

Pour citer cet article:

Michel Perrin «Sogni selvaggi o sogni conformi? Malattie, terapie e sogni nelle società “tradizionali» Bobigny: Association International d’Ethnopsychanalyse, 2004, Vol 5, N.1 pag 69
Available from:http://www.clinique-tranculturelle.org/AIEPtextesenligne_perrin_crinali.htm

Articolo pubblicato in francese con il titolo «Rêves sauvages ou rêves conformes? Maladies, thérapies et songes dans les sociétés ‘traditionnelles’» di Michel Perrin, rivista *L’autre, Cliniques, Cultures et Sociétés*, 2004, 5 (1) Ed *La pensée sauvage* tradotto in Italiano da Maura Ravasi; pubblicato sul sito con l’accordo dell’autore e dell’editore.

SOGNI SELVAGGI o SOGNI CONFORMI? Malattie, terapie e sogni nelle società “tradizionali”

Michel Perrin¹

Il sogno e la malattia sono fra le più intime esperienze umane. In tutte le culture essi hanno suscitato viaggi intellettuali, costruzioni simboliche e pratiche che riflettono contemporaneamente l’unità dello spirito e la diversità degli universi culturali che ha modellato. Dappertutto si è loro dato un senso, dappertutto vengono inseriti nei modi indiretti di comunicazione e di azione sociale, compreso nella nostra società.

L’esame dei racconti di sogni raccontati in alcune culture dette tradizionali o “primitive” solleva delle questioni di ordine generale (Perrin 1992, 2002). Che si tratti di racconti ridotti a dei motivi reperiti nelle chiavi dei sogni o anche, all’altro estremo, di narrazioni di sogni presentati come i più personali, queste culture sembrano imporre al sogno delle forme molto stereotipate. La produzione onirica, apparentemente così personale, sarebbe, più di quanto normalmente si creda, fortemente aderente al sociale?

Secondo l’argomento proposto in un numero de *L’autre*, il ruolo centrale del sogno nel processo terapeutico sembra dato per acquisito. Questo ruolo sarebbe comune alle società tradizionali, che considerano il sogno come un messaggio o un messaggero dell’al di là, o come un viaggio nell’altro mondo, e alla società occidentale che lo vedrebbe come “una produzione immaginaria della mente addormentata”, una creazione dell’Io, “di cui il sognatore sarebbe contemporaneamente autore, attore e spettatore, nel segreto della sua vita interiore”.²

Ora, niente è meno evidente. Parlare del processo terapeutico suggerisce uno sviluppo nel tempo che porterebbe dalla malattia alla guarigione, due nozioni che d’altra parte vengono definite in modi molto variabili secondo le culture. Da noi, da parte della psicanalisi, il sogno occuperebbe o avrebbe occupato un posto centrale in questo processo. Pertanto l’idea stessa di guarigione quando si tratta di disturbi psicosomatici sembra ancora dividere gli psicanalisti. Le società di tradizione orale associano fortemente sogno, malattia, terapia, ma esse lo fanno generalmente per ogni malattia, che sia somatica o psicosomatica. Si tratterebbe per questo di veri processi terapeutici legati a un uso del sogno? Prima di tentare una risposta, rispolveriamo un rapido quadro delle concezioni del sogno e della malattia e delle diverse forme di racconti di sogni e dei diversi usi, intellettuali e sociali, che queste società a tradizione orale fanno dell’esperienza del sogno, focalizzandoci qui su quelli che riguardano la malattia e la terapia.

¹Etnologo, Laboratorio di Antropologia Sociale, Collegio di Francia, Rue Cardinal Lemoine, 75005 Paris.

² Secondo i termini stessi della discussione indirizzata agli autori (vedi *L’autre* n.10)

Concezioni del sogno e della malattia.

La nozione di anima, universale se si indica con questa parola solamente un'entità che può staccarsi dal corpo, fu certamente una risposta all'esperienza del sogno, della morte, e della malattia³.

