionismo positivisticco. Ed è su questi presupposti che può fondarsi un'analisi fenomenologica in chiave ermeneutica dell'esperienza religiosa. Come scrive van der Leeuw: “La religione si può considerare come *esperienza vissuta comprensibile*, o come rivelazione incomprensibile; l'esperienza vissuta, nella sua ricostruzione, è un fenomeno: la rivelazione non è un fenomeno, ma sì la risposta dell'uomo alla rivelazione” (1933).

Ma l'opera a cui si farà il più ampio riferimento, come la più pertinente e la più affine sia sul piano dei temi trattati che delle ascendenze dottrinali (Husserl, Jaspers, Kierkegaard, Pettazzoni, Eliade), è quella di P. Ricoeur (1960) ed in particolare la sua *Simbolica del male*, seconda parte di *Finitudine e colpa*.

In quest'opera l'Autore approda, dopo aver mostrato come la fallibilità con-

tenga in sé quella *possibilità del negativo* la quale fa sì che l'umanità dell'uomo sia il "luogo di manifestazione del male", ad una vasta ermeneutica delle forme molteplici attraverso cui l'uomo nel corso dei secoli si è *rappresentato il male* e la colpa. Il male –impurità o peccato– è "il punto sensibile, la crisi del legame dell'uomo con il suo sacro", crisi che il mito esplicita a suo modo e cioè attraverso il linguaggio della confessione (di cui il mito è l'elaborazione secondaria). Il linguaggio "che parla al filosofo della colpa e del male –linguaggio della confessione– è da cima a fondo un *linguaggio simbolico*; non parla di impurità, di peccato, di colpevolezza in termini diretti e propri ma in termini indiretti e figurati". *I simboli primari del male –dell'impurità, del peccato, della colpevolezza– si possono comprendere soltanto percorrendoli bidirezionalmente e circolarmente*: "gli ultimi sprigionano il senso di quelli che li precedono, ma i primi prestano agli ultimi tutta la loro potenza di simbolizzazione". Se *l'impurità* è un "momento superato della coscienza di colpa", la colpevolezza a sua volta "era già nella visuale più arcaica di tutte le esperienze, quella dell'impurità"; se l'impurità "compiuta solo quando divenuta colpevolezza", la *colpevolezza* "può dirsi soltanto nel linguaggio indiretto della cattività (del peccato) e dell'infezione (dell'impurità) ereditato dalle due istanze precedenti". La "ripetizione" della coscienza religiosa della colpa è una delle due vie per accostarsi al problema del male: la via della descrizione astratta della fallibilità o del chiarimento e dell'interpretazione si rifà sempre ad una ricchezza che, precedente al discorso filosofico, può essere solo compresa per il tramite di una ripetizione "in immaginazione e simpatia", una ripetizione "in noi stessi" della coscienza religiosa della colpa, della confessione che la coscienza religiosa fa del male umano, "la confessione della colpa, che al tempo stesso è la confessione della libertà" che prende su di sé il male (impurità o peccato). È l'atto con il quale il male assunto su di sé che ci crea il problema: "l'uomo che tale simbolica rivela è non meno vittima che colpevole" o, come ha mostrato Kierkegaard (1844), *nello stesso tempo colpevole e innocente*.

Per quanto riguarda il *sacro*, anziché azzardare definizioni onnicomprensive ci limitiamo a richiamare l'attenzione su tre aspetti specificamente attinenti al soggetto in questione:

α) La sua qualità strutturale di *categoria psicoantropologica*; cioè, oltre che i contenuti, le figure e le espressioni caleidoscopiche, nel sacro si può discernere un elemento strutturale che si configura come una "categoria originaria" (Otto, 1917; Cassirer, 1923), una "categoria della coscienza e non uno stadio della storia" (Eliade, 1948).

β) La speciale labilità del suo legame con l'umanità dell'uomo, il suo ospitare –come ha mostrato Ricoeur– un punto critico, una crisi, un'esperienza critica per eccellenza: l'esperienza del male, impurità o peccato. E "proprio perché il *male è l'esperienza critica del sacro* scrive l'Autore –la minaccia di dissoluzione del legame fra l'uomo e il suo sacro fa sentire con estrema intensità la dipendenza dell'uomo dalle forze del sacro; il mito della 'crisi' è, allora, al tempo stesso, il mito della 'totalità'" (FeC) (I).

γ) Un terzo aspetto della sfera del sacro concerne la curvatura *mitopoietica e parabolizzante* del suo linguaggio, per entro la singolare qualità di que-

st'ultimo, simbolico-metaforica per eccellenza e *come tale* poetica e rivelante, luogo di manifestazione del nostro essere nel mondo e *grazie a ciò* luogo privilegiato dell'ascolto e per l'ascolto dell'immaginario.

Nella sublime cornice della figura antropologica di Isaia annientato nello spirito dinanzi alla sfolgorante visione del tempio, immagine della sovranità, della maestà, della santità *che esige infinitamente, è proprio l'immaginario* che parla e dice: *"Ahimè! Sono perduto, perché sono [...] impuro"* (Is. 6:5).

Se inoltre è vero che, come ha mostrato Ricoeur, "il simbolo dà perché è intenzionalità primaria che dà analogicamente il senso secondo", tale curvatura simbolizzante del linguaggio religioso può essere pensata in stretta relazione sia con quella "funzione generalissima dello spirito umano che è la funzione del separare e del riunire" e del *significare* disgiungendo e riunificando il mondo caotico delle impressioni (Cassirer, cit.), sia con quella modalità motivante o "stimolazione interiore o assimilatrice" (*intentio ad assimilationem*, cit. in FeC) su cui M. Blondel fondava l'analogia o l'atto analogico o –come direbbe C. Campo– quello *"spirito analogico, se non vogliamo dire metaforico, della facoltà compiutamente poetica –profetica– di volgere la realtà in figura, vale a dire in destino"* (1987).

#### *L'impurità: il versante antropologico*

Il panorama della letteratura relativo al tema dell'impurità, o del puro e dell'impuro, così come si è inizialmente delineato in seguito alla consultazione delle rispettive voci in opere enciclopediche di vario carattere ma soprattutto storico-religioso (2), comprende una serie di studi che saranno in gran parte elencati e di cui sarà descritto sommariamente il contenuto, al fine di illustrare l'estrema eterogeneità del campo di studio nonché gli sconfinamenti cui i vari studiosi si espongono nel tentativo di indagarlo analiticamente, con il risultato o di assegnargli il confine stesso del sistema culturale di appartenenza (volendosi focalizzare sul rilievo dei casi concreti, per rispettarne la complessità) ovvero di dilatarlo troppo e svuotarlo di ogni contenuto (volendone rivendere una struttura). È altresì importante sottolineare *l'incertezza dei limiti* delle nozioni di puro e impuro rispetto a numerose altre –quali la sacralità, il tabù, il peccato, la colpa, la malattia, la disgrazia– nei confronti delle quali conservano rapporti complessi, ma diretti e, si può dire, *inestricabili*.

In un vasto numero di pubblicazioni lo storico del giudaismo, J. Neusner (1973-1979), che si è occupato dell'idea e del sistema della purità nel mondo ebraico biblico e post-biblico, ne ha posto in risalto i differenti significati e ambiti di estrinsecazione: *metafora a significazione etica*, paradigma centrale della vita culturale, strumento di controllo sociale; ne ha seguito gli sviluppi e i percorsi storici fino alle articolate interpretazioni dell'età mishnaico-talmudica, sotto la pressione di fatti eccezionali (estraniazione dal Tempio, isolamento culturale-politico).

