

Wilfredo Galliano, Daniela Iotti, Cristiano Martello, Angela Peduto¹

Ricerca Psicoanalitica, 2000, Anno XI, n. 2, pp. 159-169.

La psicoanalisi come rituale di guarigione²

Commento a *Ritualità e spontaneità nel processo psicoanalitico* di Irwin Z. Hoffman

SOMMARIO

Gli autori propongono di rovesciare l'approccio etnopsichiatrico più comune, che tende a valorizzare le terapie tradizionali comparandole alla psicoanalisi, cercando piuttosto di dare senso a quest'ultima attraverso una comparazione con i rituali di guarigione. Non si intende affermare che la psicoanalisi sarebbe solo uno dei tanti riti di guarigione. La si vuole piuttosto collocare a un livello di comprensione che tenga conto del campo culturale in cui è immersa.

Attraverso un excursus sul concetto di rituale si cerca poi di dimostrare la legittimità di una lettura della psicoanalisi in termini di rituale di guarigione, a partire da una concezione antropologica del rituale come momento di elaborazione culturale creativa, che ne evidenzia le funzioni trasformative e simboliche in un contesto di straordinarietà. Vengono infine indicate possibili linee di ricerca del processo psicoanalitico, utilizzando i concetti di "liminalità" e "performance" sviluppati dall'antropologo Victor Turner.

SUMMARY

Psychoanalysis as healing rituals

The authors propose to reverse the ethno-psychiatric attempt – aimed to value the traditional therapies by means of a comparison with psychoanalysis - trying rather to give meaning to the latter through a comparison with healing rituals. They don't maintain that psychoanalysis is only one of the several healing rituals. Rather, they want to understand it in relation with its cultural environment. An excursus on the concept of ritual will lead to the attempt of demonstrating that it is possible to read psychoanalysis in terms of healing rituals, starting from an anthropological conception of ritual as a moment of creative cultural elaboration, putting in evidence the transformative and symbolic function in a context of extraordinariness. Possible research lines of the psychoanalytic process are then outlined, using the concepts of "liminality" and "performance", developed by the anthropologist Victor Turner.

Sembrirebbe che molta della ricerca etnopsichiatrica ed etnopsicoanalitica attuale abbia come scopo - seppure non dichiarato o non esplicitamente dichiarato - il tentativo di dimostrare che le terapie tradizionali (essenzialmente le procedure terapeutiche delle cosiddette società preletterate o di società culturalmente distanti dalla nostra) hanno almeno pari dignità di quelle occidentali e, specialmente, della psicoanalisi.

¹ Wilfredo Galliano, psichiatra e psicoterapeuta, è Direttore Clinico della Comunità Terapeutica "Il Porto-ONLUS" di Moncalieri (TO)

Daniela Iotti è psicologa e psicoterapeuta.

Cristiano Martello ha svolto attività di ricerca presso le università di Perugia e Montreal.

Angela Peduto, psichiatra e psicoterapeuta, pratica attività privata a Bologna.

² Relazione tenuta al convegno organizzato da Paolo Magone a Bologna il 17 ottobre 1998.

La lettura del saggio di Hoffman (1995) appare interessante sotto molteplici aspetti; provocatoriamente, potremmo sostenere che uno degli stimoli più importanti è stato quello di indurci a rovesciare il tentativo etnopsichiatrico e a chiederci se fosse possibile portare la psicoanalisi allo stesso livello di “dignità” delle altre terapie tradizionali. Questa, che potrebbe sembrare semplicemente una *boutade*, appare in realtà un’operazione piuttosto complessa che ha come scopo finale il collegamento della pratica analitica al campo culturale in cui è immersa e che, a nostro parere, ne approfondisce il senso.

Come cercheremo di indicare, concepire il processo psicoanalitico come rituale di guarigione non è certamente un’operazione riduttivistica, nel senso di affermare che essa *non è altro* che uno dei tanti riti. Al contrario, ci sembra che applicare alla psicoanalisi alcuni strumenti concettuali mutuati dalla ricerca antropologica potrebbe arricchire di senso la nostra comprensione di questo complesso processo, senza per questo eliminare o falsificare altri punti di vista.

In quest’articolo, quindi, cercheremo di mostrare la legittimità del tentativo di intendere la psicoanalisi come un rituale e, successivamente, indicheremo alcune delle possibili linee di ricerca che da questa premessa discendono.

