



"Pusasunki animayki suñuynikipi", nel tuo sogno ti porta la tua anima. Finestre oniriche: dialogo tra anima e mondo nei sogni sulle Ande

(Arianna Cecconi, *I sogni vengono da fuori. Esplorazioni sulla notte nelle Ande Peruviane*, Firenze, Ed.it, 2012, 307 pp. ISBN 978-88-89726-95-2)

di Elisa Cairati

"I sogni sono considerati delle forme di sapere e di potere, essi possono interferire con le attività materiali, con le pratiche quotidiane: la realtà diurna si costruisce anche attraverso i sogni"

(Cecconi 2012: 17)

Sulle Ande peruviane il sogno non è affatto una questione privata, intima o individuale. Al contrario, la dimensione onirica è intesa e vissuta come parte costitutiva della vita comunitaria, come modalità attraverso la quale si affermano e si rafforzano aspetti relazionali e culturali. Il sogno dunque non è inteso come semplice proiezione psichica del vissuto intimo e culturale della persona, bensì come esperienza dell'anima, ovvero come finestra attraverso cui l'individuo può 'uscire', e agire in una dimensione altra, così come entità di altro tipo, siano esse anime, spiriti o divinità,

459



possono 'entrare', con lo scopo di offrire informazioni e rivelazioni significative, in grado di influenzare la realtà.

L'antropologia, una volta superato il pregiudizio evoluzionista secondo il quale l'equiparazione tra sogno e realtà sarebbe tipico di civiltà 'primitive', ha problematizzato il concetto stesso di realtà, interessandosi alle categorie, agli schemi e alle corrispondenze del sistema onirico nelle diverse culture. Il centro dell'analisi etnografica si sposta dunque sulle 'narrazioni oniriche', intese come "discorsi la cui analisi permette di esplorare pratiche sociali, politiche e culturali" (2012: 54). Il contesto culturale indagato dall'autrice, quello delle comunità rurali che vivono sugli altipiani delle Ande peruviane, è infatti veicolato e al tempo stesso svelato dalla parola del *comunero*, la quale dimostra la profonda inadeguatezza dell'opposizione dicotomica tra sogno e realtà, mostrando piuttosto la complementarità e la continuità tra la vita diurna e quella onirica (Cecconi 2012: 17).

Arianna Cecconi è un' antropologa formatasi presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, EHESS di Parigi e l'Università degli Studi di Milano Bicocca, dove è stata inoltre assegnista di ricerca. Attualmente è docente di Antropologia presso l'Università Cattolica di Milano e partecipa a progetti sulla dimensione onirica legata a diversi ambiti del vissuto, tra cui memoria e post-violenza, promossi da diversi centri di ricerca internazionali, come l'Iméra, Institut Méditerranéen de Recherches Avancées di Marsiglia e l'Università di Losanna. Inoltre, collabora con l'artista Tuia Chericì all'interessante progetto Ornitoscopia, un atelier partecipativo sulla condivisione dei sogni¹.

I sogni vengono da fuori racchiude le ricerche svolte per diversi anni in Perù, tra Lima e i villaggi di Chihua e Contay, nella regione di Ayacucho (Ande Sud Centrali del Perù), attraverso le quali l'autrice ha raccolto i sogni delle popolazioni andine quechuarparlanti, intesi come "documenti storici" in grado di rivelare aspetti importanti della cultura, della società e della storia stessa. L'indagine si inserisce dunque nel solco del lavoro della storica Charlotte Beradt, la quale aveva catalogato i sogni dei tedeschi durante il Terzo Reich, dimostrando gli effetti devastanti del regime totalitario sulla dimensione onirica e arrivando dunque a considerare i sogni come parte integrante della storia. Arianna Cecconi si concentra sulla modalità attraverso cui gli abitanti delle comunità andine configurano l'esperienza onirica, composta da un immaginario e un codice di interpretazione condiviso e rivelatore, e sulla straordinaria importanza ad essa attribuita all'interno dei villaggi. Tuttavia, la metodologia utilizzata non si basa sull'"osservazione" dei sogni, bensì su ciò che Cecconi definisce "osservazione della partecipazione onirica:"

Più che domandarsi se questi sogni sono veri, è necessario chiedersi come e perché vengono raccontati, che cosa rappresentano per il sognatore e quali

¹ Si veda <<http://oniroscope.wordpress.com/loniroscopia/>> (15/09/2014).



conseguenze hanno queste narrazioni nella vita personale, nelle dinamiche familiari e collettive dei *comuneros*. (2012: 54)