Vedere in sogno un essere che vive lontano si spiega se si suppone che si siano distaccate e poi rincontrate una parte di lui e una parte di sé. La visita di un defunto in sogno si comprende se si ammette che una componente dell'uomo sopravvive alla sua morte. Per estensione, l'anima - o le anime, là dove se ne distinguono parecchie - è associata alle esperienze della malattia e della morte. Il sogno è frequentemente conosciuto come il vagabondaggio notturno dell'anima, la malattia come la sua erranza prolungata, la morte come la sua partenza definitiva. Ma ogni cultura integra in modo diverso queste tre esperienze nella sua visione del mondo. Conoscere come una società associ il sogno, la malattia e la morte, è in parte conoscere la sua concezione dell'uomo.

Considerando i sogni come un linguaggio collettivo, le società si sono poste il problema dell'origine di questo linguaggio. Secondo una concezione bipolare del mondo, il sogno, molti lo affermano, è ispirato dall'altro-mondo, questo mondo normalmente invisibile abitato dagli dei, gli spiriti, gli spettri, i maestri degli animali ecc. Esso ne sarebbe la voce privilegiata. E' per questo che si considera il sogno come un messaggio predicativo proveniente da quest'altro mondo, come se ciò che va accadendo in questo mondo qui ci fosse come conosciuto, come se i doppi degli avvenimenti a venire si fossero già svolti. I Wayuu (o Guarjiro) del Venezuela e della Colombia, hanno fatto del sogno una specie di dio. Di più, essi suppongono una consustanzialità tra il sogno e gli spiriti ausiliari degli sciamani, che essi considerano come dei sognatori a piacere, come nel caso anche di diverse altre popolazioni dell'Amazzonia Indiana, ad esempio presso i Kagwahiv del Brasile (Perrin 1995).

Ogni società ha immaginato dei modi di comunicazione tra questo mondo e lo spazio dove si manifesta il sogno, ciascuno ha supposto che si possa mascherare il carattere aleatorio del sogno e modificare le sue previsioni, ma in modi molto diversi. Qui si dice di non parlare affinché esso si realizzi. Là al contrario, bisogna dirlo. Altrove bisogna proclamarlo per neutralizzarne i cattivi presagi. Ogni società filtra i sogni. Una produzione che noi giudichiamo individuale diventa linguaggio e modo di comunicazione.

Alcuni usi sociali dei sogni.

In queste culture, la maggioranza dei sogni provocano la comunicazione sociale, sia che si corra il rischio di confidarli ad altri per interpretarli, sia che rivelino o giustifichino dei poteri nuovi, sia che essi mettano in scena persone con le quali si stabilirà una relazione immediata. Altri che sono forme-limite, sembrano anche costituiti per obbligare quelli che ne sono i soggetti. Peraltro si sospetta qualche volta essere inventati di sana pianta. Il sogno, spesso associato a malattia, può diventare in questo un modo defilato di non impegnarsi come soggetto sia per esprimere desideri diversamente inesprimibili oppure un pretesto per riannodare dei rapporti sociali allentati. E l'efficacia di questo linguaggio indiretto appoggia in parte su una sorta di "ricatto di sventura": se il messaggio del sogno non sarà soddisfatto, ne risulterà un malanno. Quelli che ascoltano gli "ordini del sogno" devono loro obbedire affinché passi il malanno o la malattia, o si realizzi la previsione felice. Siccome vengono dall'altro mondo, non si può soprassedere, anche se nessuna giustificazione li accompagna, anche se le cose che essi domandano sono le più insolite.

Per esempio, presso i Wayuu, come in diverse società, i racconti di sogni con i morti, più ancora degli altri, hanno molteplici utilizzi. Essi alimentano la nosologia tradizionale - una categoria di malattia si chiama *yoluhāsira*, "essere vittima di uno spettro"-, essi ricordano la tradizione e permettono di criticare quelli che l'infrangono senza attaccarli direttamente, ma gli danno anche, entro un certo limite, la possibilità di giocare con l'ordine sociale senza rischiare di esserne

³ Come aveva suggerito E.B. Tylor nel suo celebre libro *Primitive Culture: Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, London: John Murray; 1871

accusati. Infine, essi offrono a ciascuno la possibilità, come si vedrà più avanti, di praticare una specie di auto-diagnosi o di auto-terapia (Perrin 1992).

