

L'INTERPRETAZIONE TRANSCULTURALE DEI SOGNI: possibilità, utilità, metodo

di Dan Schurmans¹

Traduzione a cura di M. Luisa Cattaneo

Che cos'è il sogno per lo psicoanalista? Che cos'è il sogno negli universi tradizionali? Le due concezioni del sogno sono antinomiche? Come si utilizza il sogno in terapia quando si è psicoanalista, quando si è guaritore? Esiste una interpretazione transculturale del sogno?

Ecco alcune delle domande che questo articolo affronta. Non spera di esaurirle. Mostrerà da un lato che lo psicoanalista non è così sordo come si pensa all'origine esterna del messaggio onirico, così come l'indovino sa il ruolo che gioca la personalità del sognatore.

Tra i due dunque il dialogo è possibile.

Mostrerà d'altra parte che la differenza fra le due concezioni resta fondamentale, poiché il compito interpretativo si accorda con i principi dell'obiettivo terapeutico. Si sa che per Levi-Strauss l'obiettivo dello psicoanalista è principalmente l'inverso di quello del guaritore. La pratica dello psicoanalista parte da un dato in cui entra una larga parte di collettivo per scegliere di meglio in meglio ciò che definisce più da vicino l'individuo. Il guaritore parte da una storia individuale per esplorarne le determinanti collettive (mitiche e relazionali) e reinserire il discorso aberrante del malato in un discorso culturalmente coerente.

L'interpretazione dei sogni dello psicoanalista e quella dell'indovino differiscono tra loro per la direzione data all'atto interpretativo: in un caso si spoglia il sogno dei suoi elementi aneddottici (resti diurni e riferimenti culturali) per concentrarsi sulle associazioni che conducono ai livelli più personali. Nell'altro, si spoglia precisamente di ciò che è personale: gli stati d'animo dell'individuo non interessano nessuno (soprattutto lui). Ciò che importa è la posizione che egli occupa in rapporto alle istanze soprannaturali (metafore del collettivo).

La domanda che si pone allora è questa: il sogno è indipendente dal contesto culturale dove vive il sognatore? Se non è così (e tutto lo prova) fin dove arriva l'influenza della cultura? La tesi qui sostenuta è che il sogno si forma in funzione di una intenzionalità in accordo con la cultura del sognatore. Alcuni esempi lo mostreranno. Mostreranno anche che questa intenzionalità rende l'interpretazione del sogno più pertinente se essa si conforma al modello culturale interessato.

Dal lato dello psicoanalista

"Qui, il 24 luglio 1895, il segreto del sogno si rivelò al Dott. Sigmund Freud". Questa frase, scritta sul muro della sua casa di Vienna Freud l'ha vista ...in sogno. O piuttosto in una fantasia diurna, nata dall'euforia della scoperta (Freud, trad.fr., 1985, lettera del 12 giugno 1900 a Wilhelm Fliess), Per anni egli aveva cercato di analizzare i suoi sogni, aveva confrontato i suoi sogni con quelli dei suoi pazienti, con i sintomi stessi (i suoi e quelli dei suoi pazienti), e aveva indovinato che una logica particolare era all'opera nei sintomi come nei sogni. Quando ha compreso che l'ultima pietra era stata posta per chiudere e completare l'edificio, e che la volta teneva, egli ha passato il resto della vita a esplorare le conseguenze della sua illuminazione. Questa, ridotta ai suoi elementi essenziali e spogliata dell'entusiasmo dello scopritore, si riassume pressapoco così: *il sogno è un sapere e nello stesso tempo un modo di conoscenza particolare; in quanto sapere, è simbolico (metaforico, metonimico) e polisemico: ha bisogno di una decodifica, e del metodo delle libere associazioni, per essere compreso dal sognatore, o da un terzo; in quanto modo della conoscenza, ha delle caratteristiche sorprendenti: non conosce né la negazione né la contraddizione, e soprattutto agisce sul sognatore indipendentemente dalla sua coscienza e dalla*

¹ Etnopsichiatra. Associazione "Racines Aériennes" 28 rue de Steppes, 4020, Liège, Belgio

sua volontà, per elaborare i suoi contenuti psichici . In questo senso la nevrosi si sostituisce all'elaborazione onirica quando questa non compie il suo compito. Se non c'è necessariamente bisogno della coscienza, né della volontà per scegliere, classificare, elaborare gli elementi dello psichismo, occorre che questo sia largamente inconscio. E la logica del sogno, che sfugge alle costrizioni della ragione dialettica senza cessare di essere coerente, inventivo, organizzato, sembra essere quella dell'Inconscio, il cui funzionamento ci è da allora in parte rivelato.