L'analisi storica di L. Moulinier (1952) del puro e dell'impuro nel pensiero greco dalle origini fino al IV secolo, punta nell'insieme a far emergere la *mol-*

*tepicità* delle loro forme concrete –cioè le diverse circostanze in cui si impongono le purificazioni e la grande varietà di forme del rituale– e a confutare le teorie che si sono sforzate di ricollocare la nozione di impuro nel contesto di un pensiero religioso e simbolico. La nascita di un bambino, il parto della donna, la morte e soprattutto l'omicidio (3) sono le principali evenienze in cui si impongono le purificazioni religiose; le impurità possono colpire gli uomini, le famiglie, le città, i luoghi santi, gli stessi dèi; le lustrazioni utilizzano l'acqua ma anche il fuoco, lo zolfo, alcuni tipi di piante (scilla o fico), gli incantesimi, eccetera. Per quanto dotata di una *esistenza soprannaturale*, l'impurità non ha che un aspetto perfettamente positivo: un sudiciume, una macchia materiale (sangue, fango, sporcizia, sudore) da allontanarsi con un gesto catartico (4).

Lo studio sistematico della "confessione dei peccati" quale si pratica nelle varie religioni [R. Pettazzoni (1929-36)], tende a disegnare lo svolgimento della pratica penitenziale in necessaria relazione allo svolgimento dell'idea religiosa di peccato, secondo una ricerca condotta sì nel senso della storia delle religioni, ma con metodo comparativo e con grande sensibilità ai problemi delle permanenze (con metodo quindi definibile storico-fenomenologico). Con quest'opera monumentale il Pettazzoni (5) ha offerto numerosi e importanti contributi al tema del peccato e dell'impurità: a) Ha segnalato *la larga diffusione* del rito confessionale sia presso le culture superiori che presso le etnie c.d. primitive di tutta la fascia ecumenica, in forme che vanno dai cerimoniali strettamente magici di espulsione del 'peccato' alle vere e proprie pratiche di pentimento e di mortificazione. b) Ha fornito una *classificazione tipologica* della confessione (rivelazione, discolpa o semplice elencazione; segreta o pubblica; resa direttamente o attraverso mediazione sacerdotale) e della natura del rito (dichiarazione verbale, rituali di trasferimento, atto di sottomissione e riconoscimento della propria condizione creaturale) e ne ha messo in luce il parallelismo con le varie concezioni, etico-religiosa e magica, relative al 'peccato': vera e propria carica di impurità materiale, sostanza peccaminosa che può essere espulsa o trasferita su un oggetto ovvero atto, dimensione dell'esistenza che sussiste nella contrapposizione polare con un divino più o meno personificato. c) Ha fatto emergere *la commissione fra concezione 'magica' e concezione 'religiosa' del peccato o fra impurità e peccato*, e, correlativamente, la consistenza nelle religioni c.d. superiori di rituali che riflettono la nozione di peccato come presenza materiale e comportano atti di espulsione magica della colpa.

L'opera dell'indologo L. Dumont (1966), *Homo hierarchicus* –al cui centro è il sistema indiano delle caste ed una teoria generale della società basata sulla contrapposizione fra modello olistico e individualistico– ci fornisce l'esempio di uno *speciale campo di manipolazione della dicotomia puro-impuro*, rappresentato dal complesso socio-religioso della casta indiana: l'opposizione puro-impuro risulta evidenziata quale suo fondamento intellettuale, in una delle sue prerogative precipue e cioè quella di sistema simbolico in grado di assimilare a sé e plasmare sul proprio ordine l'ambiente antropocosmico (6). Fa inoltre emergere, più descrittivamente, alcuni aspetti dell'impurità così come li sottolinea il caso dell'India: *la qualità religiosa* della nozione di impu-

rità e il suo essere svincolata, ben differenziata dalla nozione di pericolo (il brahmano è 'vulnerabilE all'impurità del lavandaio, del barbiere, del sacerdote funerario –ossia 'puro'– e non pericoloso –ossia sacro– per la gente comune come invece lo è il capo-tribù); la stretta relazione con la natura organica dell'uomo (ci sono dodici secrezioni d'impurità secondo Manu (7), tra cui la saliva, l'escremento e la sorte inferiore riservata alla mano sinistra, la 'mano della sporcizia'), il suo offrirsi come *equivalente funzionale della frattura fra uomo (religioso e sociale) e natura*: l'impurità segna l'irruzione del biologico nella vita sociale.

Gli scritti di A. Pazzini (1947-65), storico della medicina, tracciano una storia della patologia dalle origini fino al XVI secolo dedicando ampio spazio ai modelli magico-religiosi di malattia (miasmatico, demoiatrico, teurgico, sciamanico e sacerdotale) e particolarmente al concetto di *malattia come impurità* ed al correlativo postulato profilattico e terapeutico di questa concezione, quello di *depurazione*. Secondo quanto descrive Pazzini: la malattia è impura perché opera dei maligni emissari delle divinità del male e del loro malefico potere di inquinare un essere umano coinvolgendolo in quella atmosfera di impurezza di cui essi stessi sono i simboli; *lo stato di impurezza fisica coincidente con quello di malattia da considerare alla stregua di uno stato allotropico dell'impurezza morale*, e cioè di un peccato (8); l'impurità somiglia al contagio, ma in modo superlativo: chi tocca l'impuro contrae il suo stesso stato, ma anche chi passa per la via per la quale questi è passato, chi tocca un oggetto da lui toccato. *L'impurità deve essere lavata, purificata* (9), non per motivo di igiene ma per più alta interpretazione religiosa: pertanto i mezzi di purificazione solo sporadicamente (il caso dell'acqua) si trovano a coincidere con i nostri mezzi di disinfezione. Oltre che per mezzo di abluzioni, bagni o aspersioni, la purificazione può essere effettuata per mezzo del fuoco (simbolo di purezza) (10) per mezzo dell'urina di bue mista a ceneri o anche per mezzo dello sguardo di un cane, a patto che sia giallo e con due macchie nere sopra gli occhi (religione iranica). Quando poi la malattia opera del *miasma* (un etere malefico composto dalle impurità che inquinano l'aria, sotto la forma p. es. delle esalazioni graveolenti provenienti dalle putrefazioni) il massimo potere depurativo o *antimiasmatico* posseduto dalle essenze odorose: così erbe, resine, unguenti si gettavano su grandi fuochi producendo le 'fumigazioni'. *La depurazione dunque mistica, come mistica l'infezione prodotta dall'impurità e dal contatto degli oggetti impuri*: sempre ispirate al concetto di distruggere un 'quid' che è nocivo in una sfera nella quale il morale e il fisico non sono disgiunti, nella quale non sono riconosciute come sussistenti le leggi naturali che seguono il loro naturale decorso, le *cause seconde*.

*L'impurità: il versante psicopatologico.*

“Con questa sporcizia naturale (dice I.G.) si può anche aver a che fare, e infatti ne viene a capo, mentre il pensiero dell'insudiciamento è ciò di cui non si può venire a capo “ (von Gebattel).

Come scrive von Gebsattel: “I.G. era perseguitata dal fantasma dell’impuro [...] in questa minaccia di insudiciamento è insita una forza equivoca; essa si rivolge a due istanze diverse: alla nausea e alla coscienza morale. E di due elementi è costituita questa ‘impurità’: della fisionomia revulsiva dello sporco e del gesto ammonitore del comandamento morale” (1938).