Questi sogni di uso sociale possono evidentemente essere l'oggetto di una doppia manipolazione: quella del sognatore che, coscientemente o no, desidera approfittarne e, se interviene, quella dell'interprete che tende anche lui a semplificarlo o a rifinirne la coerenza per utilizzarlo a dei fini sociali o a propri fini. Se la stregoneria si caratterizza per la capacità riconosciuta ad una persona di manipolarne un'altra, si potrebbe evocare qui un uso quasi stregonesco del sogno! Così, quando si viene a sapere da lui la notizia di un evento nefasto che accadrà, uno può, come vuole, sia rivelarlo, per "far passare l'incidente", sia nascondere per perché infierisca. Sarebbe quindi, per così dire, uno stregone passivo.

Alcuni racconti di sogni molto stereotipati di fronte alla malattia.

Nelle società a tradizione orale, i modi di raccontare i sogni sono molto convenzionali e i racconti sono molto spesso stereotipati⁴. Del resto le mitologie stesse, come nell'Antichità, offrono dei modelli di sogno, che sono considerati da quelli che li sperimentano e li raccontano, come dei sogni personali: effetto della cultura sull'esperienza stessa del sogno, oppure filtro o censura involontaria che porta ad un racconto stereotipato?

Parecchi racconti collegano sogno e malattia. Sia in modo negativo: il sogno sarebbe patogeno, produrrebbe la malattia, per un legame di causa-effetto. In uno studio dedicato a questo argomento, G. Devereux (1970) – che ha sottolineato come questo "concetto di sogni patogeni (ogni sogno causa una malattia) è in realtà molto impreciso" (Op.cit. 317) -, offre l'esempio di "un'avventura dell'anima che causa una malattia" tratto dai Mohave dell'America del Nord. Questa malattia avviene dopo un sogno durante il quale l'anima del sognatore fa un'esperienza funesta:

“Una donna si ammalò, divenne anoressica e fu colpita da una depressione severa dopo aver sognato che una parente deceduta le aveva preparato e servito del pesce... Dal momento che si sa (in questa società) che i sogni dove appaiono dei fantasmi di parenti, producono malattie...”

O in modo più neutro, il sogno può essere premonitore o predittivo: annuncia una malattia imminente che un guaritore, avvisato prontamente, potrà deviare. Apparendo durante la malattia, il sogno potrà confermare la malattia o rivelare la diagnosi. Ecco per esempio un brano scelto da un racconto raccolto presso i Wayuu:

Quando il sogno mi ha detto:

- Prendi una corda, e colpisci tutti i muri...

Ho raccontato questo sogno alla madre dei miei bambini.

Anch'essa prese una corda, e tutti e due abbiamo colpito...

In seguito, non è arrivato niente, non c'è stata malattia...

Infine, in modo positivo, il sogno può svelare la terapia che guarirà una malattia già conclamata, come lo mostra quest'altro esempio preso dai Wayuu:

E' la storia di un uomo che, sognando, ha potuto guarire.

Egli aveva la febbre, ed era vicino a morire.

Non aveva più speranza...

Un giorno, a mezzogiorno, si addormentò vicino ad una duna di sabbia molto calda.

Egli dormiva da poco quando una vecchia gli disse in sogno:

Se vuoi guarire, metti la testa qui, in mezzo.

(Essa gli mostrò la duna di sabbia bruciante).

⁴ Come l'autore l'ha dimostrato altrove per una società particolare, quella dei Wayuu (Perrin, 1992,2002)

L'uomo si risvegliò immediatamente e guardò la duna.
Infilò la testa nella sabbia, fino a non respirare più.
Poi la risollevò, e si stese di nuovo.
Dormì tutto il pomeriggio...
Poi si svegliò di soprassalto.
Si sentiva meglio, moriva di fame.
Non aveva male più da nessuna parte, non aveva più febbre.
Andò a casa e chiese da mangiare...