Da dove viene il sogno per Freud? La risposta è subito data: dall'Inconscio certamente. Questo Inconscio è quello del sognatore. Nei primi cinquanta-sessanta anni della psicoanalisi non c'è alcun dubbio a proposito: c'è una forza pulsionale uscita dalle profondità dell'organismo, che fa affiorare alla coscienza dei contenuti che nella maggior parte dei casi l'Io rifiuta con orrore... Il sogno, uscito da un processo inconscio, lascia passare alcuni contenuti modificandoli, impedisce che troppo materiale sia rifiutato, sistema gli approcci della coscienza affinché essa non sia troppo straniera al mondo pulsionale. Questo modello è semplice e convincente. Esso tuttavia è scosso nelle sue fondamenta quando Lacan decentra l'origine dell'Inconscio ponendola fuori dall'organismo, fuori anche dallo psichismo soggettivo, nell'Altro. L'Altro, catena simbolica senza fine, fonte ed estinzione di ogni significato, contesto infinitamente straniero a noi stessi di tutto ciò di cui facciamo parola. Nella concezione lacaniana, ciò che caratterizza la logica del sogno è l'assenza di punti di arresto il cui ormeggio determini il posto del Soggetto e, dans la foulée, l'esistenza della negazione e il principio di non contraddizione. Il sogno non è la totalità del Significante, ma la porzione di Significante che dall'Altro si indirizza al sognatore, a carico di quest'ultimo di arrestarne il corso al prezzo di qualche deformazione, e di appropriarsene nel bene e nel male. Da dove viene il sogno? Dall'Altro: da ciò che attorno a me, estraneo a me, giunge a far senso per me senza che io possa ancora dirmene l'autore , ma di cui nutrirò in seguito a lungo le mie idee, le mie emozioni, i miei discorsi. Non è dunque vero che per tutti gli analisti la fonte del sogno si situa nelle profondità dell'individuo, salvo se si ammette nello stesso tempo che ciò che vi è di più intimo in ciascuno sia anche ciò che gli è più alienato. E' allora, secondo l'invenzione di Lewis Carrol, fare dell'individuo una borsa di Fortunato: una borsa il cui interno è in continuità topologica con l'esterno.² Ci si può dunque legittimamente domandare se la concezione psicoanalitica del sogno è così diversa come si crede dalla concezione tradizionale, che vede nel sogno un messaggio indirizzato da un'istanza soprannaturale, per definizione straniera (estranea) al Soggetto. Se c'è differenza, essa non è forse esattamente là dove all'inizio si voleva metterla.

Continuiamo il nostro esame, interrogando ora i temi che reggono implicitamente le diverse Chiavi dei Sogni, e provengono dai Saperi tradizionali.

Dal lato degli indovini

Uno dei temi principali della scienza dei sogni è la distinzione fra Sogno veritiero e Sogno ingannatore. Per Omero, i due possono essere inviati da Zeus, a seconda che gli piaccia o no ingannare un umano, di aiutarlo o di fargli torto. L'interesse degli umani, è da allora, quello di distinguere da segni discreti la natura del sogno, prima ancora di interpretarne il messaggio. Secondo quel saggio keniano, incontrato da Jung nei suoi viaggi, *"solo i saggi hanno dei sogni importanti, gli altri sognano cose qualunque"*: ecco ciò che è in causa è il merito personale del sognatore, o più precisamente il grado d'armonia al quale è giunto in rapporto all'ordine dell'universo, e la conoscenza che egli ha acquisito delle forze che lo reggono. Nell'immaginario medioevale, il sogno può essere un messaggio di Dio o dei Santi, come può essere una tentazione diabolica. In certi casi, e si vede quali, è anche una possessione, un commercio con uno spirito *incube ou succube (pag23 maligno o succube)*. Infine in tutti i casi in cui il messaggio può essere considerato degno di fiducia, si farà appello a una decodifica simbolica a priori: è il principio di tutte le Chiavi dei Sogni, ed è tutto il contrario della decodifica analitica che procede attraverso l'interpretazione delle associazioni del sognatore. In questi pochi esempi si vede disegnarsi la problematica del sogno negli universi tradizionali. Questi considerano in effetti il sogno come un messaggio dell'aldilà, ma considerano successivamente parecchie cose: la natura dell'istanza

