

# **Il sogno e la sua interpretazione, dalle culture tradizionali alla psicoterapia di gruppo**

*Ginevra De Bellis*

## **Abstract**

Il sogno è un'esperienza umana, che viene filtrata attraverso le lenti del nostro linguaggio, dei nostri valori sociali, e del simbolismo culturale. Evidenziando come il sogno sia stato utilizzato nelle culture tradizionali: il potenziale creativo del sogno, guida e presagio, fonte di conoscenza, orientamento, passaggio verso altre dimensioni, tutte queste pratiche sottolineate ed analizzate da tanti antropologi ci pongono davanti ad un'altra concezione del sogno. Un sogno narrato nel gruppo può segnalare il bisogno e la disponibilità del gruppo ad affrontare il proprio inconscio condiviso e a sviluppare le proprie connessioni con l'impensato. Esiste una differenza tra sognare, che può essere considerato un evento intra-psichico, e narrare un sogno che, per sua definizione, è un evento interpersonale. Nella terapia psicoanalitica di gruppo, un sogno narrato può essere considerato sia un messaggio che contiene un contenuto personale ancora da decifrare, sia come la resa pubblica di materiale che riguarda tutti i partecipanti.

**Parole-chiave:** sogno, valori sociali, simbolismo culturale, gruppo

## **Introduzione**

La psicologia ha incorporato, prima a livello individuale e poi a livello grupale, l'analisi dei sogni nella propria metodologia, eleggendola, per usare le parole di Freud, a "la via regia verso la conoscenza dell'inconscio".

Gli psicoterapeuti Bateson e Holmes affermano che: "Benché non conservi più la posizione di privilegio che aveva al tempo dei pionieri, l'analisi dei sogni rimane pur sempre uno strumento fondamentale del trattamento analitico. I sogni sono punti di riferimento indispensabili, veri e propri emblemi dello stato psichico del paziente. Per quanto confusi, essi agiscono da antidoto all'intellettualizzazione: presentano infatti una freschezza e una validità quasi inoppugnabili, qualità che spesso mancano alla speculazione verbale sui sentimenti o sulle tendenze emotive. Attraverso il residuo diurno, i sogni portano in seduta i contenuti più importanti della vita del paziente. Attraverso la consapevolezza dei propri sogni il paziente entra in contatto con il carattere impersonale della propria psiche creativa".

Gli approcci postfreudiani collocano il sogno nel contesto complessivo della seduta e della relazione analitica; tengono conto non solo del contenuto, ma anche della forma e del modo di raccontarlo; ritengono che l'elaborazione delle esperienze traumatiche sia uno dei suoi temi centrali.

Nelle culture tradizionali, i sogni possono essere usati come “la via regia” per capire il simbolismo rappresentativo di quella particolare cultura. Questi sogni non solo possono raccontarci una storia di vita, ma usando il contenuto manifesto che scaturisce da una grande “collezione di sogni” si possono scoprire e confermare le speranze, le paure, fino ad arrivare alle percezioni culturali. I sogni possono aiutarci a capire come la cultura sia costruita dentro l’individuo ed a sua volta come l’individuo utilizzi questo materiale culturale.

Attraverso questo lavoro intendo approfondire come il sogno, in particolar modo la sua interpretazione nelle culture tradizionali, sia diverso da come siamo abituati a concepirlo nelle società occidentali. Per molte culture tradizionali il sogno, la visione, il mito, ed il rituale sono intimamente connessi in quanto permettono agli individui di dare un significato ad un mondo invisibile. Questa è una posizione molto diversa dal considerare il sogno come un oggetto passivo da comprendere. Interpretare i sogni nelle società occidentali riveste una posizione ambivalente; da una parte la vera e propria interpretazione è riservata al lavoro dello specialista in materia; cioè lo psicanalista, dall’altra parte il sogno è considerato qualcosa di futile importanza e che non porta alcuna conseguenza.

In molte società tradizionali l’esperienza onirica è strettamente legata all’esperienza futura, il sogno viene interpretato usando le esperienze contemporanee del sognatore per costruire qualche aspetto della vita che verrà; in questo modo si implica una teoria progressiva del sogno. Freud (1900) descrive il processo della costruzione onirica come “regressivo”, trattandosi di un ritorno delle immagini sensoriali dall’inconscio: la sua teoria psicoanalitica suggerisce che i simboli onirici vanno interpretati considerando il passato di colui che sogna.