Nella *crisi fobica* –ci riferiamo segnatamente alla rupofobia, la *paura dello sporco, dell’impuro*– il contenuto fobico, lo sporco, non propriamente un oggetto, ma un contenuto tramite il quale entra in crisi l’oggettivazione, che minaccia, imprigiona la presenza, onde la presenza sta dinanzi al contenuto fobico nel rischio di identificarsi immediatamente ad esso, spossessata del suo stesso farsi presente (De Martino, 1977).

È oltremodo significativo che *nell’esperienza ipocondriaca*, in cui è possibile intravedere una delle testimonianze più arcaiche e dirette di ogni crisi antropologica radicale, una figura centrale della specificità antropologica sia proprio l’impurità. Le sue tematiche possono essere colte appieno solo se si considera questo *linguaggio del corpo, a sua volta un simbolo principe dell’impurità*; il corpo malato, legato, paralizzato, contagiato, infetto, corrotto, combusto: una “declinazione delle grandi metafore del male attraverso le quali si esprimono nell’uomo le più radicali esperienze di alienazione e di scacco” (Muscatello, 1992).

Andremmo oltre gli scopi di questo contributo se ci soffermassimo sull’assoluta centralità dei correlativi del puro e dell’impuro *nell’anoressia nervosa*, talvolta addirittura classificata come “disturbo sacro” (Inglese, 1998). Basti pensare ad alcune delle problematiche specifiche con cui si manifesta: il *rifiuto del corpo*, espresso dal rifiuto del cibo come affermazione di autonomia verso l’angoscia di incorporazione (Thoma) o come operazione proiettiva di confusione del cibo con la madre (Bergeret); l’edificazione del *modello dell’lo puro e incorporeo*, libero da ogni vincolo carnale, e proteso verso l’immortalità e l’autogenerazione (Laing), “l’ermafroditismo ideale” (Brusset); l’investimento duplice del corpo, sia come luogo di *negazione* del suo aspetto carnale, sia di *fascinazione* per il suo doppio disincarnato. Al culmine della “vergogna del corpo” e *dell’ideale di purezza* che essa nasconde potremmo ritrovare quell’ideale psicotico dell’acorporeità che, fra l’altro, Janet e Binswanger hanno descritto rispettivamente nel Caso Nadia e nel Caso Ellen West (1903, 1945).

Il concetto ricoeuriano della *circolarità e della bidirezionalità dei simboli primari del male –impurità, peccato e colpevolezza*– ci fa comprendere tout court come una possibile via di accesso all’universo dell’Impurità in psicopatologia passi per il tramite *dell’universo della Colpa* ossia, precisamente, della sua polarità metaforica. Non è un caso che già da oltre mezzo secolo (Hesnard, 1949) ci sia stata fornita una sistematica trattazione della patologia psichica sotto la specie della Colpa, e la medesima sia stata qui definita come *area tematica trasversale della psicopatologia*.

Si pensi al *paranoide* perseguitato che si appella ad un tribunale immaginario posto in un certo luogo del suo spazio allucinato, mal identificabile ma non per questo per lui meno operante, a cui si rivolge e chiede giustizia; al

paranoide persecutore che con mezzi deliranti punisce i suoi nemici; al *melancolico* che si rivolge gigantesche accuse ed implora la punizione, la sua stessa morte non parendogli sufficiente penitenza all'enormità delle sue colpe; persino al *maniaco* che indirettamente tradisce la paura del giudizio nel ripudio euforico dei valori tendente a privare di ogni consistenza gli esseri e il mondo; all'*ossessivo*, l'anancastico in lotta con la maledizione castigatrice della sua emergenza coatta; al *perverso* che cerca giustificazioni continue al suo comportamento, oppure postula la validità di una morale che non è la nostra; e via dicendo (11).

Gli psicopatologi sono proprio indotti a constatare che le preoccupazioni morbose dei malati sono, paragonate a quelle del soggetto normale, di un genere assolutamente speciale, sviluppate intorno ad un *piccolo numero di temi* tra i quali nulla di equivalente è stato ritenuto degno d'interesse dalla Psicologia ufficiale nell'opinione comune. Si tratta sempre, dal punto di vista del loro significato umano, di *Colpe immaginarie*, di *Accuse esterne che si servono di Attacchi calunniosi e iniqui e Difese disperate*, di Potenze ciniche o poste come al di sopra della morale comune; o ancora dell'incarnazione di una esistenza alienata sadica e lubrica, cioè, originariamente *immorale*, o ancora di una *malattia misteriosa* inflitta come una sofferenza morale punitiva e sacra o come una punizione sovrumana [...]. Questo scenario di colpevolezza, una volta ammesso, pare in grado di ricongiungere su un medesimo piano di significazione tutti gli altri stati morbosi nei quali una colpevolezza morbosa della stessa natura umana e patologica *si traveste sotto una moltitudine di forme* laddove li individueremo dalla Gelosia delirante alla maledizione superstiziosa dei nervosi colpiti da Fobia, passando per i lavori forzati metafisici dell'ossessivo, lo scatenamento nei maniaci di un'immoralità caricaturale, ecc., e, in tutti gli alienati il fondo candidamente osceno dei loro lamenti; senza contare questa eterna lotta, nella loro coscienza, *tra la più bestiale lascivia e la più ardente aspirazione alla purezza* (Hesnard, op. cit.).

### *L'impurità: fantasma e metafora*

L'impurità, che la ricerca sul versante antropologico ha mostrato come la più antica metafora del male, una sorta di simbolo la cui ricchezza è tale da essere in grado di *significare analogicamente tutti i gradi dell'esperienza del male*: dalle sue modalità più arcaiche (magico-animistiche) a quelle più speculative e più interiorizzate (colpevolezza, servo arbitrio).

L'impurità è una sostanza, una macchia materiale; ma anche un atto che sviluppa un male; anche una forza, un fantasma, uno spirito, una potenza, un demone. È l'epifania del numinoso nel suo attributo terrificante, spaventevole, il principio angosciante, il tremendum. È insieme una sostanza e un essere invisibile. È oggettiva e soggettiva. È interna ed esterna. È causa e conseguenza. È se stessa ed anche il suo contrario che maledice e si vendica.

È un linguaggio, una confessione. Eppure un affetto, un affetto primordiale, cosmico, il "tremor", il "phobos", la paura primaria, l'angoscia (12).

È un linguaggio simbolico che parla del male, un linguaggio che cerca di rendere figurabile ciò che di per sé sfugge ad una figurazione: la dura realtà della sofferenza. Una fucina della significazione, della metafora: essa è là

dove l'angoscia lotta fra il suo moto di disgregazione e la caparbieta di resistervi; tra l'esperienza muta e indicibile della destrutturazione e la disperata ricerca di una parola, un senso, un progetto, una visione del mondo; o, come ha detto Kierkegaard, nel *"solco" tra angoscia e colpa*.

Se l'impurità è un "momento superato della coscienza di colpa", se essa è dunque coglibile in un registro metaforico, possiede però anche una sua innegabile *realità fantasmatica*.

Il mondo dell'impuro può essere rappresentato come al di là del 'cosmo', dello spazio abitato, ordinato, conosciuto, determinato: uno spazio straniero, brulicante di demoni e larve, popolato di fantasmi, un mondo che è posseduto dalla potenza del tremendo, dal terrore, dal pericolo, dall'insicurezza, dall'impotenza. È saturo di sovrannaturale, di energie e forze misteriose che emanando da oggetti e luoghi, e dandosi in sempre nuovi punti dello spazio e del tempo, insidiano la "presenza", tendono a invaderla e a possederla.