² Fortunatus è ricco, perché tutto ciò che trova all'esterno della sua borsa (una sorta di nastro di Moebius in tre dimensioni) si trova anche all'interno(Lewis Carrol, Sylvie et Bruno).

soprannaturale emettrice del sogno, la sua intenzione, il tipo di relazione che ha stabilito con il recettore umano, la qualità della saggezza raggiunta da costui, e infine il contenuto del messaggio. Si vedrà anche che il senso del messaggio può essere molto chiaro, o necessitare al contrario di una interpretazione complessa. Se è chiaro ciò non significa che sia necessariamente veritiero. Se è oscuro il problema sarà piuttosto quello di non sbagliarsi nel decifrarlo. Si farà appello a degli specialisti in entrambe i casi.

Le due teorie del sogno sono incompatibili?

- L'una e l'altra riconoscono il legame tra il sogno e la personalità del sognatore: troviamo in questo una convergenza. Non lasciamoci ingannare dal linguaggio troppo semplice utilizzato dal saggio keniano. Ciò che gli importa non è la gerarchia binaria che sembra stabilire tra gli uomini saggi e gli altri. E' piuttosto che un essere è diventato saggio quando è giunto a mettere il suo spirito in armonia con l'ordine dell'universo, in modo tale che i suoi sogni personali non possano più fare altra cosa che rispecchiare le grandi verità, quelle che valgono per tutti. E' d'altronde per questa stessa ragione che lo sciamano può utilizzare i suoi propri sogni (e i suoi propri fantasmi) per rispondere alle domande che gli si pone. In modo analogo lo psicoanalista può essere capace di risentire in se stesso i principi di una interpretazione valida per il suo cliente, qualunque siano le differenze fra l'uno e l'altro.
- L'uno e l'altro accettano che i sogni siano *intenzionali*, ma certamente l'intenzionalità non è la stessa. La nozione di *intenzionalità* si riferisce qui a quella di E. Husserl, commentata in questi termini da M. Merleau - Ponty nella *Fenomenologia della percezione* (1945): "*Si tratta di riconoscere la coscienza stessa come progetto del mondo, destinata a un mondo che essa non abbraccia e non possiede, ma verso il quale essa non cessa di dirigersi - e il mondo come questo individuo preobiettivo la cui unità imperiosa prescrive alla conoscenza il suo fine*". Questa formula, che del resto dà della coscienza una definizione ampia inglobante ogni fenomeno attraverso il quale l'essere umano apprende il mondo, conviene al sogno così come alla conoscenza riflessiva. Il sogno non è che un modo di conoscenza, una visione del mondo. Nel quadro della psicoanalisi, l'intenzionalità riconosciuta al sogno è quella che sostiene la causalità psichica: il desiderio, la censura, le forze dell'Io. L'Inconscio vi gioca il ruolo principale. L' intenzionalità che conosce l'indovino appartiene ad una istanza soprannaturale, che si suppone cosciente di se stessa e delle sue motivazioni, che possono essere strategiche, ma possono anche essere governate da un desiderio. Questo ultimo caso mi sembra il più interessante, perché si tratta del *desiderio dell'altro*. Per l'essere umano, il fatto di pensarsi come desiderabile (o odiabile) da un dio o da uno spirito, e di trovarne la prova e i segni nei suoi sogni, stabilisce fra lui e il mondo divino una sorta di legame sociale cosmico, che noi abbiamo perduto.
- Un'altra differenza concerne il contenuto del sogno. La decodifica tradizionale fa sempre riferimento a un codice preciso, a pretesa universale. Questo codice è una elaborazione, un prodotto della cultura. Esplicitamente o non, invoca le credenze, i valori collettivi, le figure (sociali) dell'immaginario (G.Durand). A questo titolo, si avrebbe torto a disprezzare le Chiavi dei Sogni, che meritano studi di antropologia culturale e di sociologia comprensiva. Ma a questo proposito che ne è dell'approccio psicoanalitico dei sogni? Non ha anch'esso una dimensione collettiva? Mi sembra evidente dare una risposta affermativa a questa domanda.