Evidenziando come il sogno sia stato utilizzato nelle culture tradizionali: il potenziale creativo del sogno, guida e presagio, fonte di conoscenza, orientamento, passaggio verso altre dimensioni, tutte queste pratiche sottolineate ed analizzate da tanti antropologi ci pongono davanti ad un’altra concezione del sogno. Mentre nel passato, diversi antropologi furono fundamentalmente interessati a tabulare ed elencare un’infinità di sogni come degli oggetti fissi, la Tedlock ed altri antropologi hanno formulato delle nuove teorie comunicative del sogno che sottolineano l’importanza del contesto, la narrazione, la comunicazione e l’interpretazione. Questi studi recenti sembrano poter conciliare e ridefinire i confini tra la psicologia e l’antropologia sociale del sogno.

Dopo aver delineato l’approccio più specificamente antropologico proseguo con l’immenso contributo di Freud all’interpretazione dei sogni, successivamente tratterò il punto di vista Junghiano dei sogni per poi analizzare come il sogno viene utilizzato nella terapia di gruppo. Un sogno narrato nel gruppo può segnalare il bisogno e la disponibilità del gruppo ad affrontare il proprio inconscio condiviso e a sviluppare le proprie connessioni con l’impensato. Esiste una differenza tra sognare, che può essere considerato un evento intra-psichico, e narrare un sogno che, per sua definizione, è un evento interpersonale. Nella terapia psicoanalitica di gruppo, un sogno narrato può essere considerato sia un messaggio che contiene un contenuto

personale ancora da decifrare, sia come la resa pubblica di materiale che riguarda tutti i partecipanti.

## **Il sogno nelle culture tradizionali**

Sognare è un fenomeno universale dell'essere umano. Nel sogno l'uomo ha potuto sperimentare e sentire la gioia della libertà, il crollo dei confini, l'annullamento delle distinzioni e la magia di fluttuare nel tempo e nello spazio come se fosse alla guida di una macchina del tempo.

Spesso il fenomeno onirico è qualcosa di profondamente imprevedibile e misterioso. Proprio per la natura incomprensibile del sogno, l'uomo ha da sempre cercato di decifrarlo, capirlo ed in qualche modo interpretarlo.

Il sogno non viene mai fatto e basta; ma bensì viene interpretato sin dal risveglio e tale interpretazione avviene attraverso la cultura del gruppo a cui il sognatore appartiene, come nota Bastide in *“Il Sacro e il Selvaggio”*:

“È un sogno e un sogno stereotipato ben preciso quello che consacra lo stregone o lo sciamano, sogno in cui ha visto che gli venivano strappate le viscere e introdotti nella carne pezzi di quarzo magico. È un sogno e un sogno stereotipato quello che, tra gli indiani d'America, rivela, nel corso delle cerimonie d'iniziazione, il totem individuale, e che fissa di conseguenza lo stato sociale della persona in un insieme strutturale. È il sogno quello che, presso certe tribù australiane, dà alla donna che si è assopita sotto un albero il figlio che le si svilupperà nel ventre”.

Gli antropologi sin dall'inizio percepirono l'importanza centrale che il sogno ha nelle culture tradizionali, il rispetto che vi è per questo fenomeno e come questo possa influenzare la vita quotidiana. Studiando i sogni, gli antropologi colsero il legame che vi è tra sogno e mito.

Abraham nel suo libro *“Sogno e Mito”* sottolinea la fondamentale relazione che esiste tra sogno e mito definendo quest'ultimi come se fossero sogni di una cultura.

A questo proposito Burrige, chiedendo delle spiegazioni sui sogni agli indigeni, nota come essi non gli raccontarono il sogno di per sé, bensì un mito collettivo.

Bastide rafforza questo legame tra sogno e mito asserendo che: “I sogni si nutrono dei miti primordiali; miti e sogni non si spiegano su due registri diversi dell'immaginario, uno collettivo e l'altro individuale; il linguaggio è identico e la certezza che il sogno ha una realtà oggettiva e non soggettiva, viene dal fatto che tra sogno e mito vi è continuità, che utilizzano le stesse rappresentazioni collettive; diremo che il mito giustifica il valore del sogno in quanto il sogno affonda in lui le sue radici: è quindi valido in quanto è ripetizione della parola degli dei o degli antenati. I miti sono la verità; i sogni sono il mezzo per accedere alla percezione di questa verità”.

