

**Arianna Cecconi, I sogni vengono da fuori.
Esplorazioni sulla notte nelle Ande Peruviane
ED.IT, Firenze, 2012**

Emanuela Canghiari

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

“Ricordare e dimenticare sono due poli contrari che sembrano influenzare sia le visite oniriche sia la loro interpretazione” (p. 141).

Il libro di Arianna Cecconi, frutto di diversi anni di ricerca etnografica in Perù, rappresenta una novità nel panorama delle pubblicazioni italiane. Questo lavoro si può inserire nell'antropologia onirica, un campo disciplinare alquanto inesplorato, ma non si risolve in essa. Come precisato nella prefazione da Carmen Salazar-Soler, s'inscrive al crocevia tra l'antropologia politica, sociale, religiosa e gli studi sulla violenza.

Agli inizi del XIX secolo, il sogno era comparato alla follia e, come quest'ultima, era considerato un *non-sense*. Lo scienziato sociale vi si interessava dunque con la stessa diffidenza con cui ci si avvicina alla superstizione di una mentalità pre-logica. Se l'esistenza di una continuità tra la vita diurna e notturna è stata da tempo messa in rilievo dagli antropologi, essa rimaneva tuttavia incastrata nel dualismo privato/sociale. Il libro di Arianna Cecconi mostra questa relazione in termini di mobilità, mettendo l'accento sulla continuità tra la prassi individuale e le dinamiche sociali. Nella sua analisi, la sfera onirica è “parte dell'agire, del conoscere, del vedere, dello sperimentare, del vivere e quindi della realtà che ogni giorno si costruisce e accade” (p. 85). Le narrazioni oniriche saranno “guardate come dei discorsi la cui analisi permette di esplorare pratiche sociali, politiche e culturali” (p. 54).

La prima metà dell'opera è dedicata a una sorta di contestualizzazione della ricerca e di un'introduzione più generale sulla valenza dei sogni nel contesto andino. Una volta offerti al lettore gli strumenti per potersi muovere agevolmente in questo ambito, il libro si apre ai capitoli più interessanti: l'analisi dei racconti onirici legati alla questione di genere e della sessualità (cap. IV) e alla violenza durante la guerra civile (cap. V).

Il tempo è misura, movimento. C'è un tempo dell'uomo e un tempo degli *Apu*, un tempo diurno, una temporalità notturna e collettiva, un tempo di marcia e uno di riposo, un tempo “cristallizzato” dei *desaparecidos*, un tempo della memoria. Sarà attraverso il “tempo” che, nelle pagine che seguono, metteremo in luce le tematiche principali di questo libro.

“Imparare le regole di quel contesto comunicativo dove le narrazioni dei sogni hanno un peso e uno spazio” (p. 54).

Le ricerche di Arianna Cecconi si sono svolte nelle comunità di Chihua e Contay, sulle Ande del dipartimento di Ayacucho, Perù, in un ambito soprattutto femminile, più per una questione di accessibilità che per scelta. Come spesso accade, è il “campo” a incamminare il ricercatore su certe distanze. L’autrice ci accompagna nel suo “andamento antigravitazionale” (p. 26), risalendo gli irti crinali delle Ande. Questo percorso assume un significato metaforico quando ci rendiamo conto che, in modo sentito e accurato, ci porta a decostruire certe “leggi universali” che regolano il senso comune.

Da un punto di vista metodologico, avviene ugualmente una sorta di ribaltamento, quello che Barbara Tedloc ha definito la rivoluzione copernicana del metodo. Un oggetto di ricerca, i sogni, che è per natura intangibile e inosservabile, mette in crisi il ruolo classico dell’antropologo. Che tipo di tecniche mettere in atto per poter “osservare”? In quale misura *credere* ai racconti onirici, se non è possibile essere testimoni diretti?

La risposta dell’antropologa consiste in uno slittamento di prospettiva, attraverso il passaggio dall’osservazione partecipante all’“osservazione della partecipazione”. Ciò che si può “osservare partecipando” è, quindi, *l’effetto* provocato dal sogno e i significati assunti dalla sua pratica sociale: *Punuyypa sisan*, “del sogno il suo fiore”, ovvero il suo germogliare, il compiere ed avverarsi della premonizione notturna.

Un aspetto rilevante, di conseguenza, diventa la funzione del vissuto notturno: il lettore si confronterà con sogni profetici e sogni diagnostici, sogni che guariscono o che ammalano, sogni che conferiscono un certo statuto sociale e sogni che spiegano condotte difficilmente accettabili dalla società.