Così come Hoffman nel suo saggio è stato in maniera evidente influenzato dalle concezioni dell’antropologo Victor Turner (1969 e 1986), anche noi faremo molto riferimento alla sua concezione di rituale, soprattutto per quanto riguarda i concetti centrali di liminalità e *performance*.

Il termine rituale rinvia a un doppio ordine di significati, che è necessario precisare per evitare confusioni.

In primo luogo può essere inteso come comportamento ripetitivo, stereotipato e non creativo, senso che si rifà all’antropologia ottocentesca (oltre che a certi aspetti del senso comune) e che è stato rivisto sia dalle più recenti concezioni antropologiche sia anche dalla ricerca etologica sul comportamento animale. Tuttavia è in questo primo senso che Freud lo usò più spesso ed è probabilmente per questo motivo che il termine “rituale” richiama negli psicoanalisti, e in genere negli psichiatri, associazioni semantiche legate all’ossessività, un legame che, come speriamo di mostrare, può essere solo considerato il risultato della perversione della tendenza umana a ritualizzare.

In secondo luogo, la parola “rito”o “rituale” può essere intesa come un processo trasformativo altamente simbolico le cui azioni avvengono in una cornice di straordinarietà. Più precisamente, secondo Meyer Fortes (Fortes, 1966), il rito può essere definito come una procedura per comprendere l’occulto, vale a dire, in primo luogo, per afferrare ciò che è, in una particolare cultura, occulto (cioè al di là dell’intelligenza umana quotidiana, nascosto, misterioso) negli avvenimenti e negli incidenti che si verificano nella vita delle persone; in secondo luogo per legare ciò che è stato in tal modo compreso mediante le risorse rituali e le credenze disponibili in quella cultura, e in terzo luogo per incorporare così quel che si è compreso e legato nella normale esistenza degli individui e dei gruppi (p. 411).

Commentando questa frase, Turner (1986) afferma che “questa formulazione identifica bene come processo rituale la procedura clinica della psicoanalisi” (p. 268).

Vorremmo dire che la distinzione tra i due significati non è emotivamente facile e lo stesso Hoffman oscilla nel suo articolo tra il significato più vicino alla tradizione psicoanalitica di comportamento ripetitivo (cui converrebbe di più il termine “cerimoniale”) e quello “antropologico” di complesso processo trasformativo e simbolico.

È evidente che, quando Hoffman sostiene che in ogni momento della seduta “c’è una specie di rimbalzo continuo tra rituale e spontaneità, tra ciò che è dato e ciò che è creato, tra ciò che è determinato dal ruolo e ciò che è personale, tra costrizione e libertà”, egli sta assegnando alla ritualità del *setting* un significato del primo ordine. Al contrario altrove egli definisce le cose con una sfumatura significativamente diversa: “C’è una routine fissa nel processo psicoanalitico, una routine che possiede una specie di *potenziale simbolico*, evocativo e trasformativo, che gli dà l’aura di un rituale”

È soprattutto all'accezione della tradizione psicoanalitica, tuttavia, che il dottor Hoffman fa più spesso riferimento, seppure con l'intenzione di metterla in discussione.

Egli ritiene, infatti, che i comportamenti ritualizzati della tecnica psicoanalitica, coincidenti in larga parte con le costanti spazio-temporali e affettive del *setting*, pur rappresentando il fondamento del processo analitico, svolgano la loro funzione solo se posti in una relazione dialettica con gli altri elementi della cura. Egli pone l'accento sull'"intergioco dialettico" che caratterizza la psicoterapia e che può essere esteso, a partire dal rapporto tra "cerimonialità" del *setting* e spontaneità, a tutti gli altri elementi che costituiscono la cura analitica: rigore tecnico e sensibilità personale, asimmetria legata al ruolo e reciprocità emozionale, interpretazione ed esperienza, ecc. Non è quindi mai utile ipostatizzare alcuno di questi elementi perché, così facendo, viene meno la loro efficacia, s'indebolisce o si annulla il processo terapeutico.

Non si tratta semplicemente di affermare che tutti questi aspetti sono importanti per la psicoterapia, ma che, considerati separatamente, perdono la loro rilevanza terapeutica. Così come "i simboli traggono il loro significato dalle relazioni e differenze con altri simboli e... non da rigide identificazioni con entità" (Stern, 1997, p. 7), così nella relazione analitica i vari elementi in gioco, e in particolare le regolarità del *setting* e le sue deviazioni, traggono significato dalla reciproca interazione.