L'antropologo inglese Tylor si interessò dell'importanza che il sogno aveva nella creazione del mito all'interno delle società primitive; egli attribuì all'esperienza onirica il primo sorgere della riflessione religiosa, identificata da lui nell'“animismo” o credenza in esseri spirituali. Tylor fa derivare tali credenze dalle

immagini di persone viventi o defunte apparse nei sogni, e che, dai “primitivi”, sarebbero intese come entità dotate di esistenza reale sebbene prive di corporeità. Tylor percepiva la creazione del mito come un prodotto del sogno che si esplica attraverso l’animismo.

Anche Lincoln si riferisce al sogno quando enfatizza il potenziale creativo di quest’ultimo tra i primitivi, affermando che la cultura delle società primitive è in grande misura, essa stessa, il risultato di processi psichici aventi origine nell’attività onirica.

Questo viene ben espresso da Lanternari in *Sogno/Visione* 1981:

“Sognare è calarsi nel regno delle potenze che crearono il mondo nei miti, entrare in rapporto immediato con la fonte di ogni creazione. Le immagini e le voci dei sogni sono i segni di quel contatto col mondo della creazione: segni oscuri, enigmatici, da interpretarsi; ma dai quali il soggetto riceve messaggi per una sapienza altrimenti impossibile. Da ciò la ricerca dei sogni per conoscere, prevedere, orientarsi, riconoscere il destino di se stessi e gli uomini”.

Considerando che la maggior parte di ciò che possiamo conoscere riguardo il sogno di un’altra persona ci perviene attraverso il racconto verbale, sembra ragionevole trattare i resoconti dei sogni come testi linguistici. Ma il racconto del sogno ha la stessa forma narrativa del mito? Questa domanda è stata posta da Waud Kracke in *Miti nei Sogni* 1987. Kracke asserisce come ci siano paralleli tra lo stile narrativo del raccontare un mito e il raccontare un sogno in molte culture, ma la differenza sta nel fatto che la narrativa di un sogno passa dalla forma sensoriale dell’immagine a quella verbale del racconto vero e proprio, mentre il mito passa dalla forma puramente verbale a quella sensoriale dell’immagine evocata dal mito.

Kracke studiò il popolo Kagwahiv dell’Amazzonia in Brasile, scoprì che i sogni quanto i miti devono essere raccontati regolarmente. Sia il sogno che il mito sono segnati nella loro narrazione da forme grammaticali ben distinte. I sogni raccontati hanno un significato da decifrare, possono portare la buona o cattiva sorte e dare indizi sul futuro. Spesso i sogni forniscono una possibilità di comunicazione con esseri sovrumani che sono conosciuti perlopiù attraverso il mito.

Il sogno, per le società tradizionali, si articola in una costellazione di funzioni vitali tra le quali primeggiano quelle di guida e di presagio. Sia sotto l’aspetto di guida che di presagio s’istituisce uno speciale rapporto tra il sogno e la condotta che verrà seguita da parte del sognante o da parte di colui che interpella l’interprete ufficiale dei sogni.

I contenuti onirici orientano, dirigono, suggeriscono le scelte operative della persona o del gruppo a cui appartiene.

Evans Pritchard nel libro “*Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*”, coglie il lato profetico che il sogno svolge presso questo popolo:

“Dal momento che i sogni hanno per loro un valore profetico, gli Azande si preoccupano di ricordarli vividamente e nella loro interezza, ed al momento del risveglio eviteranno di riattivare il fuoco poiché credono che questo faccia svanire il sogno dalla coscienza”.

Presso gli Azande, alcuni uomini mangiano *ngua musumo*, “medicine del sogno” che li mettono in grado di fare sogni veridici. Il sogno profetico potrà così essere una predizione del futuro corrispondente al vero, avvertendo chi lo compie di un pericolo imminente o di un evento fortunato che sta per accadere.