La dimensione culturale del sogno è percepita dallo psicoanalista

Freud scrive nella *Traumdeutung*: "*Bisogna aggiungere che questo simbolismo non è tipico solo del sogno, lo si ritrova in ogni fantasia (imagerie) inconscia, in tutte le rappresentazioni collettive, popolari in particolare: nel folclore, nei miti, nelle leggende, nei detti, nei proverbi, nei giochi di parole correnti...*" Più in là: "*Ciò che è oggi legato simbolicamente fu verosimilmente legato in altri tempi da una identità concettuale e linguistica*" (p. 302); e "*saremo portati ad combinare due tecniche: ci appoggeremo alle associazioni di idee del sognatore, e suppliremo a ciò che mancherà attraverso la conoscenza dei simboli da parte dell'interprete*" (p.303). E' vero che gli esempi di

interpretazione dei sogni dati nel libro vanno nel senso di ciò che è più personale del sognatore: è (ci ritorneremo) la direzione data da Freud all'atto interpretativo. Ma gli elementi culturali non mancano d'altra parte: nell'analisi di un sogno di Bismarck, per esempio (p.325), si ritrova sia l'interpretazione sessuale (lo scudiscio che si allunga indefinitamente), sia la presenza di resti diurni (preoccupazioni politiche insormontabili, desiderio di una guerra vittoriosa con l'Austria per uscire dai conflitti interiori), sia i riferimenti culturali ("*Bismarck, uscito da una famiglia protestante nutrita dalla Bibbia... poteva facilmente paragonarsi a Mosè... che fa scaturire per gli Israeliti alterati l'acqua dalla roccia che egli stesso colpisce.*") I due livelli d'analisi si combinano d'altronde assai bene: "*la verga simbolo fallico incontestabile scelta malgrado la difesa, il liquido che risulta dal colpo dato, la minaccia di morte riassumono perfettamente i principali momenti della masturbazione nel bambino. E' interessante vedere come queste due scene eterogenee, nate l'una dallo spirito di un uomo di stato geniale, l'altro dalle tendenze di un'anima primitiva di bambino, si sono fuse grazie ad una scena biblica e hanno potuto in questo modo evitare tutti gli elementi penosi*". Non si saprebbe dire meglio. Si noterà en passant che la rappresentazione della masturbazione "*minacciata di morte*" è essa stessa profondamente culturale.

Su questo punto, il conflitto fra Freud e Jung oscurò il dibattito. La pratica di Jung è vicina a quella dei terapeuti tradizionali: egli subordina l'elaborazione individuale del materiale onirico a delle piste archetipe. Per reazione, nell'atmosfera storica del conflitto fra le due scuole, i freudiani hanno diffidato della dimensione culturale, atteggiamento che non era certo quello di Freud. Al di là di questa semplice constatazione, è interessante osservare che i metodi interpretativi delle due scuole differiscono anche in quella che si può chiamare la loro *direzione*. Presso i freudiani si può a rigore appoggiarsi su un simbolismo culturale, a condizione che il lavoro psichico dell'analizzando non abbia alterato i dati. Ma ci si dimentica più presto possibile di questa dimensione per attaccarsi alla elaborazione individuale. Presso gli junghiani si privilegia la dimensione collettiva in modo da guidare l'individuo in un viaggio iniziatico alla scoperta di se stesso. Ma questo essere profondo è modellato da categorie culturali (*animus, anima...*) che definiscono la rappresentazione collettiva della personalità. Torneremo presto a questa nozione di *direzione*: essa mi pare essenziale in una riflessione sul trattamento terapeutico del sogno.