Se assumiamo come modo di intendere il rituale quello condiviso dall'antropologia contemporanea, risaltano le caratteristiche simboliche e trasformative di tale esperienza; i rituali sono veri e propri momenti di elaborazione culturale creativa e parte integrante della evoluzione politica di una comunità, la cui funzione si esplica nel reintegrare la crisi individuale in ordine alla collettività e in tutti i mutamenti di stato.

Sebbene la definizione di Meyer Fortes data prima sia abbastanza esplicita nell'indicare la possibilità di assimilare la cura analitica a un rituale, più dettagliatamente ci sembra che i seguenti aspetti possano stare alla base di questo tentativo.

In primo luogo, le azioni compiute nella cura psicoanalitica avvengono, come per il rituale, in una cornice di straordinarietà che le separa dalla vita ordinaria. Il riferimento qui è alla situazione tipo "come se" del processo analitico o, se vogliamo, ai diversi "livelli di realtà" in gioco (Modell, 1994). In secondo luogo, questa realtà extra-ordinaria richiede, per essere evocata, la presenza di dispositivi simbolici che marchino la separazione tra lo spazio del rito e la realtà quotidiana. Tali dispositivi, cui ci riferiamo in parte col termine di *setting*, pur essendo convenzionali e variando da cultura a cultura (e anche all'interno di una medesima cultura), non sono arbitrari poiché, per risultare attivi, devono essere inseriti in maniera opportuna nella rete di significati condivisa da quella cultura e, in particolare, dai protagonisti coinvolti nel rituale). La pratica analitica, infine, quando funziona possiede un'efficacia simbolica che è quella dei rituali (Levi Strauss, 1964). Ha, in altre parole, la capacità di evocare, incanalare e addomesticare emozioni violente e di collegare i bisogni umani più profondi con il più ampio tessuto sociale.

L'operazione di lettura in termini di rituale di guarigione ci permette di mettere in luce alcuni aspetti della pratica analitica che, altrimenti, potrebbero restare oscurati dal tentativo di sganciarla dalle pratiche culturali della nostra società e di situarla fuori dal tempo e dallo spazio. In particolare ci sembra che emergano alla riflessione e alla ricerca alcuni elementi.

La relazione terapeutica presuppone, e si muove su, uno sfondo culturale ineliminabile. Anzi, secondo una certa lettura antropologica, le teorie e le mitologie cui essa fa riferimento entrano a far parte degli scambi comunicativi di paziente e analista e sono l'oggetto reale di negoziazione fra i due. Vogliamo anche sottolineare come nel rito sia sempre presente la dimensione collettiva, sia come reale partecipazione del gruppo alla celebrazione rituale, sia come "sfondo" collettivo ineludibile anche nei riti che si svolgono isolando e separando l'individuo. La cura analitica privilegia la dimensione individuale e la nozione di intrapsichico appare nel referente teorico psicoanalitico sempre difficilmente articolabile con l'extrapsichico. Da questo punto di vista sottolineare la dimensione rituale del processo analitico permette

di cogliere come un'analisi sia condotta sempre "di fronte a" qualcuno o qualcosa, che in senso lato è rappresentato dal campo culturale che trascende le individualità.

L'attività simbolica in generale, e i rituali in particolare, svolgono una funzione centrale nello sviluppo delle società umane e dell'individuo, trasformando ciò che è inconoscibile e oscuro (un altrove che noi concepiamo con il termine di inconscio) in qualcosa di percepibile e accessibile all'azione trasformativa del gruppo e del singolo.

I momenti di passaggio, di rottura delle consuetudini, in genere di "liminalità" (Turner, 1972) sono quelli in cui possono avvenire le trasformazioni, poiché è in essi che ciò che è già dato e ciò che ancora non è s'incontrano e si fecondano. È in questi momenti che si formano nuove organizzazioni tra parole ed emozione. La lezione di Turner ci dice, inoltre, che c'è bisogno del rito per gestire il difficile stato della liminalità, per creare cioè uno spazio separato dalla realtà ordinaria in cui sia possibile sospendere le certezze e sperimentare simbolicamente nuovi stati di sé.

Infine, si evidenzia in questa lettura l'elemento di performance che attiene alla pratica analitica e che viene bene messo in luce dal saggio di Hoffman.