Si può comprendere allora come la psicopatologia affondi le radici in questo *vissuto matriciale dell'impurità*: attraverso la "crisi" dell'esistenza, il mal-essere, la crisi radicale dell'uomo (De Martino); uomo in quanto "presenza" virtualmente ma permanentemente revocabile, fragile, non garantita, sempre esposta al rischio di flettersi, crollare, naufragare, dileguarsi, defluire nel mondo. Della crisi radicale dell'uomo ("crisi della presenza") il fenomeno della psicosi rappresenta un estremo esemplare modello, o, in altri termini, qui si innesta l'esperienza psicopatologica come espressione estrema della crisi, come esperienza-limite.

34

Assumendo dunque il tema dell'impurità come forma di discorso religioso od *espressione-limite* o metafora-limite, discorso rivelante, apofantico dell'orizzonte originario del nostro essere nel mondo ed in grado di ridescrivere *esperienze-limite* della vita umana, seguendo il già citato paradigma ricœuriano del "reciproco chiarimento" fra espressioni limite ed esperienze-limite, tenteremo un percorso attraverso quei contenuti tematici che, quantunque provenienti da diverse situazioni, *paiono costellarsi attorno a questa metafora portante*. L'analisi intertestuale mediante *l'intercalazione di alcuni squarci di protocolli clinici e antropologico-culturali* ci è parsa operazione sufficientemente dimostrativa non soltanto delle tesi proposte, ma altresì di una possibile lettura ermeneutica del tema dell'impurità, nonché di quella "continuità" delle forme di vita psichica, da intendersi non già come curiosa elencazione di omologie o isomorfismi meramente formali, bensì come il segno tangibile della multidimensionalità dell'uomo; quella continuità più volte additata e invocata tra diversi ordini o dimensioni: la sfera del sacro, la sfera del sociale, la sfera del sé.

*Un tentativo di indagine fenomenologica sull'immaginario.*

Prima di ogni cosa l'impurità è *un qualcosa che infetta*, un qualche cosa di quasi materializzato che contamina come una sporcizia, un caricarsi materialmente di un fluido, di una sostanza, di un che di reale, di oggettivo, una macchia, un sudiciume.

L'estrazione del sangue dall'ombelico presso i Bechuana, il vomito (simulato) presso i Kikuyu, le abluzioni e i lavacri presso gli Ewe e i Bashilange, il bagno forzato di chi si trova in stato di impurità presso i Sulka (o sle, impurità che, a quanto dicono, si *vede negli occhi...*), l'abbruciamento del cordone presso gli Huichol, l'asportazione di pietruzze o conchiglie presso i Cagaba: sono, al pari della estrazione del sangue dal polpaccio presso i Semang e Sakai, al pari del gettato delle schegge dal ventilabro presso i Wakulwe, altrettante operazioni che pur nella diversità loro, hanno un significato univoco ben chiaro: per esse l'uomo intende levarsi di dosso, o di dentro, o comunque eliminare ed allontanare *qualche cosa* (Pettazzoni, cit.).

*Ma è una sporcizia che nuoce per mezzo di proprietà invisibili, che attenta, che incombe, che si approssima minacciosamente. L'impurità, per quanto inseparabile dalla realtà materiale, ha tuttavia una sua esistenza soprannaturale: una sostanza nemica, ostile, peccaminosa che non solo corrompe e contamina, deturpa e imbruttisce, intacca l'essere intimo, infiacchisce le membra nella loro potenza, ma annienta la presenza, la deruba, la costringe ad abdicare, paralizza, blocca, non lascia-più-procedere*

"Quando vedo un cane –dice E Sp.– ho la sensazione che mi capiti qualcosa. Se siedo in qualche posto e passa un cane, *il piede collocato nella sua direzione mi duole per ore*. Sento come un impedimento a stare insieme ad altre persone, perché mi sembra che *qualcosa mi venga addosso*. Allo stesso modo non mi metto a sedere dove capiti, perché poi penso che qualcosa mi sia venuto addosso. Se mi chiedete: che cosa, *questo qualcosa non può essere che lo sporco [...]*. Non è la paura dei batteri o di alcunché di simile, c'è tuttavia sempre qualcosa che mi viene addosso o che mi blocca". (Un caso di cinofobia e rupofobia, von Gebssattel, cit.).

*L'impurità è tuttavia un atto che sviluppa un male, un fluido, un quid misterioso e nocivo, un'impurità che agisce magicamente e dinamicamente; tuttavia una forza, nel campo della nostra esistenza inseparabilmente fisica e psichica, una potenza nefasta che va al di là di colui che compie quest'atto, poiché egli stesso è preso, catturato, sedotto dalla forza che ha scatenato, oltrepassato e avvolto.*

Veleno cadaverico e altre materie in putrefazione, di cui erano portatori i raggi, si ammucchiarono dunque indefessamente sul mio corpo giorno dopo giorno, ora dopo ora, con l'idea di potermi finalmente *schacciare in tal modo e particolarmente derubarmi del mio intelletto*. –Invece un processo reale, cioè per me soggettivamente certo, [...] che io abbia avuto temporaneamente in corpo l'anima di Flechsig. Era una palla o una matassa abbastanza voluminosa, che io vorrei paragonare, più che a ogni altra cosa, a un volume corrispondente di cotone o di una ragnatela, che mi era stato scagliato nella pancia per mezzo di un miracolo [...]. E in particolare conservo di ciò un ricordo molto sicuro riguardante la sensazione di un odore e gusto cattivo, che *tali anime impure cagionano a colui nel cui corpo esse penetrano passando per la bocca* (D.P.Schreber, cit.).

L'impurità è una *potenza malefica* che suscita e diffonde le impurità che emanano da sé, e simultaneamente calamita su di sé le impurità di tutti gli esseri, di tutti gli oggetti che questo stesso atto mette in rapporto –*un qualsiasi* rapporto; un miasma che irradia e assorbe in tutte le direzioni, pur restando attaccato.

Certi atti, contrari all'ordine del mondo, nascondono una potenza nefasta che va molto al di là dell'agente umano; l'uomo che compie queste azioni si trova preso nella forza che ha scatenato. L'efficacia dell'impurità ricopre così cosa un campo d'azione di cui le parti e i momenti appaiono connessi gli uni a gli altri [...] L'impurità sotto la forma di un *loimos* (pestilenza) potrà anche estendersi a tutto un territorio: terra infertile, greggi infecunde, bambini mostruosi. Nella potenza del *daimon* si trova dunque oggettivato il sistema, più o meno ampio, delle relazioni umane, sociali e cosmiche, che l'oltraggio sacrilego all'ordine ha perturbato. Originariamente è questo disordine che l'impurità manifesta attraverso la varietà delle sue forme concrete (Moulinier, cit.).

È un miasma che dilaga inesorabilmente fin oltre l'orizzonte, eppure viene addosso, che promana da sé eppure *non ci-si-può-liberare*.

La Signora [...] porta sempre i guanti di filo, ma non se ne sente garantita a sufficienza.

*Se deve prendere in mano un oggetto qualunque*, anche pulitissimo, per esempio il cappello accuratamente coperto e riposto nell'armadio, comincia nell'intimità della sua coscienza una battaglia. Quel cappello è *stato esposto alla polvere* della strada; la spazzola che l'ha pulito anch'essa un nido di polvere; come fare a toccarla? E toccandola coi guanti, non bisognerà in seguito toccare i guanti per toglierseli e per rimetterli? Allora l'esitazione assume proporzioni angosciose: l'ammalata diventa pallida e affannosa, piange, si dispera, s'accusa di essere una pazza, una cattiva moglie, una madre capricciosa e frivola. Più volte s'è confessata e più volte ha desiderato la morte (Misofobia, Tanzi e Lugaro, cit.).