L'intenzionalità del sogno impone la direzione dell'interpretazione

Freud ci ha abituati all'idea di una *polisemia* dei segni: egli parlava di *condensazione*.

Noi possiamo da allora, senza essergli infedeli, considerare al tempo stesso come valida a priori una interpretazione di tipo culturale e un'altra che nasce da associazioni personali. Il problema non sta qua. Sta nel ponderare la pertinenza relativa di ogni interpretazione in rapporto al cliente che fornisce il materiale onirico, e in rapporto all'orientamento della cura.

In effetti l'interpretazione di un sogno deve essere conforme alla direzione che diamo alla cura.

Davanti al racconto di un sogno che cosa fa il terapeuta? Verso dove si dirige? L'analista, si sa, ascolta, si fa precisare ogni dettaglio, propone all'analizzando di associare liberamente, e non interpreta, in fin dei conti, che per impedirgli di perdere, a causa delle sue resistenze, l'essenziale del suo lavoro di elaborazione.

Quando l'analizzando gli restituisce: "ma è vero, e io l'ho sempre saputo...", l'analista si sente pienamente giustificato: ha fatto venire alla luce un pezzo di sapere rimosso. L'analista restituisce l'interpretazione propria dell'analizzando, nel momento preciso in cui egli è pronto ad accettarla.

Al contrario, per prendere un esempio molto celebre di indovino tradizionale, cosa fa il profeta Daniele davanti al terribile sogno del suo re Nabuccodonosor (Daniele, IV, 4-24). Egli ascolta il sogno come un insieme compiuto ("un istante confuso e turbato nel suo pensiero", bisogna che il re lo rassicuri, garantisca la sua sicurezza). Egli cerca e trova un'analogia termine per termine (la più vicina possibile al racconto, per essere più convincente). Egli ammette come evidente la realtà dell'avvertimento celeste, già esplicita nel sogno ("Ecco: un guardiano, un Santo del cielo discende"). Trova un senso anagogico al sogno (la punizione dell'orgoglio del re) e ne trae dei consigli morali che sono anche un tentativo di prevenirne la realizzazione ("O Re gradisci il mio consiglio: riscatta i tuoi peccati con opere di giustizia"). Non dimentica di sottolineare qualche elemento positivo presente nel sogno ("Il tuo regno sarà preservato per te fino a quando tu avrai riconosciuto che i Cieli dominano tutto"). Per quanto prossima appaia, a cose fatte, l'analogia, essa

sorprende il re che, mai, avrebbe potuto pensare possibile un tale male. L'indovino (in questa caso Daniele) propone dunque un senso estraneo alla persona del sognatore ma che si impone a lui e a tutti in virtù di una evidenza a posteriori. Daniele utilizza anche dei suoi sogni per conoscere l'avvenire. Il principio è che deve esistere una analogia simbolica tra il sogno e la domanda posta. La chiave del sogno (cf.Daniele,VII) è data da "uno di coloro che stanno là", cioè uno dei personaggi del sogno. Si tratta di un viaggio onirico in uno spazio dove si manifestano gli angeli e i santi di Dio.