Naturalmente, il legame tra sogno, malattia e terapia può essere molto complesso e ogni esempio per essere significativo, dovrebbe essere accompagnato da uno studio del contesto individuale e collettivo. Segnaliamo però il caso seguente, sempre wayuu (Perrin 2002), dove questo legame serve da pretesto per riallacciare delle relazioni allentate e “riconoscere” indirettamente un bambino nato da un legame assimilato all'adulterio. Da questo punto di vista, la reciprocità degli effetti indotti dal sogno – cioè la guarigione delle due persone malate – è significativa:

Questa notte, in sogno, M. ha visto E., venuta ad avvertire:
Vai laggiù...
Ma E. non ebbe il tempo di dire altro:
M. già si era risvegliata.
Non successe niente altro, e M. non andò dunque là.
Ma l'indomani M. aveva male dappertutto...
La sera, andò dalla madre di E.
Come va? Domandò arrivando.
Mia figlia è ammalata, Le rispose la madre di E.
E' per questo che l'ho sognata, disse M.,
e raccontò il suo sogno.
Allora la madre di E. le chiese di soffiare su sua figlia.
M. soffiò del succo di tabacco masticato e le massaggiò la pancia.
Al ritorno a casa, M. non aveva più male.
E. che aveva la diarrea, si fermò anche questa...

Al contrario, le famose chiavi dei sogni offrono un esempio radicale di mutilazione convenzionale. Nell'enfatizzazione del sogno, esse isolano dei “messaggi” e fanno corrispondere loro delle interpretazioni, che sono anche dei presagi. Ogni cultura prende degli elementi distintivi e privilegia alcuni campi, ma quasi dappertutto i campi trattati si riducono alle varie vicissitudini biologiche, economiche o politiche di cui soffre l'umanità, o al contrario ne beneficia. Rispecchiando uguali processi intellettivi, le regole che reggono questa “decodifica” sono sempre le stesse, ma ogni società le combina a modo proprio privilegiandone alcune (Perrin 1992, ch.49).

A proposito delle relazioni tra chiave dei sogni e malattie, citiamo a titolo indicativo alcuni esempi che vengono ancora una volta dall'oniromanzia guajiro:

- Sognare un asino scheletrico che raglia annuncia diarrea e cachessia (perché il bambino con diarrea smagrisce e non smette di lamentarsi).
- Sognare di ubriacarsi anticipa una malattia (perché l'ubriacatura, come la malattia, provoca un cambiamento di comportamento).
- Allo stesso modo, sognare di essere malati annuncia l'ubriacatura.
- Sognare dell'acqua molto sporca, fangosa, sta per una brutta malattia, per sofferenza.
- Essere molto ubriachi in sogno, significa per essere malati.
- Guarire da una tale malattia in sogno, vuol dire per essere vittima di questa malattia. Per evitarla bisogna organizzare una danza.

- Sognare di annegare annuncia che si avrà presto una malattia molto grave.

In questa stessa società, i sogni angoscianti, brulicanti d'immagini, sono spesso messi a posteriori in relazione con le malattie o altri infortuni secondo un meccanismo di selezione comparabile a quello operato attraverso le chiavi dei sogni. Ne testimonia questo racconto di una donna vittima di tubercolosi, molto debole e soggetta periodicamente a mille disturbi:

Ecco il mio sogno per questa malattia:
ero disperata, ero molto triste.
Vidi una duna, c'era una pianta...
La raggiunsi, ma ricaddi nel mare.
C'era una barchetta, e vi montai.
Non c'era nessuno dentro, ma parti con me.
Ho visto anche un asino nero, montai su di lui.
Si è buttato in un fiume molto largo...
Io camminavo su un pezzo di legno molto fine.
Si ruppe, caddi in una specie di canale.
Mi trovai nella melma, ero sporca.
Ecco ciò che annunciò questa malattia.
Ma sono uscita dall'acqua, e questo è successo.
Se avessi questo sogno ora,
non ne uscirei più come lo feci allora.
Resterei nell'acqua perché sono vicina a morire.
Ma se sono ancora là, resistendo alla malattia,
è a causa di questo sogno, l'ho avuto per questo...