La separazione fondamentale e originale proposta dall’antropologa rimane quella tra i sogni *sin pensamiento* (quelli che vengono “da fuori” e che son considerati, a livello emico, significativi) e i sogni *con pensamiento* (quelli che vengono da dentro, legati al quotidiano, e sono non-significativi). Il titolo del libro (“I sogni vengono da fuori”) anticipa la focalizzazione sui sogni provocati dall’esterno. Sono questi, infatti, in cui le dinamiche di potere che regolano la società vengono messe in luce ed assumono un significato di denuncia o legittimazione di pratiche e credenze. Che il racconto onirico sia vero o inventato, poco importa. La “visita” in sogno di entità considerate autorevoli (in particolare gli *Apu*), è capace di influire sulla realtà e manipolarla. Arianna Cecconi, tuttavia, non si limita alla spiegazione funzionalista, chiarendo che l’uso strategico di certe pratiche non scredita affatto la loro forza simbolica ed il coinvolgimento emotivo verso di esse.

“La notte non era una temporalità “solitaria” e il fatto di dormire in più persone sembrava rendere più labile il ritmo del sonno” (p. 38).

Sognare è un’esperienza cognitiva e performativa. L’autrice spiega questo concetto facendo ricorso a metafore della modernità (una modernità tutt’altro che lontana da queste popolazioni troppo spesso oggetto di essenzializzazione da parte degli stessi antropologi). Il sogno diviene così un “sismografo”, ovvero, paragrafando Beradt, un sistema in grado di registrare gli effetti di avvenimenti storici nell’interiorità degli uomini. Le persone predisposte a sognare molto sono

tenute in considerazione dalla comunità e sono denominate “antenne oniriche”, come Olivia che, ancora bambina, avvisava la famiglia dell’arrivo dei *senderisti*. La separazione, elaborata nel pensiero occidentale, tra il sogno da un lato, vissuto come esperienza intima e individuale, e il sociale dall’altro, come dimensione pubblica e collettiva, è già stata svelata nei suoi limiti da studiosi dei totalitarismi (Arendt, Berardt, Taussig per citarne alcuni ripresi nel libro). Il lavoro di Arianna Cecconi contribuisce a rendere fluido e poroso il confine tra queste due dimensioni. L’esistenza di trame che si ripetono, di una biografia onirica individuale o familiare e di codici d’interpretazione condivisi, mostrano che “le credenze ai sogni devono essere concepite come parte del processo di costruzione delle soggettività e della realtà sociale” (p. 86). Inoltre, l’eccezionalità e la singolarità del sogno, che, nel senso comune occidentale, gli conferiscono una valenza unica e poderosa, non sembrano essere criteri distintivi nel contesto andino (Molinié 1992). Al contrario, il fatto che la stessa visione possa apparire, in modo sincronico o diacronico, in persone diverse, non fa che conferirle potere e legittimità. L’interpretazione dei sogni è quindi una costruzione propria della sfera collettiva e solo in essa acquista un senso.

“I silenzi non sono mai tutti uguali. Ci sono silenzi imposti, silenzi dovuti all’impossibilità stessa di parlare, silenzi scelti, silenzi strategici” (p. 187).

“Il sogno non è mai solo sognato”, scriveva Bastide in *Sociologie du Reve*, “ma interpretato”. Nei villaggi di Chihua e Contay i sogni prendono un senso nel momento in cui sono esternati, o taciuti. Raccontare una bella premonizione, infatti, la farebbe realizzare solo su un piano linguistico.

L’*Apu*, che possiamo definire in modo grossolano come lo spirito della Montagna, è spesso protagonista di tentativi di seduzione delle donne dormienti alle sue pendici. Si manifesta promettendo loro una vita di beni e ricchezze, un patto che è possibile stabilire soltanto non raccontando il sogno. Le donne che possono esternare questo incontro onirico sono quelle che hanno rifiutato la seduzione. Le altre sono considerate le spose degli *Apu* proprio per via del loro stesso silenzio.