Ecco un altro esempio molto simile, anche se contemporaneo. Il marabuto la cui storia è raccontata da M.Diop e H.Collomb (1965) ha un sogno divinatorio del medesimo ordine, provocato da pratiche mistiche (Khalva), ma a causa della sua fretta e della sua avidità di danaro, non rispetta le prescrizioni indispensabili e si rende vulnerabile ai Seytaane (demoni); riceve la visita inattesa di una donna *Jine* (Djinn) che egli confonde con un Seytaane, e per questa ragione rifiuta il rapporto sessuale che ella gli propone e che era una condizione della riuscita del suo tentativo divinatorio. Il viaggio onirico si interrompe da allora bruscamente, e il marabuto diventa malato mentale. Al contrario, il grande marabuto Tabane, citato da M. Dores (1981), attribuisce la nascita della sua vocazione a un viaggio onirico intrapreso quando egli è gravemente malato fisicamente e moralmente. Egli accetta l'incontro con la donna *Jine*: guarisce e beneficia delle sue rivelazioni pagandone il prezzo: la morte del suo primo figlio, che all'epoca non era ancora nato. Il viaggio onirico ha dunque delle uscite diverse, condizionate almeno in parte dalla purezza della pratica del sognatore rispetto al mondo in cui si appresta a viaggiare. Si sa che un sogno, quando è raccontato o semplicemente ricordato, non è che un racconto del sogno: è solo a questo racconto che noi abbiamo accesso. Le differenze fra questo e il fenomeno onirico, fugace, evanescente possono essere enormi. Si indovina che una messa in forma culturale interviene ancora in questo momento. Il racconto di un sogno è sempre adattato alla funzione che la società gli attribuisce. Nell'universo tradizionale è quella di un substrato iniziatico. Nello studio di uno psicoanalista il sogno è raccontato immediatamente come supporto di una futura elaborazione psichica. Il tempo dell'ingenuità è passato. Un accordo si stabilisce, in un caso come nell'altro, tra il sognatore che racconta e l'interprete che ascolta. Il sogno, così come si offre a essere conosciuto, è *una costruzione interattiva (interactionnelle)*.

Riassumiamo: il sogno è *fabbricato* con materiale culturale nell'interazione fra l'intenzionalità di una Persona e il contesto in cui questa intenzionalità si esprime. In seguito esso è *raccontato* (a se stessi o ad altri) in una interazione che ne costruisce il racconto, infine è a volte *interpretato* grazie alla griglia di lettura culturale. Quest'ultima è tanto più pertinente quanto più le due tappe precedenti avevano già introdotto il culturale nella genesi del processo onirico. Ma questa generalizzazione dell'influenza della cultura sul sogno non fa che evidenziare un fatto: l'intenzionalità, che io attribuisco all'atto interpretativo, è ugualmente all'opera nel sogno stesso e finalmente, è una caratteristica culturale fondamentale che distingue una cultura dall'altra o, più esattamente, uno stato culturale da un altro, situato altrove nello spazio e nel tempo.

I sogni di una giovane paziente senegalese

La questione che a questo punto si pone, è di determinare la *direzione* che ha preso l'inconscio del sognatore al momento della formazione del sogno e- non è necessariamente la stessa cosa - nel racconto che egli ce ne fa.

Concretamente è possibile interpretare analiticamente il sogno di un Indiano Mohave (G .Devereux,1951) o di un Aborigeno australiano (G.Roheime,1952), come interpretare alla maniera di un indovino quello di un Parigino moderno. Non solo è possibile ma è pertinente. Per contro, si ha eticamente il diritto di farlo in terapia, senza tener conto dell'*intenzionalità* all'opera nel sognatore?

Esamineremo questo punto a partire dai sogni di una giovane paziente senegalese (Shurmans,1971). "Seynabou" è una giovane donna che chiede una consultazione per dei disturbi ansiosi, legati ad un senso di colpa. Essa si sente cattiva, perché si rifiuta a suo marito. Sogna personaggi di origine diversa (des Maures, des Peuls, des Wolofs,des Toubabs-Européens...) che identifica come *Rab*, cioè spiriti in principio tutelari, alleati ai suoi lignaggi ancestrali. Questi Rab ce l'hanno con lei

perché non è una buona moglie. Anche quelli che avrebbero dovuto in principio proteggerla sono arrabbiati. Essa sottolinea tuttavia che tutti i *Rab* che vede nei sogni non sono quelli della sua famiglia. Molti sono dei perfetti estranei. Uno di questi personaggi, una donna, le mette nella testa della paglia proveniente dal tetto della sua casa. Un'altra donna, di pelle bianca, le toglie e le rimette qualche cosa che assomiglia a un mollusco nel petto, in presenza di gente che mangia, dicendo: "*questa cosa resterà in te finchè lo Ngott non sarà acquistato*". Questo Ngott sarebbe una specie di pesce carnivoro. Ella sogna anche dei montoni neri, ciascuno dei quali tira in una diversa direzione. Sogna di gente che si riunisce sulla riva del mare per festeggiare, e che mette a bollire dei pezzi di carne con la pelle e i peli. Questi sogni sono molto caratteristici. Essi evocano a volte l'universo dei *Rab* ma anche e ben di più quello delle Streghe (o stregoni) antropofaghe (*Domm*).