La scalata fallita di una montagna, il legno spezzato, l'acqua sporca, l'asino, sono immagini dell'oniromanzia; esse significano l'infortunio, la frattura, la povertà, la morte prematura. Ma la sognatrice le ha ridotte a un tema unico: la malattia. Del resto, la maggioranza dei sogni "egocentrici" dei Wayuu riguardano la malattia.

Dai buoni sognatori ai terapeuti.

In numerose società, si qualificano spesso come "sogni buoni" quelli che sono presunti aver previsto una buona fortuna o risolto un infortunio. Questi sogni sono frequentemente terapeutici: essi rivelano il modo di sviare una malattia o, se essa ha già colpito, la buona terapia. Per esempio, in sogno il sognatore wayuu viene a sapere il nome o vede in sogno l'animale che ha contaminato il bambino malato, animale che sarà in seguito cacciato e dal quale verrà estratto il medicinale appropriato. Egli riceverà in sogno il nome della pianta che farà guarire, ovvero la vedrà (Perrin 1992)...

Un potere terapeutico – come molti che esercitano senza essere sciamani – non è credibile o accettabile finché l'altro mondo non l'abbia autenticato mediante il sogno. Ecco come un vecchio wayuu giustificava le sue qualità di "reumatologo" e di ostetrico:

-Halan! Ho sentito questo rumore, che proveniva da un albero...
Presto apparve una bolla sul mio bicipite.
Era duro, deformato e doloroso...
Dunque feci un sogno, uno spettro mi disse:
-Massaggia energicamente il tuo braccio e la bolla sparirà,
al risveglio mi massaggio il braccio e lui guarisce.
Più tardi, incontro un uomo con la gamba rigida...
- Ti massaggerò, metti la tua gamba qui, gli dico.

Io lo massaggio e lui guarisce.
Il sogno mi ha portato questo da circa dieci anni
E' un buon sogno, grazie a lui io posso mangiare...
Un tempo, ebbi anche dei sogni per aiutare a partorire...

I “buoni sogni” legittimano delle sorti eccezionali. Chi ha acquisito la reputazione di “buon sognatore” potrà diventare terapeuta, indovino, o sciamano. Senza questo riconoscimento dal mondo-altro, da dove provengono i sogni, sarebbe considerato un manipolatore. Parecchie vocazioni sciamaniche sarebbero state annunciate dal sogno – del resto spesso premonitore a posteriori! Ecco le parole di uno sciamano wayuu estratto da una lunga biografia:

All'inizio, nel nostro sogno, una gallina chiocciava...
Questo significava il feticcio dello sciamano,
vi fu anche un grido, rassomigliante a un grido di gallina,
che annunciava il canto dell'uomo che è qui, di fronte a te...
...Fu così, è stato il sogno che ha dato ciò...

E' proprio per mezzo del sogno o dei suoi spiriti ausiliari, strettamente associati al sogno, che uno sciamano riconosciuto convocato presso una persona in crisi saprà se questa o questo steso davanti a lui è colpito da una malattia qualsiasi o da una “sciamaneria”... La maggioranza delle prodezze attribuite allo sciamano sono direttamente o indirettamente, legate al suo potere divinatorio, un potere che gli danno i suoi sogni e i suoi spiriti ausiliari:

Il nostro spirito va a vedere l'anima del malato che vuole morire.
Va' da Sogno, va' là dove si trovano i defunti....