Quest’antropologo descrive nel suo libro come gli Azande classifichino ed interpretino i sogni:

“Gli Azande dicono che i sogni rivelano cosa c’è nel futuro e che ci sono due tipi di sogni, i bei sogni e i brutti sogni. Un uomo fa un brutto sogno e questo lo turba molto. È un brutto sogno quello in cui un elefante ti attacca per ucciderti, benché tu cerchi di sfuggirgli. Questo sogno rivela la morte di un uomo di cui la stregoneria si spartisce la carne. Se un animale ti attacca in sogno, allora qualcuno morirà nell’immediato futuro... quello in cui vedi cose buone è un bel sogno. Se sogni patate dolci rosse, entro breve tempo avrai carne... se sogni che stai guadando l’acqua profonda che ti arriva fino al collo, può darsi che stia per diventar ricco...”.

Le tecniche utilizzate allo scopo di provocare sogni, trance con visioni, possessione, allucinazioni ed estasi fanno parte del repertorio delle conoscenze degli sciamani delle culture tradizionali africane, delle culture nord-asiatiche e di quelle nord-americane. Sebbene esistano delle minime differenze, molti sono i tratti comuni in tali culture che legano gli sciamani al sogno.

Come osserva M. Eliade :

“Lo sciamano è il grande specialista dell’anima umana: lui solo la “vede”, perché ne conosce la “forma” e il destino. Lo sciamano non distingue la dimensione onirica dalla quotidianità, poiché il sogno non è soltanto legato all’attività della notte”.

Dunque il sogno è la realtà stessa, e proprio perché lo sciamano considera la vita stessa un sogno, un’esperienza estatica, in tal senso lo sciamano deve viverla.

Come osserva Lanternari:

“Tra le popolazioni siberiane la chiamata dello sciamano è spesso preceduta da malattie o da stati d’alterazione psicofisica quali un sonno prolungato, dei comportamenti anomali, convulsioni. Una malattia dagli effetti psicofisici allarmanti precede spesso la vocazione sacerdotale anche nelle società africane, dove il rapporto fra malattia e sogno è rivissuto dal soggetto stesso, all’uscita dalla condizione morbosa, come morte – rinascita”.

In queste culture sono le malattie, le convulsioni, i sogni e le allucinazioni che decidono la carriera dello sciamano sin da una giovane età. Queste esperienze consacrano la vocazione e il potere magico dello sciamano. Spesso non si tratta di malattie vere e proprie, ma piuttosto esse sono delle graduali trasformazioni del comportamento: il candidato diviene meditativo, cerca la solitudine, dorme molto, sembra assente e ha sogni profetici.

A questo proposito M. Eliade cita come esempio il seguente sogno descritto da uno sciamano all’età di circa trent’anni:

“Sognò un cavallo rosso dal ventre bianco, un leopardo che gli posava una zampa sulla spalla, una serpe che lo mordeva, sono tutti animali che hanno una parte importante nei sogni sciamanici. Poco dopo cominciai d’un tratto a tremare, perse la

conoscenza e si mise a profetizzare. Era il primo segno dell'“elezione”; però poi dovette attendere dodici anni prima di poter essere consacrato *Kujur*. Che si tratti di sogno, di malattia o di rito iniziatico, l'elemento centrale è sempre lo stesso: morte e resurrezione simboliche del neofita, comportanti uno smembramento del corpo eseguito in forme diverse (spezzettamento, taglio, apertura del ventre, ecc)”.

Il sogno è inoltre per gli sciamani un passaggio verso altre dimensioni, un sistema di comunicazione con altri mondi da cui ricevere insegnamenti unici e intuizioni illuminanti. Il senso delle apparizioni di queste entità all'interno dei sogni e delle visioni viene decodificato con facilità, poiché esso è strettamente connesso alle loro caratteristiche più evidenti; altrettanto si può dire dell'insegnamento che queste figure offrono a colui che ha la facoltà di vederle. In quest'ottica i sogni che raffigurano animali svolgono una funzione protettrice e guaritrice, dato che la guarigione è sempre il risultato di una comprensione sottile e metaforica di ciò che affligge l'anima, mentre la malattia è una momentanea assenza dell'anima sofferente.

Lo sviluppo dell'etnopsichiatria da parte di Devereux è stato un passo importante per gli studi sull'analisi del sogno. Devereux cercò di integrare il lavoro sul campo svolto tra gli indiani Mohave con un approccio nettamente ispirato alle teorie di Freud: applicò i concetti del transfert, approfondì l'uso dell'analisi critica del sogno patogeno, e delineò come il contesto culturale venisse utilizzato per il lavoro terapeutico con il paziente.