Le streghe non sono spiriti ma esseri umani malefici che si impadroniscono per pura avidità della forza vitale delle loro vittime e le uccidono. Il termine di antropofagia si intende in modo metaforico: si divora la forza piuttosto che la carne. Ma la morte è molto reale. E le rappresentazioni collettive girano tutte attorno all'oralità, alla voracità predatrice. Queste streghe formano fra loro una confraternita, all'interno della quale regna un obbligo di divisione e restituzione. Chiunque abbia, anche per caso, preso parte al festino delle streghe, deve loro rendere quello che ha mangiato, cioè deve uccidere o essere ucciso. E' possibile interpretare questi sogni all'occidentale. Seynabou ha delle grosse difficoltà ad assumere la sua condizione di moglie, è sessualmente frigida, soffriva nell'infanzia di disturbi relazionali che facevano sì che si chiudesse in se stessa e che l'hanno fatta considerare cattiva. Ella si sente cattiva ancora oggi. Delle sedute approfondite avrebbero potuto esplorare le sue relazioni parentali e mostrare, per esempio (ipotesi che non è affatto gratuita) una relazione difficile con la madre. Il simbolismo sessuale è evidente in parecchi di questi sogni e sono facilmente riconoscibili delle imago genitoriali. Non c'è niente di sorprendente in questo. D'altra parte questi sogni obbediscono ad una regola di costruzione che, in modo del tutto ovvio, si riferisce ad un insieme di credenze tradizionali. E' in rapporto a questo piano simbolico che la maggior parte dei dettagli dei sogni si spiegano meglio: la cosa che si trova nel suo corpo è immediatamente compresa come il principio della stregoneria, a volte chiamato "carne della notte", che fa sì che si diventi la vittima delle Streghe, oppure una di esse. La frase riguardante il pesce carnivoro rinforza questa interpretazione, ma ne rinforza anche l'ambiguità: se lo Ngott rappresenta lo Stregone (o la Strega: le Sorcier) che cosa significa che bisogna, per liberare Seynabou, acquistare quest'ultimo? Le persone che si riuniscono per mangiare, contro ogni usanza umana, della carne scuoiata, sono evidentemente delle Streghe (o stregoni). La cosa più interessante è questa: si può stabilire un legame tra il sogno dei montoni neri "*ciascuno dei quali tira in una diversa direzione*" e quello dei Rab di origine diversa; e se si ammette questo legame, se ne tira immediatamente una conclusione chiarificatrice. I montoni neri nel simbolismo tradizionale sono anche delle streghe (o stregoni). Il fatto che tirano a destra e a sinistra mostra che non sono d'accordo fra loro. In questa divergenza, io vedo l'immagine della differenza d'origine dei RAB, perché so d'altra parte che la famiglia di Seynabou è composta di persone di origine diversa, sia sul piano etnico che su quello religioso. La conclusione è che apparentemente i Rab di Seynabou non si distinguono veramente dalle streghe (o stregoni)! Cosa che non quadra con le credenze e ci lascia perplessi, a meno che Senyabou non ci faccia così indovinare che potrebbe avere delle Streghe (o stregoni) nella sua famiglia, e chissà, essere lei stessa una Strega. Questo quadrerebbe bene con la sua convinzione di essere cattiva. Una precisazione importante ci viene a questo punto dalla madre: Seynabou è stata considerata in passato come un bambino *nit ku bon* (Zempleni e Rabain, 1965). Nit ku bon in wolof vuol dire "cattiva persona". Questo termine non designa lo Stregone, che peraltro lo meriterebbe, ma al contrario e per antifrasi un antenato reincarnato nelle sembianze di un bambino intelligente e triste, che si domanda se vale la pena di vivere e che, forse, morrà. (Collomb, 1977). Abbiamo così la chiave dell'insieme. Seynabou non è (forse) una strega ma è vissuta sotto l'etichetta di "cattiva persona", ambiguità linguistica che pur legandola ai suoi antenati, pone la questione del suo valore morale e della sua identità. La sua inadeguatezza di moglie rilancia l'interrogativo: si sa che la Cattiva Madre (e anche la cattiva moglie, la donna sterile) si lega fantasmaticamente alla figura della Strega in quanto rifiuta la Legge che è quella di dare la vita, di dare al clan del marito i bambini che porta, o che avrebbe potuto portare.