Vogliamo, a questo punto, fornire quelle che ci paiono delle linee possibili d'approfondimento intorno a due concetti - quelli già citati di liminalità e di *performance* - che appartengono al campo della riflessione turneriana sul rito, con lo scopo di cogliere alcune connessioni con la pratica e la teoria psicoanalitica

Turner (1972), riprendendo la concezione originaria di Van Gennep (1909), considera pressoché tutti i tipi di rituali strutturati secondo la forma processuale del passaggio, un processo che comprende tre fasi. La prima, di *separazione*, consiste nel delimitare lo spazio e il tempo sacri dallo spazio e dal tempo profani. La seconda fase di *transizione* è chiamata anche margine o limen. In essa i soggetti attraversano un periodo e una zona di ambiguità. L'*aggregazione*, infine, comprende fenomeni e azioni simbolici che rappresentano il raggiungimento da parte dei soggetti della loro nuova posizione, relativamente stabile e ben definita, nel complesso della società.

Per gli scopi del nostro discorso dobbiamo concentrarci sulla seconda fase, quella liminale in cui gli iniziandi sono temporaneamente degli esseri indefiniti. Essi vengono collocati fuori e al di là della struttura sociale normativa, cosa che li rende più deboli, ma anche li libera dai loro obblighi strutturali e li colloca in stretta connessione con le potenze non sociali o asociali della vita e della morte. Si tratta di uno spazio culturale che è potenzialmente libero e sperimentale, in cui possono essere introdotti non solo nuovi elementi culturali, ma anche nuove regole combinatorie.

Ciò che traspare nella riflessione di Turner è l'idea che la liminalità rappresenti un'esperienza necessaria per l'individuo e per il gruppo sociale, dal più piccolo al più grande e complesso.

L'idea che vogliamo introdurre è che tutto ciò sia applicabile anche alla cura psicoanalitica, rituale terapeutico specifico della nostra cultura e del nostro tempo. In questo senso andiamo un po' oltre il punto raggiunto da Hoffman che, nell'articolo che discutiamo, individua come limen lo spazio/tempo relazionale indefinito che trascorre tra la fine della seduta e, nell'esempio portato, l'andare verso l'ascensore o il dirsi addio. È pensabile, anzi, che la cura mantenga vivo il suo potenziale di trasformazione dell'individuo solo nella misura in cui è capace di promuovere e generare esperienze liminali *nel paziente come nell'analista*. Privata della liminalità la cura rischierebbe ad ogni momento di staticizzarsi in attività formalizzata e cerimoniale. Turner ricorda, con un'espressione efficace, che "la cerimonia conferma, ratifica, il rituale trasforma" (1972). Da questo punto di vista il paziente e il terapeuta sono liminali costantemente nel corso della seduta: sono personaggi ambigui che incarnano diverse nature non momento dopo momento, ma contemporaneamente. Non è possibile dire dove finisce l'una (il terapeuta, per esempio) e dove inizi l'altra (il genitore transferale); anzi, l'una esiste grazie all'altra. Il terapeuta può essere tale poiché è visto come genitore e allo stesso tempo può essere visto come genitore poiché è il terapeuta.

In realtà, il discorso sulla liminalità evoca qualcosa che appartiene fortemente al campo della ricerca psicoanalitica e, se vogliamo, dello spirito psicoanalitico. Ci riferiamo a quel potenziale di *destrutturazione del senso* che costituisce lo sfondo della cura. Tale destrutturazione non va intesa come rottura di un senso dato in favore dello svelamento di un senso vero; non è qui in gioco il darsi della verità, che ci renderebbe schiavi. È in gioco, al contrario, la ricerca come tale, la nozione di lavoro psichico come operazione continua di decostruzione-costruzione, rottura di quanto c'è, di quanto si dà al soggetto, in favore della possibilità di un altro senso, in un processo interminabile di slegamento per formare nuovi legami. Sul piano clinico è solo in questo spazio di ricerca, quando e se riusciamo a crearlo, che si genera la possibilità, per paziente ed analista, di pensare e fantasmizzare.

Sul piano teorico o, se vogliamo, sul piano dei nostri modi di rappresentarci la cura, si tratta di far rientrare nell'idea della cura nozioni quali l'ambiguità e l'illusione. C'è a questo riguardo un filo, nella ricerca psicoanalitica, che varrebbe forse la pena di esplorare. Vi si snoda quello che potremmo chiamare il pensiero dell'ambiguità. Ci limitiamo per ora a darvi una rapida occhiata.