Lo studio approfondito dei Mohave lo portò ad ipotizzare che, per questi indiani delle pianure, i sogni non fossero tanto un'irruzione dell'inconscio che infrange le censure sociali, quanto dei meccanismi di difesa dell'io nei riguardi dei “cattivi desideri”, in particolare dei desideri aggressivi: chi sogna, in effetti, si sente sempre responsabile dei suoi sogni giacché è il suo comportamento passato, e in particolare il suo comportamento sociale, che gli procura questo o quel sogno; il ruolo dell'interprete consisterà non nello spiegare il senso vero e proprio del sogno, bensì, di fatto, nel “manipolare” il sogno raccontato per renderlo coerente con il sistema di valori e con *l'ethos* della tribù. Il sognatore viene così incoraggiato a servirsi delle sue visioni notturne per liberarsi dalle sue motivazioni aggressive esteriorizzandole sotto forma di tabù.

Gli studi della Tedlock, in “*Una nuova antropologia del sogno*” del 1991, sembrano poter conciliare e ridefinire i confini tra psicologia e antropologia sociale del sogno. Questo avviene mediante un cambiamento nella strategia di ricerca che si allontana dal trattare i cosiddetti “sogni non occidentali” come totalmente “altro”, dal trattare i sogni come oggetti che si possono conoscere, raccogliere, tabulare e confrontare con i nostri “sogni occidentali”; un cambiamento che invece focalizza l'attenzione sulla rappresentazione, sulla comunicazione e sull'interpretazione del sogno.

Questo cambiamento si è reso necessario per diverse ragioni. Innanzitutto molti antropologi culturali hanno sviluppato una progressiva diffidenza nei confronti di ricerche in cui “le informazioni” vengono raccolte allo scopo di mettere alla prova

teorie occidentali che hanno la pretesa di abbracciare leggi universali della psicologia umana. Oggi giorno gli antropologi non mirano a raccogliere i sogni come semplici oggetti etnografici da usare per poi poterli confrontare; l'antropologo lavorando sul campo entra in contatto con la comunità non usando una strategia che presuppone l'osservazione di oggetti (i sogni) già preordinati, ma bensì di studiarle il loro evolvere in situazioni naturali (la condivisione del sogno, la rappresentazione e l'interpretazione).

La Tedlock suggerisce che il contenuto manifesto del sogno:

“deve espandersi per includere più di un racconto del sogno. Idealmente deve includere una teoria o teorie del sogno, deve includere le modalità in cui il sogno è condiviso, le maniere in cui viene raccontato ed il codice culturale della sua interpretazione”.

Barbara Tedlock denomina questa prospettiva come; “una teoria comunicativa del sogno”. Questa teoria considera la narrazione del sogno come un evento che raggruppa tre aspetti diversi che si sovrappongono:

1. La creazione della narrazione
2. La psicodinamica della narrazione
3. Il lavoro interpretativo svolto dal gruppo culturalmente definito.

La teoria comunicativa del sogno enfatizza l'importanza della psicodinamica del setting sociale ed il quadro interpretativo che viene utilizzato, dunque l'antropologo è interessato all'analisi interpretativa, la quale struttura sia la narrazione che l'interpretazione.

Esempi di questi lavori sono le ricerche svolte dalla Tedlock presso il popolo Zuni del New Mexico. Per il popolo Zuni i sogni sono condivisi in modo informale in famiglia e tra amici, sia in modo formale nei gruppi sociali. Presso gli Zuni soltanto i “cattivi” sogni vengono raccontati, mentre quelli “buoni” sono custoditi in segreto per un periodo, talvolta per sempre. I sogni “cattivi” portano sfortuna, quelli “buoni” portano fortuna. Quando gli Zuni parlano di un sogno “buono”, di solito si tratta di un sogno già avvenuto da tempo, preferiscono non condividerlo subito con gli altri per non disperdere la buona sorte, per questo motivo non si chiacchiera di un “buon” sogno prima che quest'ultimo non si è realizzato:

“Una signora Zuni sognò di stare seduta sotto un albero, un cervo le andò incontro dicendo: “Legami!” Il giorno successivo lei disse al marito: “Forse sarò fortunata e oggi mi porterai un cervo”.