(Op.cit.: 105-106, ed. 2001)

Ritorno al problema

Già Wallace (1958) sottolineò delle analogie tra la teoria freudiana del sogno e certe interpretazioni o usi indigeni presso gli Irochesi considerando i dati del XVII° sec. Più tardi, W.Kracke (1979, 1987) fece lo stesso, ma sul campo, con gli Indiani Kagwahiv dell'Amazzonia brasiliana. L. Sebag (1964), tenendo conto delle lezioni dello strutturalismo e della psicanalisi, considerò un insieme di sogni individuali che secondo lui, a imitazione dei miti, si esprimerebbe secondo codici preferenziali, e la cui cronologia rivelerebbe dei fenomeni di “risoluzione”, come nel caso dei sogni degli occidentali. Egli analizzò così un insieme di ventinove sogni di una indiana guayaki, Baipurangi, per la quale “...raccontare i suoi sogni in modo sistematico era un'attività del tutto nuova” (Sebag 1964: 2183). Questa raccolta è stata condotta, secondo i termini specifici dell'autore, con “una doppia preoccupazione. L'una, etnografica, consisteva nel scegliere certe proprietà della cultura guayaki analizzando il modo in cui i suoi elementi costitutivi sono vissuti, ripresi, trasformati nei sogni da un determinato individuo”. E in più: “L'analisi dei sogni condotta in modo continuativo in certe circostanze privilegiate rivela degli interi pannelli della costruzione culturale rimasti nascosti all'osservazione o all'intervista normale” (Op.cit. 2182). L'altra preoccupazione di L.Sebag era psicanalitica. Bisognava “vedere come il soggetto, utilizzando un certo numero di significati privilegiati ai quali la sua società gli dà accesso, sviluppa la propria problematica, l'analisi parziale di quest'ultima potendo servire da conferma o disconferma di alcune tesi della psicanalisi freudiana...” (Ibid.). E di concludere: “due mesi ‘d'analisi’ e il materiale di un solo soggetto resta del tutto insufficiente per qualsiasi tipo di generalizzazione...”(Ibid.)

Si tratta naturalmente dell'osservazione di un vero processo, come l'autore stesso lo sottolinea (Op.cit.: 2220). Tuttavia la specificità dell'esperienza di Lucien Sebag riguarda piuttosto l'etnologo che la sognatrice guayaki – con la quale aveva una relazione privilegiata – e della società che essa rappresenta. Ciò è particolarmente significativo nell'ottica ricercata qui: questa esperienza mostra in

effetti che la semplice intrusione di un persona che chiede i sogni, esterna alla società, produce “una logica che ci è familiare” (Op.cit.: 2228).

Veniamo dunque a questa ottica. Bisogna “rispettare la concezione del paziente, la sua visione del mondo”? “E’ legittimo interpretare in termini psicanalitici un sogno codificato da una cultura che gli accorda eventualmente tutt’altro statuto”?

In mancanza di studi veramente esemplari, le poche riflessioni ed esempi precedenti mostrano che se sogno, malattia e terapia sono molto frequentemente associati nelle culture di tradizione orale, il sogno non sembra occupare “un posto centrale in un processo terapeutico”⁵. Da questo punto di vista, ci sarebbe poco a che vedere tra ciò che osservano gli etnologi e quello che suscitano gli psicanalisti. Forzando un po’ la mano, si potrebbe anche dire che queste culture, attraverso i loro specialisti, sciamani o altri, non rispettano né i sogni, né le concezioni che potrebbero averne i pazienti, poiché li manipolano a loro profitto o a profitto del sociale. E l’oniromanzia, ad uso più individuale, è una costrizione mutilatrice del sogno. I sogni dei “selvaggi” – i loro racconti, quantomeno – soffrirebbero dunque di conformismo. Ma, si domanda l’etnologo, quelli dei pazienti occidentali sarebbero altrettanto selvaggi, altrettanto personalizzati, come si pretenderebbe a volte? Comunque sia, non è di competenza di un etnologo che conosce la psicanalisi e la psichiatria come dilettante (Perrin 2001) dire se l’etnopsichiatria rischierebbe “di perdersi allontanandosi troppo dai suoi riferimenti”⁶ quando si sforza, in un primo tempo, di conoscere la codifica culturale dei sogni e la visione del mondo nelle società nelle quali egli esercita.⁷