Un primo percorso è quello che giunge a sostituire (o a porre accanto) al conflitto e alla mancanza, l'ambiguità come elemento centrale della vita psichica. In questo percorso Racamier, chiude il suo libro *// genio delle origini* (1993) con un capitolo che si intitola *Elogio dell'ambiguità*, elogio in favore di "una delle qualità più preziose e più misconosciute della vita psichica". Ambiguità è ciò che unisce due qualità opposte, che partecipa nello stesso tempo di due nature differenti, che lega senza contrapporre. Né dilemma né conflitto, l'ambiguità è compresenza: le due qualità differenti coesistono e non viene richiesto di decidere. L'ambiguità usa la particella *e*, piuttosto che la particella *o*. L'ambiguità, dice Racamier, "lavora alle frontiere tra l'io e il non-io ... è un'interfaccia ... possiamo dire che deriva sia dal processo primario (che sa invertire) sia dal processo secondario (che non ignora i contrari): anche qui lavora al punto di giunzione".

Non è una sorpresa che Racamier faccia discendere l'ambiguità da Antedipo, costellazione psichica centrale nel suo pensiero, attinente al problema delle origini e nella quale il soggetto è congiuntamente creato da se stesso e dai genitori.

Lungo un'altra direttrice, Winnicott è riferimento obbligato. L'oggetto transizionale, i fenomeni transizionali, l'area intermedia, sono tutti partecipi di una doppia natura. Dell'oggetto transizionale non si chiederà mai "Hai concepito tu questo o si è presentato a te dal di fuori?" (1971, p. 40). Esso non è un oggetto interno, è un possesso, ma non è nemmeno un oggetto esterno. È me e non-me, è parte del bambino, ma anche del mondo esterno, è vivo ma anche inanimato. Sappiamo che per Winnicott oggetti e fenomeni transizionali appartengono al regno dell'illusione, e che questa (l'illusione) è alla base e all'inizio del sentimento di essere. Sappiamo anche che per lui quest'area intermedia sottende e sostiene per tutta la vita l'esperienza che appartiene all'arte, alla religione, all'immaginazione, alla creatività scientifica. Nel pensiero di Winnicott l'ambiguità tesse la sua trama feconda nelle profondità dell'intero campo culturale "... è il gioco che è l'universale e che appartiene alla sanità ... la cosa naturale è il gioco e il fenomeno altamente sofisticato del ventesimo secolo è la psicoanalisi. L'analista deve tenere molto in conto il ricordarsi costantemente non solo di ciò che è dovuto a Freud ma anche di ciò che dobbiamo a quella cosa naturale e universale chiamata gioco" (1971).

Per finire, interpretare il processo psicoanalitico come se fosse un rituale di guarigione ci induce a riflettere su alcuni aspetti connessi al concetto di *performance* che, per quanto ci riguarda, ruotano intorno ai diversi significati della parola interpretazione. Il rito per Turner (1986, p. 149) è una "*performance trasformativa*", ed è *performance* soprattutto perché "i partecipanti non solo agiscono, ma si sforzano di mostrare agli altri quello che stanno facendo e che hanno fatto" (p. 148). Il rito, quindi, è in larga misura un'azione di tipo particolare, avviene di fronte a un pubblico, è un'interpretazione nel senso teatrale del termine.

L'azione, in questo senso, tende ad avere un tipo d'efficacia diversa da quella compiuta indipendentemente dallo sguardo di qualcuno; per meglio dire, l'efficacia dell'azione risiede nella sua capacità di trasformare l'osservatore, molto più che nella possibilità di agire sui suoi oggetti propri. Bere una birra trasforma in qualche maniera il corpo di chi beve, la birra stessa viene metabolizzata, la bottiglia si svuota, ecc. Bere una birra per far vedere che si sta bevendo una birra dovrebbe cambiare soprattutto chi osserva: il fatto che si stia "veramente" o no bevendo una birra, che alla fine ci si senta o no "veramente" dissetati, ha molto minore importanza rispetto alla possibilità di convincere di tutto ciò chi guarda. L'oggetto proprio di questo tipo di azioni è il pubblico.

Una *performance*, quindi, è un'azione *come se* o, come direbbe Turner, un'azione al congiuntivo.