Nonostante la signora nell'esempio intuisce che il marito sarebbe stato fortunato quel giorno, ella custodisce il sogno per se stessa; d'altra parte il marito coglie la premonizione celata nelle parole pronunciate dalla moglie, ma evita qualsiasi domanda per non disperdere la buona sorte.

I sogni “cattivi”, invece, devono essere raccontati, non devono avere la possibilità di realizzarsi, e per questo devono essere immediatamente scacciati dal corpo di chi li ha sognati.

Un giovane ragazzo sognò che passeggiava nel cimitero e improvvisamente vide una signora anziana con i capelli lunghi e bianchi. La mattina dopo, il ragazzo raccontò

il sogno ai genitori che gli consigliarono di andare immediatamente a riferire il sogno allo sciamano, che lo avrebbe frustato per esorcizzare questo cattivo sogno. Se il ragazzo avesse continuato a fare cattivi sogni avrebbe dovuto farsi iniziare dallo sciamano per divenire membro della società *Kachina*<sup>1</sup> e quindi potersi curare. La cura più comune è quella di raccontare il sogno inalando fumo da bastoncini di legno usati in preghiera, questi vengono successivamente offerti ai defunti, chiedendo loro di non presentarsi tra i vivi. Gli Zuni credono che frustare la persona che ha avuto un “cattivo” sogno, non solo distoglie i cattivi pensieri ma riesce a invertire il significato, rilasciando buoni pensieri e buona sorte. Dopo l’iniziazione nella società *Kachina*, il ragazzo che ha avuto “cattivi sogni” dovrà piantare dei semi in un campo, l’esito di questo evento è tenuto sotto osservazione per comprendere la sorte del suo futuro.

La comunità Zuni mette in azione i propri sogni, essi diventano una *performance*. La comunicazione verbale del sogno “buono” e della buona sorte è evitata, mentre il sogno “cattivo” e la cattiva sorte viene pubblicamente messa in mostra attraverso l’atto fisico di frustare l’individuo in questione, cercando di togliere ogni traccia del cattivo presagio.

Durante le sue ricerche sugli indiani Mapuche del Cile, l’antropologa statunitense Degarrod (1990), raccolse i racconti sui sogni e le varie interpretazioni di queste narrazioni dai parenti di due famiglie che cercavano di far fronte ad elevati livelli di stress causati da malattia e stregoneria. Attraverso la condivisione dei sogni e la loro interpretazione, i parenti afflitti dal dolore riuscivano ad esprimere le proprie angosce e dunque ad esteriorizzare il proprio malessere. Degarrod ipotizza che questi tipi di interventi familiari siano stati possibili per la natura del sogno condiviso e per il sistema interpretativo che essi sono riusciti a mettere in atto. Studiando la condivisione del sogno e la trasmissione delle teorie sul sogno nel loro pieno contesto sociale, intesi come eventi comunicativi, molti antropologi si sono resi conto che, sia il ricercatore che le persone del luogo, sono ambedue coinvolti nella creazione della realtà sociale che implica entrambi.

L’antropologo statunitense Gilbert Herdt raccontò la sua sorpresa quando scoprì la dimensione terapeutica del suo ruolo di “ascoltatore sensibile” nel periodo trascorso in Nuova Guinea: un ragazzo sentiva regolarmente il bisogno di raccontargli i suoi sogni, e sentiva di non poter raccontarli ad altri per via della natura erotica del contenuto. L’aver un ascoltatore portava il ragazzo a sentirsi compreso e quindi ad alleviare la gravità del sogno.

Una notevole importanza è stata data alla condivisione dei sogni da parte di alcuni antropologi culturali; Bruce (1975); Jackson (1978); B. Tedlock (1981), essi non

---

<sup>1</sup> Kachina: Questa società Zuni è riservata soltanto agli uomini. Durante il loro rituale grande importanza è sentita per gli antenati, ed a quest’ultimi sono dedicati i balli e le offerte.

solo prendevano annotazioni dei propri sogni, ma li condividevano e li facevano interpretare dalle persone appartenenti alla comunità nella quale lavoravano.

Piuttosto che sottolineare i confronti tipologici e statistici dei sogni “occidentali” versus i sogni “non occidentali”, la Tedlock ci fa notare come gli antropologi culturali hanno posto la loro attenzione sulle teorie del sogno e sui sistemi interpretativi, intesi come eventi psicodinamici comunicativi complessi. Studiando la condivisione del sogno e la trasmissione delle teorie del sogno nella totalità del contesto sociale, gli antropologi hanno captato come il ricercatore ed il soggetto della ricerca creano una realtà sociale che lega entrambi in modo fondamentale.