36

È un *misfatto*, che le purificazioni dal canto loro tentano di annullare con un'azione specifica, non per questo azione totale e diretta, ma sempre *significata*. Se la macchia non è un sudiciume, se infetta l'indegno, rende indegno colui che è infetto. Se il rito di purificazione allude al simbolismo dell'impurità, l'atto come rito sopprime simbolicamente, così come l'impurità simbolicamente infetta. Nessuna azione totale e diretta è atta alla eliminazione dell'impurità. L'eliminazione sempre significata in segni parziali, sostitutivi, abbreviati, che non esauriscono il loro significato nell'utilità immediata, letterale.

Il fedele persiano spinge così in là il principio della purificazione che, per eliminare con le abluzioni ogni sorta di lordura, arriva a lavarsi gli occhi quando sono stati lordati dalla vista di un infedele (Taylor, cit. da Bachelard).

È vero che *l'impuro non accede al livello dell'indegno*, altrimenti svanirebbe la magia del contatto e del contagio; rimane nel chiaroscuro di una 'metaxy', di una via di mezzo (Hillman direbbe la sede dell'anima), né fisica né materiale, né spirituale né astratta, fra il vitale e lo psichico, la creatività e la creaturalità.

Ma *la paura dell'impuro non è solo in una rappresentazione in cui si esprime un tormento*, non solo in tutto ciò su cui si posa l'inquietudine.

Esisteva –per I.G.– uno stato di paura *per tutto ciò che si connette con la morte e con i morti, e al tempo stesso un essere posseduta* da questi contenuti. Quanto abbia forma oblunga, quadrangolare, ottusangola, significa "bara" e va evitato o calpestato [...] in certo modo significa morte tutto ciò che è di colore nero, scuro, gri-

gio e così via. Distingue tutti gli oggetti e tutte le funzioni in “buoni” e “cattivi” [...]. Dall'analisi risulta insistentemente che ogni cosa ‘cattiva’ o ‘proibita’ è in connessione con la morte e ne ha il significato. Ad esempio non può pronunciare frasi in cui ricorra qualcosa che suoni negazione, dato che ogni ‘no’, ogni ‘non’ significano morte, e il pronunciarli *la mette in contatto con la morte e la rende cattiva e colpevole [...]*. Aveva d'altra parte sempre la “sensazione che potesse esistere un peccato grave che non aveva confessato” [...]. Nel complesso di peccaminosità e di impurità di I.G. l'attributo ‘impuro’ o ‘peccaminoso’, designa un aspetto delle cose o delle persone che non ha nulla a che vedere con un imbrattamento materiale o una sporcizia reale [...]. La coscienza morale, in quanto ‘Ruf der Sorge’ (Heidegger), parla di un pericolo particolare [...]. *Questo pericolo nel diventare impuri, cioè a dire cattivi, e nel rendere cattivi. Una forza equivoca* dunque insita in questa minaccia di insudiciamento; essa si rivolge a due istanze diverse: alla nausea e alla coscienza morale. E di due elementi è costituita questa ‘impurità’: della fisionomia revulsiva dello sporco e del gesto ammonitore del comandamento morale. Essa è sospesa tra il mondo naturale e il mondo morale (Fobia anancastica, von Gebattel, cit.).

*È già un terrore etico, un timore che anticipa lo scatenarsi di una collera vendicatrice, che affronta una minaccia al di là della sofferenza e della morte.*

Jahvé degli eserciti, egli è colui che dovete trattare come santo, ed egli deve essere l'oggetto del vostro timore, ed egli deve essere colui che vi fa tremare. Ed egli deve divenire come un luogo sacro; ma come una pietra contro cui urtare e come una roccia su cui inciampare [...] come una trappola e come un laccio per le case di Israele. E molti fra loro certamente inciamparono e cadranno e saranno infranti, e saranno accalpiati e presi (Is.8).

*L'impurità è la stessa vendetta, la vendetta della purezza violata: il mondo dell'impurità include nel suo ordine dell'impuro le conseguenze dell'azione o dell'avvenimento. Mal-agire e mal-patire sono coordinabili in un'azione immediata: non sussistono le cause seconde. L'uomo soffre perché è impuro, quindi Dio innocente; la sua rovina, la sua maledizione è inscritta nella purezza originaria.*

La nuova vita nell'aldilà è *la beatitudine* cui l'anima umana poteva essere sollevata. Certo, ciò non poteva accadere senza una purificazione e cernita preliminare dei nervi umani, cosa che a seconda della differente costituzione delle anime umane necessitava un tempo più o meno lungo e, secondo il risultato, anche certi gradi intermedi preparatori. A Dio —o se si preferisce questa espressione, al cielo— occorre solo nervi umani *puri*, poiché la loro destinazione era quella di essere articolati in Dio stesso e infine diventare, in quanto “vestiboli del cielo”, in un certo senso elementi di Dio medesimo. I nervi umani moralmente corrotti sono anneriti; uomini moralmente puri hanno nervi bianchi; quanto più in alto un uomo si sarà trovato in vita dal punto di vista morale, tanto più la costituzione dei suoi nervi si avvicinerà alla bianchezza o alla *purezza perfetta, che è propria dei nervi di Dio fin dall'inizio* [...]. È da escludere che ciò possa avvenire senza una purificazione preliminare, perché difficilmente si potrà trovare un uomo che sia esente da *colpa, i cui nervi dunque non siano stati sporcati una qualche volta* [...]. Chi volesse applicare in questo caso l'espressione di “punizione”, deve tener per fermo che lo scopo non è nell'infliggere un male, bensì soltanto nel procurare la condizione necessaria alla purificazione [...]. Anche la trasmigrazione delle anime sembra essere servita alle *anime umane impure* [...]. Le anime perfettamente depurate attraverso il processo di purificazione salivano in cielo e giungevano in tal modo alla beatitudine (D.P. Schreber, cit.).

L'impurità è già *una coscienza*, la coscienza che scopre “nel timore e nel tremore” la legge di retribuzione: se il male di sofferenza è un male scandaloso, irrazionale, allora mal-agire e mal-patire non sono più coordinabili, deprivati di significazione. È *l'aspirazione, l'attesa* che la sofferenza abbia una misura, un senso, un fine, che sia figurabile in un Destino. L'impurità entra nell'universo della paura non solo attraverso il divieto, ma attraverso la *confessione*, ed attraverso la confessione che si apre all'altro e a se stessa e si chiede: perché sperimento questa malattia, questo fallimento; che peccato ho commesso? Nell'affannosa ricerca di un senso l'uomo sofferente cerca un significato come causa del suo soffrire, implora un cenno, e per questo cerca in sé un peccato, una colpa.

M.B. afferma che *“lei stessa avrebbe divorato il proprio figlio [...] non solo, ma tutti quelli presenti in reparto hanno contribuito a mangiarlo”, “si tratta del bambino che è a casa, non di quello che ho in grembo”, “perciò vuole andare a casa subito per vedere come sta” [...]. “Vedo, a volte, un fratellino morto sul tavolo che ho ucciso io, e mi sento in colpa per quello che ho fatto in passato”*. Si fanno sempre più frequenti *i rituali di purificazione* durante il giorno e la notte. Viene spesso trovata durante la notte a fare la doccia; interrogata su ciò, risponde che *“si sente sporca”,* che *“di notte la violentano e la sporcano di escrementi, la obbligano a fare ‘servizi indescrivibili’, al che lei deve per forza lavarsi per togliere dal suo corpo questo sporco che la ossessiona e la opprime” [...].* Durante la notte ripete quasi ossessivamente l'atto di lavarsi: *“Mi lavo perché sono sporca e devo purificarmi”* (Caso di schizofrenia paranoide; nostra osservazione.).