L’etnologo non vede, in ogni caso, perché questa prima tappa, per lui essenziale, impedirebbe allo psicanalista di esercitare il suo mestiere, a condizione che lo eserciti con le stesse caratteristiche con cui lo fa presso di noi, cioè, per quel che riguarda l’uso dei sogni, incoraggiando il suo paziente a delle libere associazioni, ricercando rimozioni e giochi di trasformazione al fine di accedere alla sua storia personale e a quella del suo ambito familiare e sociale. Ciò che, evidentemente, l’obbligherà a un lungo e faticoso compito se deve assicurare lui stesso questi due livelli.

Queste poche riflessioni sollevano dunque più problemi di quanti ne risolvono. Esse possono quantomeno incitare i ricercatori interessati al tema a immaginare dei protocolli che permetterebbero almeno di fornire degli studi di casi per una futura ricerca comparativa

BIBLIOGRAFIA

Caillois R. e Von Grunebaum G.E. ed. *Le rêve et les sociétés humaines*. Paris: N.R.F. Gallimard «Bibliothèque des Sciences Humaines»; 1967

Devereux G. Rêves pathogènes dans les sociétés non occidentales (1966). In: Devereux 1970 (189-204) et in: Caillois 1967.

Devereux G. *Essais d’ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard, «Bibliothèque des Sciences Humaines»; 1970

Kracke Waud H. Dreaming in Kagwahiv: dream beliefs and their psychic uses in an Amazonian Indian culture. *Psychoanalytic Study of Society* 1979 (8): 119-171.

Lincoln J.S. *The Dream in primitive cultures*. London: Cresset (Baltimore, Williams and Wilkins Cy); 1935.

Perrin M. Antropologia y experiencias del sueño. In: Perrin ed., Quito, Abya-Yala editores; 1990.

Perrin M. *Les praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*. Paris: Presse Universitaires de France; 1992 (2^e éd. PUF, «Quadrige» 2001).

Perrin M. Quelques relations entre rêve et chamanisme. *Anthropologie et Sociétés* 1994; 18 (2) (N. spécial: «Rêver la culture»): 29-42.

Perrin M. *Le chamanisme*. Paris: PUF «Que sais-je?»; 1995 (4^e éd. 2002).

⁵ Secondo i termini stessi della discussione proposta agli autori

⁶ Idem.

⁷ Tra i lavori prodotti sull’antropologia del sogno, citiamo, oltre quelli già menzionati nel testo: Caillois e von Grunenbaum, 1967; Lincoln 1935; Perrin 1990, 1994; Tedlock 1987.

Perrin M. Mythe, rêve et inconscient. Point de vue d'un ethnologue mal initié s'adressant à des «non-idiots». *Le Discours psychanalytique* 2001: 277-291.

Perrin M. *Dans nos rêves tout est possible...* Formes et usages des rêves chez les Wayuu. *Cahiers de Littérature orale*, 51 (N. spécial: Les récits de rêves) 2002: 17-51.

Sebag L. Analyse des rêves d'une Indienne guayaki. *Les temps Modernes* 1964: 2181-2237.

Tedlock B. *Dreaming: the anthropology and psychology of the imaginal*. Albuquerque: University of New Mexico Press; 1987.

Wallace, A.F.C. Dreams and Wishes of the Soul: a type of psychoanalytic theory among the 17th century Iroquois. *American Anthropologist* 1958 (60): 234-48.

Riassunto

Sogni selvaggi o sogni conformi? Malattie, terapie e sogni, nelle società “tradizionali”

Nelle società “tradizionali” i racconti di sogni sembrano spesso stereotipati. Associati frequentemente alla malattia e alla terapia, i sogni sembrano perciò avere poco posto nei processi terapeutici.

Parole chiave:

Etnologia, sogni stereotipati, buoni sogni, processi, terapia.