Kracke (1978): “Forse col tempo, gli antropologi, come gli psicoanalisti, svilupperanno gli strumenti necessari per ascoltare la comunicazione emozionale del sogno dell’altro ed anche i propri sentimenti in tutto questo.”

### **Il gruppo e il sogno**

La tematica del sogno viene introdotta nel libro *Gruppo* di C. Neri facendo riferimento al modello di auto-rappresentazione di Lotman. Lotman mostra come il comportamento e anche i sentimenti, che le persone appartenenti a una certa società e una certa cultura vivono nella loro vita di tutti i giorni, siano in costante relazione con diversi sistemi di auto-rappresentazione. Egli afferma che nell’ambito di ogni gruppo sociale sono attivi diversi sistemi di auto-rappresentazione che, entrando in interazione tra loro e con il linguaggio della vita quotidiana, sviluppano una funzione di riflessione e più in generale di produzione di senso. Secondo C. Neri, i sistemi di auto-rappresentazione che nel modello di Lotman sono il teatro, la letteratura, il cinema, nel piccolo gruppo sono costituiti, essenzialmente, dai sogni, dalle fantasie, dalla speculazione immaginativa... Considerare il sogno come un sistema di auto-rappresentazione significa intendere il sogno non soltanto come un “prodotto” che può essere interpretato, ma come una rappresentazione veritiera di “qualcosa” che la persona ha colto ed elaborato (in modo inconscio e preconscious). Più precisamente un’espressione, rappresentazione ed elaborazione di ciò che accade nel mondo interno o anche nella situazione analitica in cui la persona è impegnata.

Il termine Semiosfera indica l’insieme dei sistemi di auto-rappresentazione e degli altri sistemi di determinazione di senso che operano all’interno del gruppo, indica anche il continuum semeiotico su cui tali sistemi operano. Nel piccolo gruppo i sistemi di auto-rappresentazione sono soprattutto i sogni, le fantasie la speculazione immaginativa... Il concetto di semiosfera consente al terapeuta di calibrare in modo ottimale alcune dimensioni della propria funzione interpretativa.

### **Riflessioni**

Il sogno nelle società tradizionali, in modalità diverse a secondo del contesto culturale, si manifesta come intimamente legato al mito, con funzioni vitali come quella di guida, presagio, fonte di conoscenza e comunicazione con altri mondi attraverso rituali magico-terapeutici, rituali d’iniziazione, e cerimonie sciamaniche.

Per un tempo considerevole molti antropologi ignorarono l'importanza del contesto comunicativo, ed il modo in cui veniva eseguita la propria ricerca. Vediamo come circa cent'anni fa, l'antropologo inglese Seligman chiese agli ufficiali delle colonie di trascrivere tutti i sogni riportati dai "nativi" per confrontarli con i concetti freudiani di "sogni tipici", per cui il contenuto manifesto avrebbe espresso lo stesso significato alla luce di un'analisi transculturale. La totale mancanza di sensibilità al contesto ed alla comunicazione, da parte degli ufficiali, risultò in un elenco di sogni manifesti tabulati e categorizzati, che sarebbe dovuto essere confrontato con quelli occidentali.

Per capire la cultura e l'esperienza del sogno bisogna non soltanto sapere cosa sognano le persone, ma anche come e quali parti di questi sogni essi condividono. Innanzitutto non si raccolgono i sogni come semplici oggetti etnografici da usare e confrontare, ma si lavora sul campo entrando in contatto con la comunità, non utilizzando una strategia che presuppone l'osservazione di oggetti (i sogni) già preordinati, ma bensì studiando il loro evolvere in situazioni naturali come il caso della condivisione del sogno, la rappresentazione e l'interpretazione.

La Tedlock suggerisce che il contenuto manifesto del sogno: "deve espandersi per includere più di un racconto del sogno. Idealmente deve includere una teoria o teorie del sogno, deve includere la modalità in cui il sogno è condiviso, le maniere in cui viene raccontato e il codice della sua interpretazione".