Il saggio è un intreccio di narrazioni: i racconti onirici si uniscono infatti a inflessioni autobiografiche del testo, arricchito da stralci di diario dell'autrice: una giovane antropologa che dopo aver esplorato il tema della paura e della guarigione sulle montagne pistoiesi decide di continuare le sue ricerche etnografiche su montagne più alte, le Ande. Il percorso scientifico segue il cammino della stessa ricercatrice: l'avvicinamento ai villaggi andini di Chihua e Contay, nella regione di Ayacucho (Ande Sud Centrali del Perù), il contatto con quelle comunità ancora così profondamente ancorate a credenze ancestrali sincreticamente rielaborate, l'inizio delle ricerche e il repentino e urgente interesse suscitato dall'importanza del sogno, che pervade in modo significativo la quotidianità rurale andina. Arianna Cecconi si rende conto che il sogno, e ancor più la sua narrazione, è il modo attraverso il quale la comunità plasma, rinsalda e riproduce la sua cosmovisione etnica e il suo senso di appartenenza, dando forma e ragione ad aspetti inspiegabili e spesso dolorosi, come la morte o la scomparsa.

La ricerca si indirizza da qui all'analisi del sistema onirico, della sua interpretazione e della sua narrazione all'interno dei due villaggi come via privilegiata per arrivare a dare voce ai silenzi. Attraverso il sogno, infatti, emerge la denuncia della violenza storica e sistemica vissuta nel contesto andino, spesso soprattutto dalle donne (Canghiari 2013: 278): dall'imposizione del latifondo e del sistema feudale, più volte riprodotto in miniatura nelle piccole comunità e negli stessi nuclei famigliari, sino al trauma derivato dal conflitto armato che nelle ultime decadi del XX secolo ha sconvolto il Perù.

Una volta esplorato il panorama degli studi relativi al poco conosciuto campo all'antropologia onirica, l'autrice affronta le pendici delle Ande descrivendo, nel primo capitolo, i luoghi della ricerca. L'antropologa sviluppa un rapporto di peculiare solidarietà femminile con le abitanti dei villaggi, e sarà proprio questo legame a far scaturire un'etnografia onirica avente come fulcro il sogno e le donne. Emergono infatti i profili delle informanti, donne locali che in primo luogo sostengono e aiutano l'autrice nel suo lavoro: Eudalia, Alicia, Damasina, tra le altre, tutte contadine delle comunità, le quali, narrando la quotidianità, ricostruiscono il ricco patrimonio culturale andino. Le narrazioni rivelano miti di diversa natura, esaminati attraverso l'indagine delle loro diverse figurazioni: i miti legati all'identità (con le figure dell'*hacendado*, del *gringo*, del *pishtaco* o *nakaq*) alla cura (con la figura del *curandero* relazionata al concetto di *susto*) e alla spiritualità (con le figure delle entità positive e negative che popolano l'immaginario onirico andino, tra cui spiccano l'*Apu*, o spirito della montagna, e la *Pachamama*, o spirito della terra):

Procedendo verso l'esplorazione della sfera spirituale delle comunità andine, Cecconi dedica il secondo capitolo, "L'anima fuori", appunto all'anima (termine che



corrisponde al quechua *ánima*, polimorfo e sincretico, e invece più distante dal castigliano *alma*, così intriso di evangelizzazione), ovvero a quella componente immateriale dell'uomo in grado di percepire segnali, di camminare lontana dal corpo nel sogno o dopo la morte (*ánima purichkan*), e in grado anche di essere vista:

– *Suñunukipi animayki llusqin? – Seguro, chaychiki avecesninga animanchiksi rikun ninkum riki, animayki rikuptinsi imapas coincidin suyñuniki, chay animanchik purikunchik.* [– Quando sogni, la tua anima esce? – Sicuramente, per questo dicono che a volte la nostra anima vede, dicono. – In che senso? – Quando la tua anima vede, tutto coincide nel tuo sogno, camminiamo come anime (le nostre anime camminano).] (Cecconi 2012: 83)

La vita extracorporea delle anime fa parte della quotidianità andina e come tale deve essere descritta: ci sono anime che si ammalano di 'spavento' (*susto*) e vanno curate, anime dei morti che rivelano, o dei vivi che camminano facendo presagire la morte dell'individuo. L'anima approfitta della finestra onirica del sonno per uscire e vivere esperienze significative per l'individuo: in particolare dalle narrazioni sull'anima relazionate al sogno emerge la distinzione tra sogni "*con pensamiento*", influenzati dai pensieri della giornata, e "*sin pensamiento*", rivelatori e divinatori, i quali detengono un "potere di performatività" sia sulla realtà onirica, sia sulle azioni che l'individuo sarà portato a compiere (Cecconi 2012: 83-85). Sono questi ultimi i sogni su cui si concentra l'autrice, proprio perché attraverso di essi l'individuo cerca da un lato di interpretare la realtà, dando spiegazione a eventi inaccettabili, come ad esempio la violenza domestica, culturale o politica, e dall'altro di modificare le sue azioni seguendo i segnali divinatori riscontrati: Adela, un'anziana di Contay, usa infatti l'espressione "*puñuyupa sisan*" (il fiore del sogno) per indicare l'avverarsi (il fiorire) della previsione onirica che trova riscontro nella realtà (Cecconi 2012: 84).