Se osserviamo da questo punto di vista il processo psicoanalitico, un modo in cui si esprime questo modo congiuntivo sembrerebbe essere dato dalla polisemicità delle cose che avvengono nella terapia, una polisemicità che apre la strada all'interpretazione (intesa, in questo caso, psicoanaliticamente: "Questo che lei mi dice è *come se* dicesse anche quest'altra cosa"). Le azioni e le parole, tuttavia, non sono in se stesse interpretabili, almeno non sono in se stesse interpretabili psicoanaliticamente sempre. Secondo Eco (1990), sebbene le potenziali interpretazioni di un testo siano infinite, esiste tuttavia un limite all'interpretabilità, poiché non tutte le interpretazioni possibili sono ammissibili. Uno dei fattori che concorrono a stabilire il limite dell'interpretazione è probabilmente il *cadre* in cui l'interpretazione stessa avviene. Se è vero che dire "il benzinaio sta riempiendo di benzina il serbatoio della mia auto" è interpretare, dare un senso, alle azioni di quella persona, è altrettanto vero che dire che la stessa azione esprime un desiderio inconscio di fecondare una donna è ammissibile solo in un certo *cadre* psicoanalitico, altrimenti è scherzo, interpretazione selvaggia, maldestro sfoggio di cultura, ecc.

Dal punto di vista di una teoria della *performance*, non basta però la semplice enunciazione che un certo contesto è un contesto psicoanalitico per rendere una certa azione interpretabile psicoanaliticamente. Bisogna che ci sia qualcosa prima che l'interpretazione stessa avvenga. Ci sono dei requisiti che l'azione deve possedere perché possa essere interpretata, o almeno efficacemente interpretata. L'efficacia dello spostamento, della costruzione o ricostruzione di senso operata dall'interpretare psicoanalitico non risiede solo nella verità o veridicità delle parole dell'analista, così come non risiede solo nella relazione affettiva che lega il paziente all'analista. Occorre che ciò che deve essere interpretato psicoanaliticamente dall'analista sia prima interpretato teatralmente dal paziente. L'agire, o il dire, del paziente devono essere in qualche modo azione teatrale fatta per mostrare che la si sta facendo. Il paziente non è l'oggetto passivo dell'interpretazione dell'analista. Non lo è sia perché co-crea con l'analista l'interpretazione efficace, ma, ancor prima, non lo è perché compie un'azione che è per-l'interpretazione. Perché si sforza di mostrare o dimostrare qualcosa. Se torniamo al caso che ha presentato Hoffman, troviamo quest'aspetto di azione teatrale nella più o meno chiara consapevolezza del paziente che chiede di essere accompagnato all'ascensore. Era questa, infatti, un'azione preordinata con lo scopo di mostrare qualcosa all'analista, prima ancora che volta a ottenere una rassicurazione nel particolare momento in cui avveniva. In questo senso abbiamo una *performance* da parte del paziente, che sposta la sua richiesta dall'universo del tempo indicativo a quello del tempo congiuntivo. L'interpretazione possibile informa di sé l'azione che viene compiuta. Essa, a sua volta, non è un'azione, per così dire, ingenua (solo azione) ma è anche interpretazione in senso teatrale: è un'azione cioè che nasce al fine di essere interpretata.

BIBLIOGRAFIA

- Eco U. (1990) *I limiti dell'interpretazione* Bompiani, Milano.
- Hoffman I.Z. (1998) *Ritual and spontaneity in the psychoanalytic process: a dialectical-constructivist view* Hillsdale, NY, The Analytic Press, trad. it. *Ricerca Psicoanalitica*, XI, 2, 2000.
- Levy-Strauss C. (1964) *Antropologia strutturale* trad. it., Il Saggiatore, Milano.
- Modell A.H. (1994) *Per una teoria del trattamento psicoanalitico* Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Fortes, M. (1966). *Religious premises and logical technique in divinatory ritual* in J. Huxley (a cura di) *A discussion on ritualisation of behaviours in animals and man* Philosophical Transactions of the Royal Society of London, serie B, vol. 25, Biological Sciences, London, Royal Society.
- Van Gennep A. (1909) *I riti di passaggio* trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1981.
- Racamier P.C. (1993) *Il genio delle origini* trad. it., Raffaello Cortina Editore, Milano, 1993.
- Stern D.B. (1997) *Unformulated experience* Hillsdale, NJ, Analytic Press.
- Turner V. (1969) *Il processo rituale; struttura e antistruttura* trad. it., Morcelliana, Brescia, 1972.
- Turner V. (1986) *Antropologia della performance* trad. it., Il Mulino, Bologna, 1993.
- Winnicott D.W. (1971) *Gioco e realtà* trad. it., Armando Editore, Roma, 1974.