Studiando il sogno e il lavoro onirico da una prospettiva antropologica e psicologica ho raggiunto la comprensione, durante le mie ricerche, di come la fonte primaria del sogno sia spesso inaccessibile, il sogno di per se, deve essere tradotto dall'immagine alla narrazione per dargli un senso e per comunicarlo ad altri. Anche le immagini originali del sogno devono essere filtrate attraverso il linguaggio ed attraverso le associazioni culturali per poterle dare un significato.

La costruzione di significato del sogno è inevitabilmente legato alla cultura, i sogni sono infatti le trasformazioni di simboli culturali, e la loro decodificazione o interpretazione sono gli esempi del "lavoro di cultura"

Le immagini oniriche si sono trasformate in "prodotti culturali" che hanno un effetto sulla vita dei soggetti, come asserisce Obeyeskere in *The Work of Culture* (1900). In questo senso il sogno non è un testo da analizzare ma una performance vissuta. Il "non senso" dei sogni diventa il significato della vita quotidiana, le sue anticipazioni, affermazioni ed azioni future.

Le diverse funzioni e pratiche terapeutiche esplicate attraverso il sogno, così come vengono evidenziate e descritte da diversi antropologi, presentano altre concezioni del sogno lontane da quelle psicoanalitiche, ma anch'esse sono pur sempre il lavoro di "prodotti culturali".

Non è sorprendente che nelle società occidentali come nelle società tradizionali l'interpretazione dei sogni venga contestualizzata socialmente e culturalmente. Il sogno è un'esperienza umana, che viene filtrata attraverso le lenti del nostro linguaggio, dei nostri valori sociali, e del simbolismo culturale.

“Ma i sogni ed i simboli che ne derivano non sono facilmente comprensibili. Essi si riferiscono a delle ‘cose’ che non possono essere dette in altri modi. I simboli onirici evidenziano anche ciò che c’è di più opaco e misterioso dell’umanità... contengono un eccesso di significati”. Ricoeur, 1981.

## **Bibliografia**

- Abraham, K. (1909). *Sogni e Miti*. New York: Basic Books.
- Bastide, R. (1987) *Il Sacro Selvaggio*. Jaca Book pp. 101.
- Bateman, A., Holmes, J. (1998) *La Psicoanalisi Contemporanea*. Raffaello Cortina pp. 159-160.
- Burridge, K. (1960) *Mambu: A Melanesian Millenium*. London: Methuen.
- Degarrod, L. (1990) *Dream Interpretation in the Mapuche Family*. *Psychiatric Journal of the University of Ottawa* 15: 111-112
- Devereux, G. (1956) *Mohave Dreams Of Omen and Power*. New York: DoubleDay Anchor, 1951 pp. 19-23.
- Eliade, M. (1999) *Lo Sciamanismo e le Tecniche dell’Esatas*. Roma: Edizioni Mediterranee pp. 54-57.
- Evans Pritchard, E. (1958) *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1937..
- Kracke, W. (1978) *Force and Persuasion: Leadership in an Amazonian Society*. University of Chicago Press
- Kracke, W. (1979) *Dreaming in Kagwahiv: Dream Beliefs and their Psychic Uses in the Amazonian Indian Culture*. *Psychoanalytic Study of Society* 8: 119
- Lanternari, V. (1981) *Sogno, Visione*. Enciclopedia. Einaudi, Torino, 1981
- Lincoln, J. (1935). *The Dream in Primitive Cultures*. Williams and Wilkins
- Neri, C. (2001). *Gruppo*. Roma: Borla pp. 85–91
- Obeyeskere, G. (1990). *The Work of Culture*. Chicago: University Press of Chicago pp. 281
- Ricoeur, P. (1981). *The Question of Proof in Freud’s Writings, Hermeneutics and the Social Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press pp. 176
- Tedlock, B. (1987a). *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press
- Tedlock, B. (1987b). *Zuni and Quiché dream sharing and interpreting, in Dreaming*. Cambridge: Cambridge University Press pp. 112
- Tedlock, B. (1991) *A New Dream Anthropology* Cambridge University Press.
- Tylor, E. B. (1870). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, art and Custom*. London: John Murray, 1903

**Ginevra De Bellis**, nata in Inghilterra e madrelingua, psicologa, collabora con l'Università di Roma "La Sapienza" (Teorie e tecniche della dinamica di gruppo, Prof. C. Neri) in qualità di interprete e traduttrice, oltre che traduttrice.  
E-mail: ginevradebellis@gmail.com