A questo punto, Cecconi scende a un secondo livello d’analisi. La descrizione dello spirito della Montagna richiama i caratteri somatici e gli atteggiamenti di personaggi che hanno rappresentato la cima della gerarchia sociale: il latifondista, il prete, il *gringo*, il militare. L’autrice segue una lucida intuizione quando esamina la sovrapposizione di queste figure di potere in una prospettiva storica, dando spunto, in particolare, all’idea di “icona onirica”. Questo concetto, esteso da un significato meramente visivo ad una sinergia di sensi, mostra come le trame notturne siano delle incorporazioni ed interiorizzazioni di alcuni “residui storici” della violenza strutturale (Farmer 2004) subita da certe comunità e in particolare dalle donne. Il racconto onirico, permettendo di parlare di esperienze che altrimenti andrebbero taciute, diventa uno strumento per, se non denunciare, almeno dare voce ad un vissuto doloroso.

“La notte non era più il luogo dove si manifestavano le rivelazioni, le entità mitiche o le anime, ma era diventata la temporalità stessa della guerra” (p. 233).

Se i *Senderisti* si chiamavano *compañeros* tra di loro, nelle comunità erano definiti *tutapurisqa*, “quelli che camminano di notte”. L’anima che cammina

(anima purichkan) è un *leitmotiv* dell'antropologia andina. In certe regioni, indica l'anima che, sette anni prima del decesso, deambula nei luoghi in cui è già stata con il fine di recuperare le sue tracce. La morte non è concepita, quindi, come un momento specifico, corrispondente a una data e un'ora, bensì un processo, nel quale l'anima si *adelanta* (viene prima). Gli incontri con l'anima, allo stesso modo di altre entità come i *Gentiles* (gli antenati mitici) o i condannati, sono frequenti nella tradizione orale andina e sono riservate principalmente a uno scenario notturno.

A partire dal 1980, il buio e la paura diventano regno dei *senderisti* e dei militari. La guerra stessa è descritta nelle testimonianze come un lungo sogno, accostato a un momento di confusione e delirio, o ad uno stato d'ebbrezza, o di pazzia, una follia "artificialmente fabbricata" (Arendt).

Il materiale che Arianna Cecconi ha tra le mani è prezioso e l'antropologa ne fa risaltare ancor più la ricchezza facendo dialogare i suoi dati di campo con gli archivi della *Comisión de la Verdad y Reconciliación* (CVR). Le testimonianze scelte sono state divise in tre temporalità: prima, durante e dopo il conflitto, in contrasto con la categorizzazione della CVR che ha relegato la maggior parte dei sogni nella sezione "Conseguenze della violenza". Cecconi mostra l'irriducibilità di questa polifonia di voci a una semplice diagnosi di *Post-traumatic-stress-disorder* (PTSD) e mette in risalto il ruolo dei sogni nell'attendere, affrontare e rielaborare la guerra.

La memoria e l'oblio, si è detto, sono i due poli su cui si giocano le rappresentazioni dei superstiti negli anni successivi al conflitto. Le apparizioni dei *desaparecidos* permettono di spiegare meglio questa doppia necessità apparentemente contraddittoria: chi guida i familiari per fare ritrovare il proprio corpo, chi vuole comunicare per trovare e dare pace, chi invece chiede di non essere tradito o dimenticato.

Ad libitum sfumando...

Non si può prescindere dai sogni, quindi, per analizzare le strategie di rielaborazione del lutto e delle esperienze traumatiche. La ricerca di Arianna Cecconi dimostra che il sogno è parte della cultura orale che contribuisce a conservare, creare e organizzare le memorie.

L'antropologa ha sgretolato una serie di tabù cari alla disciplina e aperte piste interessanti da seguire. Sporgendosi al di là delle frontiere dell'invisibile e dell'irrazionale, i propositi di questo libro aprono una necessaria riflessione sulla nozione di oggettività. Alla domanda introduttiva "può essere il sogno non un veicolo ma un vero e proprio oggetto di analisi che illumina il contesto sociale e la storia delle comunità interessate?", il lettore troverà una risposta in autonomia. Quest'analisi ben strutturata e approfondita permette di "innalzare" il sogno a "oggetto culturale" e contribuisce ad un processo già in atto che vede la vita notturna farsi strada nella categoria di storia. Inoltre, la "riflessività" fluisce nelle sue pagine, integrata perfettamente nelle sue analisi, ricordata dal soggetto in prima persona singolare e dall'inserimento di una serie di racconti intimi, includendo i sogni stessi dell'autrice. Un esempio semplice e trasparente di come il ricercatore sia parte integrante di quella realtà che egli stesso contribuisce a creare e trasformare.