Qual è la interpretazione migliore e che farne?

Mi sembra evidente che le conclusioni che si tirano alla luce delle concezioni tradizionali sono in questo caso più ricche, più *euristiche* delle altre. Ma d'altra parte non abbiamo ancora risposto alla domanda sull'uso terapeutico dei dati. In effetti in una terapia che utilizza l'interpretazione dei sogni, si pongono due questioni: chi è il sognatore rispetto al suo sogno? E chi è l'interprete rispetto al sognatore? *Il sogno è un lavoro di elaborazione*. Sognando Seynabou cerca di rispondere ad una incertezza riguardante la sua identità: è essa una donna o no? E' dalla parte della vita o no? E' dalla parte della legge? E' un'antenata o una strega? Il suo sogno esprime la sua ambiguità, i suoi dubbi, e tenta di darvi una risposta o almeno, di porre chiaramente il problema. Il minimo è che l'interpretazione l'aiuti nel suo tentativo. E' possibile farlo senza tener conto della logica culturale all'opera? Secondo una riflessione iniziata altrove (Shurmans,1994), la cultura africana tradizionale dà della persona umana una definizione operatoria, alla quale si riferisce quindi la costruzione delle persone individuali concrete: *ciascuno occupa all'incrocio di sue lignaggi ancestrali e di una linea di tempo indicante l'età, una posizione unica e individualizzante*. Ne consegue che l'essere umano è tanto più individualizzato quanto più è legato ai suoi predecessori e ai suoi pari d'età, mentre l'individualizzazione all'occidentale ci rende autonomi distanziandoci dai nostri parenti. I sogni di Seynabou mettono in scena la costruzione dell'identità di una bambina, di una donna africana. Essi ci mostrano non soltanto il simbolismo utilizzato, ma anche la dinamica di questa costruzione e gli incidenti suscettibili di perturbarla.

L'altra questione riguarda l'interprete. E se non è lui stesso un indovino africano, la domanda è più difficile. Quale consultazione transculturale non è una ricerca d'identità? Come potrò io aiutare un uomo o una donna venuti a consultarmi su una tale problematica se non assumo di fronte ad essi la mia identità? La fondazione dell'alleanza terapeutica dipende dalla qualità dei riferimenti che fornisco, e questo tanto più quanto più il paziente o la paziente provengono da un mondo in cui *l'individuo(l'etre) senza riferimenti personali è uno Stregone*. Conviene dunque che mi presenti come sono, uno psichiatra europeo se lo sono, il che implica, per non imbrogliare le carte, che non giochi al guaritore. Bisogna che lo faccia senza tener conto della dinamica culturale, anche nel caso in cui la conoscessi perfettamente? La contraddizione è reale. Nel modello della consultazione etnopsichiatrica (Nathan, 1985), essa si risolve attraverso l'esistenza di un gruppo interculturale di terapeuti, in cui ciascuno assume il suo posto sociologico e parla in suo proprio nome, mentre il gruppo (inclusi coloro che hanno chiesto la consultazione) mette in relazione le diverse posizioni culturali. Se sono il solo terapeuta, situazione meno favorevole, mi tocca di risolverla dialetticamente. Niente mi impedisce di mostrare al paziente ciò che so della sua cultura, a condizione che io agisca con umiltà e che assuma il mio proprio ancoraggio. Si tratta allora di un riconoscimento a cui il paziente è generalmente molto sensibile. Ciò che gli fa male non è d'altronde l'assumere davanti a lui una tradizione diversa, e nemmeno una esigenza di scientificità. E' la pretesa di avere sempre ragione.