38

La confessione, così come il lavacro, non è essenzialmente che *liberazione*: liberazione, come ha scritto Pettazzoni, da quello smarrimento che prende l'uomo al manifestarsi dei primi sintomi del male, liberazione da una pena che opprime, *liberazione da una intollerabile angoscia*.

L'impurità entra nell'universo della paura non solo attraverso il divieto, ma attraverso la *confessione*, la coscienza si apre all'altro e a se stessa, e si chiede: perché sperimento questa malattia, questo fallimento; che peccato ho commesso? Il *sospetto* nato, l'apparenza degli atti viene posta in questione.

*“Signore, sono forse io?” [...].* Conosceva in realtà l'uomo che lo tradiva, per questo disse:

*“Non siete tutti puri”. Essendosene gravemente addolorati, cominciarono ciascuno a dirgli: “Chi Signore? Non sono io, vero?” [...].* Chi ha fatto il bagno non ha bisogno di lavarsi i piedi, ma interamente puro. E voi siete puri, ma non tutti. Conosceva in realtà l'uomo che lo tradiva. Per questo disse: *“Non siete tutti puri” [...]* E uno dei suoi discepoli –quello che egli amava– questi, appoggiandosi indietro sul suo petto, disse: *“Sono forse io?”* (Gv.13, Mt. 26, Gv. 24).

Il progetto di una confessione che riveli il senso nascosto dei comportamenti, se non ancora delle intenzioni, è presente al centro della più umile “confessione di peccato”.

Ho lavato le mie mani, purificato il mio corpo con pura acqua sorgiva che si trova nella città di Eridu [...]. Il cattivo genio, il demone maligno, malattia, peste, febbre, incendio, dolore, lamento, estenuazione, sospiro, pena, disperazione, angoscia di

cuore, spavento, tribolazione, sciagura [...], ira degli dei, pianto [...], le cattive malie, stregonerie, venefici, malefizi umani, vadano con l'acqua del mio corpo [...], l'acqua di purificazione delle mie mani [...], porti via il mio peccato, mi liberi dal peccato e prenda via il cruccio (Testi di scongiuro babilonesi, cit. in Pettazzoni).

Desoille (1938) ha posto: l'incubo prima del dramma, la nausea prima della caduta, *il terrore prima del mostro, il sogno prima della realtà*. È per questo che Bachelard (1943) ha detto: *con i sogni soffriamo e con i sogni guariamo*.

<sup>1</sup> Ed è nel suo esperirsi come dipendente dalle forze del sacro che l'uomo scopre un'essenza del tragico, l'ineluttabile insidia del nodo che incatena enigmaticamente la forza e la debolezza, come suggestivamente lasciano intendere le parole di Paolo: "poiché quando sono debole allora sono potente" (2 Cor. 12).

Una fragilità che è soggiacente al male della sofferenza, la perenne minaccia di un punto sempre incline alla rottura – è ciò che Nietzsche pare additare in queste parole: "Ma tu che sei profondo, tu soffri troppo profondamente anche per le piccole ferite e ancora non sei riuscito a guarirti che già lo stesso verme velenoso ti è strisciato sulla mano" (1884).

E il mito – il mito a cui allude Ricoeur, cioè quello che parla del principio e della fine del male – rappresentando di per sé una "comprensione della realtà umana in toto, ricolloca, attraverso una reminiscenza e una aspettazione l'esperienza dell'uomo in una totalità" (FeC). Ma è proprio l'esperienza così 'sacralizzata' e contrassegnata dall'essere, come ha mostrato Jarnes (1901), "sistemica e riflessiva, lealmente avvinta a ideali interiori determinati" che è pericolosamente predisposta a deflagrare.

<sup>2</sup> Si indicano le principali fonti e voci consultate: "Fluro e Impuro", *Enciclopedia delle Religioni*, Vallecchi, cit.; "Flurezza", *Dizionario Biblico*, E Koenig, cit.; "Puro/ Impuro", *Enciclopedia Einaudi*, cit.; "Flurit, Impurit", *Dizionario Biblico*, J. McKenzie, cit.; "Purité, Nuovo Dizionario delle Religioni", H. Waldenfels, cit.; "Puro VS Impuro", *Dizionario delle Religioni*, G. Filoramo, cit.; "Purity and Impurity", *Encyclopedia Judaica*, cit.; "Puret, Purification", *Dictionnaire de Spiritualité*, cit.; "Puret et Impuret", *Dictionnaire de la Bible, Supplement*, cit.; eccetera. Da notare che si viene rimandati a: "Sacro", "Tabù", "Peccato", "Confessione dei peccati", "Malattia e guarigione".

<sup>3</sup> È nel caso della morte, soprattutto della morte violenta e specialmente dell'omicidio, che la comunità si sente minacciata dall'impurità, colpita e corrotta da una potenza di contagio, un *miasma*, che esige una vigilanza inquieta e angosciata.

<sup>4</sup> J. P. Vernant (1974) a sua volta, respingendo le concezioni di Moulinier, insiste sul carattere simbolico dell'impurità sul suo aspetto di forza religiosa; sul suo rapporto con l'aspetto temibile (il *tremendum*) del sacro, ma anche con il suo volgersi nel senso buono attraverso quegli stessi mezzi materiali che insozzano: il sangue, la polvere, gli abiti dei morti, lo stesso *pharmakos*.

<sup>5</sup> È utile segnalare che *La confessione dei peccati* di R. Pettazzoni è una delle opere a cui si è ispirato P. Ricoeur e da cui ha attinto per la sua *Simbolica del male* e, particolarmente, per il capitolo dedicato all'impurità.

<sup>6</sup> Considerata in una prospettiva strutturalista, la posizione di Dumont, riguardo alla dicotomia puro-impuro come sistema simbolico in grado di descrivere e fondare l'ordine sociale, potrebbe sembrare affine a quella della Douglas ma i due Autori giungono a conclusioni differenti, come si evince da ciò che è detto qui di seguito ed anche più oltre.

<sup>7</sup> Manu è un personaggio mitico che nella cultura indù è considerato il progenitore della razza umana. È ritenuto fondatore dell'ordine sociale e a questo titolo gli vengono attribuiti molti assiomi e versetti. Il *Manavadharmiasastra* o Trattato del dharma, (meglio conosciuto come *Legge di Manu*, è un'opera di autorità incontestata in materia di *dharma* (l'ordine sia cosmico che religioso e sociale, il 'dovere' morale e religioso).

<sup>8</sup> Così il Pettazzoni nel descrivere l'enunciazione-eliminazione del peccato presso i Babilonesi: "Incantesimo, ossessione, peccato furono nozioni fluttuanti e interferenti. Il peccato fu messo sullo

stesso piano delle altre cause del male; non solo, ma tutte le cause diverse si confusero con quello che era il loro effetto comune, e principalmente con la malattia [...]. Il male, particolarmente il male fisico, quando non appariva evidente la sua causa naturale, si credeva che fosse cagionato dalle arti magiche, oppure dall'assalto od ossessione di qualche demone maligno. Altrimenti, il male poteva essere conseguenza di un'azione commessa dall'uomo, di qualche sua violazione o trasgressione o ribellione ai voleri della divinità, cioè di un peccato" (1929-1936).

<sup>9</sup> Ricorda Girard (1972) che la parola greca *katharsis* (purificazione religiosa) è un'operazione concepita nelle modalità di un drenaggio o di un'evacuazione, la messa a morte del *katharma*, l'oggetto malefico che introducendosi dall'esterno nell'organismo umano vi porta il disordine (la malattia); ma a sua volta *katharma* designa anche e anzitutto una vittima sacrificale umana, una variante di *pharmakos* (la vittima che deve calamitare sulla propria persona i cattivi germi ed evacuarli); parallelo quindi lo slittamento che conduce dal *katharma* umano alla 'catarsi' medica (droga che evacua gli umori nocivi) e dal *pharmakòs* umano al *phàrmakon* (veleno e rimedio ad un tempo).

<sup>10</sup> All'opposto l'acqua o il fuoco possono essere interdetti in merito alle purificazioni, in quanto considerati divinità purissime che potrebbero essere contaminate con il contatto dell'oggetto impuro.

<sup>11</sup> Si potrebbero aggiungere a questi esempi moltissimi altri che si riferiscono però propriamente a comportamenti autopunitivi (paralisi funzionali di varia specie, mutacismi, sitofobie, atti autolesivi, negativismi, catatonie, ecc.): ciò che di proposito tralasciamo poiché il significato collegato alla colpa di queste emergenze non risulta esplicito, ma abbisogna per essere compreso di una (sia pure, in certi casi, facile) spiegazione interpretativa.

<sup>12</sup> Nell'esperienza, nella paura dell'impuro, il male ossia la realtà umana del male (malattia, disgrazia, peccato), è vissuto non soltanto come esperienza dolorosa, ma anche come forza-sostanza; non soltanto come una rivelazione sintomatica di un atto malvagio (un peccato) o di una azione commessa generatrice di male, ma anche come un evento indipendente dalla sua volontà che si impone dall'esterno; non soltanto come "materialità" che non può non sussistere (in quanto sfera fisica e sfera etica non sono disgiunti), ma come una "malizia" di cui il soggetto stesso non può non essere autore (secondo la "casualità personale interna" di Arieti, "tutto ciò che accade è una malignità di cui si ha colpa").

## Bibliografia

- BACHELARD G., 1942. *Psicanalisi delle acque. Purificazione, morte e rinascita*, trad. it. Ed. red, Roma 1987.
- BACHELARD G., 1943. *Psicanalisi dell'aria. Sognare di volare. L'ascesa e la caduta*, trad. it., Ed. red, Como 1988.
- BASTIDE R., 1985, "Anthropologie religieuse", in *Encyclopaedia Universalis*, vol.2, Paris.
- Bibbia (La)*, Scritture ebraico-aramaiche: *Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio, 1-2 dei Re, 1-2 Cronache, Ester, Giobbe, Salmi, Proverbi, Ecclesiaste o Qoélet, Isaia, Geremia, Lamentazioni, Ezechiele, Amos, Giona*. Scritture greche: (Vangeli) *Matteo, Marco, Luca, Giovanni; Atti degli apostoli; (Lettere) Romani, 1-2 Corinti, Galati, Efesni, Filippesi, Colosses, 1-2 Tessalonicesi, 1-2 Timoteo, Tito, Filemone, Ebrei, Giacomo, 1-2 Pietro; Apocalisse (o Rivelazione)*, in *La Sacra Bibbia*, vers. dai testi originali, Ed. Paoline, 1968; *La Sacra Bibbia*, trad. sec. la Vulgata di A. Martini, Peruzzo, 1987; *La Sacra Bibbia*, a cura di S. Garofalo, Marietti, 1964; *Novum Testamentum Graece et Latine*, a cura di A. Merk, SPIB, Romae 1984.
- BINSWANGER L., 1945, "Il caso Ellen West", in *Il caso Ellen West*, trad. it., Bompiani, Milano 1973.
- BINSWANGER L., 1947, "L'indirizzo antropoanalitico in psichiatria", in *Il caso Ellen West*, trad. it., Bompiani, Milano 1973.
- BRENA G. L., 1983. "Metafora e metafisica", in *Metafore dell'invisibile. Ricerche sull'analogia* (Contributi al XXXIII Convegno del centro di Studi di Gallarate, apr. 1983), a cura di G. Santinello, Morcelliana, Brescia 1984.
- CALASSO R., 1974. *L'impuro folle*, Adelphi, Milano.
- CALLIERI B., 1991. *Il senso di colpa: Note di psicopatologia antropologica*, in E. FELICI e G. VETRONE, a c. di *Colpa e vergogna. Aspetti socio-antropologici*.
- CAMPO C., 1987. "Attenzione e poesia", "Gli imperdonabili", "Parco dei cervi", in *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano.
- CARGNELLO D. CALVI L. A., 1961. *Principi ordinativi per un inquadramento antropoanalitico delle fobie*, in Schweiz. Arch. f. Neurol. Neuroch., Psychiat., 87, 327.
- CASSIRER E., 1923. *Filosofia delle forme simboliche*, trad. it. La Nuova Italia, Firenze, vol. I e vol. II, 1961-1964.
- CAZENEUVE J., 1958. *L'Impureté*, "Le Sacré et la pratique religieuse", in *Les rites et la condition humaine*, Presses Universitaires de France, Paris.
- CHASSEGUET-SMIRGEL J., 1975. "Il Super-io e l'ideale dell'Io", in *L'ideale dell'Io. Saggio psicoanalitico sulla "malattia d'idealità"*, trad. it., Cortina, Milano 1991.
- COLETTE, 1941. *Il puro e l'impuro*, trad. it., Adelphi, Milano 1980.
- DE MARTINO E., 1973. *Il mondo magico*, Boringhieri, Torino.
- DE MARTINO E., 1977. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino.
- DELUMEAU J., 1983. *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1987.
- DESOILLE R., 193 8. *L'Exploration de l'activité subconsciente par la méthode du rêve éveillé*, D'Artrey, Paris 1938.
- DESTRO A., 1989. "L'azione rituale di fronte al santuario", in *In caso di gelosia. Antropologia del rituale di Sotah*, Il Mulino, Bologna.
- DILTHEY W., 1911. *Ermeneutica e religione*, trad. it., Patron, Bologna 1970.
- DOUGLAS M., 1966. *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1975.
- DUMONT L., 1966. "Dal sistema alla struttura: il puro e l'impuro", in *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, trad. it., Adelphi, Milano 1991.
- DURAND G., 1963. *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, trad. it., Dedalo, Bari 1972.
- DURAND G., 1989. "L'uomo religioso e i suoi simboli", in *Trattato di antropologia del sacro*, a cura di J. Ries, cit.
- DURKEIM E., 1912. *Le forme elementari della vita religiosa*, trad. it., Edizioni di Comunità, Milano 1963.

- DURKEIM E., HUBERT H., MAUSS M., 1901. "Su alcune forme primitive di classificazione", in *Le origini dei poteri magici*, trad. it., Boringhieri, Torino 1977.
- ELIADE M., 1948. *Trattato di storia delle religioni*, trad. it., Boringhieri, Torino 1976.
- FELICI F., VETRONE G. (a cura di), 1991. *Colpa e vergogna. Aspetti socio-antropologici, psicologici, psicopatologici*, Atti del Convegno, Arezzo 17-18 febbraio 1990, Gruppo ed. Marcon Università, Città di Castello.
- FRAZER J. C., 1911-1913. "Tabù e i pericoli dell'anima", "Il capro espiatorio", in *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, trad. it., Boringhieri, Torino 1965.
- FREUD S., 1907. *Comportamenti ossessivi e pratiche religiose*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1972, vol. VII.
- GEBSASTTEL von V. E., 1938. "Il mondo dell'anancastico", in MINKOWSKI E., GEBSASTTEL von V. E. e STRAUSS E.W., *Antropologia e psicopatologia*, trad. it., Bompiani, Milano 1967.
- GENTILI C., MUSCATELLO C. F., BALLERINI A. e AGRESTI E., 1968. *Psicopatologia del vissuto somatico nella schizofrenia: studio clinico e fenomenologico dei deliri a tema somatico*, "Riv. Sper. Fren.", 89, 1077.
- GIRARD R., 1972. *La violenza e il sacro*, trad. it., Adelphi, Milano, 1980.
- GOLDBERG J., 1985. *La colpa. Un assioma della psicoanalisi*, Feltrinelli, Milano, 1988.
- GRELOT P., 1985. "Peccato nella Bibbia", in POUPARD P., VIDAL J., RIES J., COTHENET E., MARCHASSON J., DELAHOUTRE M., 1985. *Grande Dizionario delle Religioni*, trad. it., Cittadella e Piemme, Assisi e Casale Monferrato 1988.
- GUITTON J., 1991. *Il puro e l'impuro*, trad. it., Piemme, Casale Monferrato 1993.
- HESNARD A., 1949. *L'universo morbide de la faute*, Presses Universitaires de France, Paris.
- JAMES W., 1901/2. *Le varie forme della coscienza religiosa. Studio sulla natura umana*, trad. it., Fratelli Bocca, Milano 1904.
- JANET P., 1903. *Les obsessions et la psychastrie*, E. Alcan, Paris.
- JASPERS K., 1932. "Situazioni-limite", "La coscienza assoluta", in *Filosofia*, trad. it., UTET, Torino 1978.
- JOURNET CH., 1961. *Il male. Saggio teologico*, trad. it., Borla, Roma 1993.
- JUNG C. G., 1938-40. *Psicologia e religione*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1979, vol. XI.
- KIERKEGAARD S., 1844. *Il concetto dell'angoscia. Semplice riflessione per una dimostrazione psicologica orientata in direzione del problema dogmatico del peccato originale di Virgilius Hanfniensis*, trad. it., in *Opere*, Sansoni, Firenze 1972.
- LAING R. D., 1969. *L'io e gli altri*, trad. it., Sansoni, Firenze 1977.
- LEEUEW G. van der, 1933. *Fenomenologia della religione*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1975.
- MICHAUX L., 1968. *Le fobie*, trad. it., Il pensiero scientifico, Roma 1972.
- MINKOWSKI E., GEBSASTTEL von VE e Strauss E. W., *Antropologia e psicopatologia*, trad. it., Bompiani, Milano 1967.
- MOULINIER L., 1952. *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs, d'Homère à Aristote*, Librairie C. Klincksieck, Paris.
- MUSCATELLO C. F., SACARDOVI A., SCUDELLARI P. RAVANI C., VISTOLI P., 1992. *Al di là di una fenomenologia descrittiva: l'ipocondria come metafora del male*. Seminario Ist. Ottonello, non publ., Bologna.
- MUSCATELLO C. E., SCUDELLARI P., 1993b. *Figure del narcisismo. La metafora del fiore e le sue metamorfosi grafiche in un caso di anoressia mentale*, Teda edizioni.
- MUSCATELLO C. F., RIZZUTI E., BOLOGNA M., SCUDELLARI P., 1994. *Esistenza come parabola. Una riflessione antropanalitica*, "Comprendre. Archive International pour l'Antropologie Phénoménologique", n. 7.
- NEUSNER J., 1973. *The idea of purity in Ancient Judaism*, Brill, Leiden.
- NOTH M. (traduzione e commento), 1978. "Levitico", in *Antico testamento*, trad. it., Paideia, Brescia 1989, vol. 6.
- ODIER CH., 1966. *L'angoscia e il pensiero magico*, trad. it., Giunti-Barbera, Firenze 1975.
- OTTO R., 1917. *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1966.
- PAZZINI A., 1947. *Storia della medicina*, S.E.I., Milano.
- PAZZINI A., 1948. *Gli argini della scienza: depurare, immunizzare, curare*, in *L'uomo e le malattie*, Bompiani, Milano.
- PETTAZZONI R., 1913. *La scienza delle religioni e il suo metodo*, "Scientia", 7: 239247, Bologna.
- PETTAZZONI R., 1920-21. *L'essere supremo nelle religioni primitive. L'onniscienza di Dio*, Einaudi, Torino 1957.

- PETTAZZONI R., 1929-36. "Primitivi", "Babilonia", "Israele", "Grecia", in *La confessione dei peccati*, Zanichelli, Bologna.
- PUECH H. C., 1970-76. *Storia delle religioni*, trad. it., Laterza, Bari 1976.
- RICOEUR P., 1960. *Finitudine e colpe*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1970.
- RICOEUR P., 1975. *Ermeneutica biblica*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1978.
- RIES J., (a cura di), 1989. *Trattato di Antropologia del Sacro*, trad. it., Jaca Book, Milano, vol. I (Le origini e il problema dell'homo religiosus).
- RIES J., 1989. *L'uomo religioso e il sacro alla luce del nuovo spirito antropologico*, in *Trattato di Antropologia del Sacro*, a cura di J. Ries, cit.
- SACCHI S., 1976. "Il sacro e il profano. L'impuro e il puro", in *Storia del mondo giudaico*, S.E.I., Torino.
- SACCHI S., 1983. "Onmia munda mundis" (Tito, 1,15): Il puro e l'impuro nel pensiero ebraico, in *Il pensiero di Paolo nella storia del cristianesimo antico*, Ist. Fil. Classica, Genova.
- SACCHI S., 1984. *Il puro e l'impuro nella Bibbia. Antropologia e storia*, in *Quaderni di Henoch*, vol. VI.
- SCHREBER D. P., 1902. *Memorie d un malato di nervi*, trad. it., Adelphi, Milano 1974.
- SONTAG S., 1977. *Malattia come metafora*, trad. it., Einaudi, Torino 1979.
- TACCHI VENTURI P., 1970-71. *Storia delle religioni*, UTET, Torino.
- TANZI E., LUGARO E., 1923. *Trattato delle malattie mentali*, S.E.I., Milano.
- TURCHI N., 1922. *Manuale di Storia delle religioni*, Fratelli Bocca, Torino.
- VERNANT J. P., 1974. "Il puro e l'impuro", in *Mito e società nell'antica Grecia. Religione greca, religioni antiche*, trad. it., Einaudi, Torino 1981.
- VERNANT J. P., SCHIAVONE A., 1991. *Ai confini della storia*, Einaudi, Torino 1993.
- VERGA A., 1897. "Sulla rupofobia", in *Studi anatomici sul cranio e sull'encefalo psicologici e frenatrici*, F. Manin Wright, Milano, vol. III (Parte psicologica e frenopatologica), tomo 2° (Frenopatologia speciale).
- WIDENGREN G., 1969. *Tabù e Sacralità*, in *Fenomenologia della religione*, trad. it., Dehoniana, Bologna 1984.
- ZUNINI G., 1966. *Homo religiosus. Capitoli di psicologia della religiosità*, Il Saggiatore, Milano.