Il terzo capitolo si concentra pertanto sull'esperienza onirica e sulle sue "icone" rivelatrici. La memoria orale tradizionale conserva infatti fitti cataloghi di immagini e simboli divinatori, tra cui animali, oggetti ed elementi naturali, ai quali sono attribuite proprietà positive o negative. Inoltre, i sogni sono spesso visitati da entità divine, dalle caratteristiche sincretiche: vergini e santi racchiudono il culto ancestrale verso gli *Apu* e la *Pachamama*, spiriti che osservano l'uomo in ogni istante, pronti ad agire anche a sfavore dell'individuo se questo non adempie (*no cumple*) con i rituali di offerta (*pagapu*). In questo senso le Ande, con le vette che circondano le comunità, i 'signori monti' (*Urku Tayta*), come il *Rasuwilka*, l'*Altarcacca*, il *Piuchu* e il *Chanchaneo*, fanno parte non solo del suggestivo panorama ma della vita quotidiana, poiché essi sono in grado di manifestarsi nel sogno sotto sembianze umane (spesso quelle di un *gringo* o una *gringa*) provocando malattie, seducendo le giovani, e addirittura generando figli.

Il sogno, così come rilevato nel quarto capitolo, appare dunque fortemente collegato alla sfera della sessualità e a quella del potere: sino a poco tempo fa sulle



Ande le donne venivano conquistate con inganni (*engaños*) o promesse (*encantos*) da uomini ai quali le famiglie decidevano di cederle, attraverso un vero e proprio rituale di contrattazione (*trato*) che non contemplava la volontà della "promessa sposa". Molto spesso sono i sogni "*con pensamiento*" a presagire matrimoni, pene d'amore, o episodi di violenza domestica. Gli stessi sogni rivelano inoltre i tentativi di seduzione degli *Apu*, o degli spiriti degli antenati (i *Gentiles*), i quali promettono una vita lunga, raccolti abbondanti e salute. La credenza negli *engaños* degli *Apu* arriva addirittura a giustificare gravidanze, a dare un senso a episodi di psicosi, o a considerare l'omosessualità come forma di consacrazione al culto di queste divinità. Al tempo stesso le icone oniriche del "*gringo*" o della "*gringa*", attraverso le quali si crede si manifesti l'*Apu*, sottolineano la permanenza di un misto di risentimento e deferenza nei confronti dello straniero occidentale, emblema di figure di potere del passato della società coloniale e feudale peruviana, come l'*hacendado*, il prete, o il *curaca*.

La notte è dunque il luogo in cui si muovono le *ánimas*, e in cui è possibile incappare nelle influenze minacciose di spiriti negativi come *almas*, *gentiles*, *condenados* o *jarchachas*. Ma sul finire degli anni '70 e in modo sempre più intenso per tutti gli anni '80, le ore di buio diventano "*malas horas*" nelle quali si manifesta la violenza del conflitto, perpetrata sia dai senderisti, sia dai soldati dell'esercito. Epicentro della violenta lotta tra il movimento maoista *Sendero Luminoso* e la repressione delle Forze Armate fu proprio la regione di Ayacucho, le cui comunità andine furono le più colpite, perché strette in una morsa tra *Sendero* ed esercito, spesso forzate a collaborare con uno o con l'altro bando e poi punite dalla fazione nemica (Degregori 2011; Portocarrero 2012). Gli abitanti di Chihua e Contay ricordano in modo vivo questo "*tiempo del miedo*" (Cecconi 2012: 27), o, in quechua, *sasachakuy tiempo* (Cox 2010), e danno forma al trauma vissuto anche attraverso il sogno.

L'etnografia realizzata scavando nel patrimonio culturale andino e nel suo sistema onirico dimostra le peculiarità di questo contesto, così difficile da raggiungere sia geograficamente sia culturalmente, e così vessato dalla violenza del conflitto. Il processo di riconciliazione, avviato con la creazione della *Comisión de la Verdad y Reconciliación* (CVR) nel 2000, ha dimostrato infatti di avere molti limiti, soprattutto nel concepire misure di riparazione efficaci per i famigliari delle vittime, i quali non riescono a rielaborare il lutto e a dimenticare le brutalità sofferte, spesso per mano del proprio vicino che agiva come delatore o come collaboratore di uno dei due gruppi (Citroni 2004).

Interessante è la metodologia proposta da Cecconi nell'archiviazione delle esperienze oniriche relative alla guerra, divise in tre sezioni in base alla loro temporalità: prima, durante e dopo il conflitto. Questa impostazione inverte il segno dei lavori svolti sino a questo momento dagli specialisti, tra cui i membri della CVR, che si sono occupati delle cause e delle forme di risoluzione del conflitto. Si tratta infatti di analisi che risultano focalizzate sulle conseguenze della violenza e non, come invece accade in questo caso, sulle modalità di strutturare o 'pensare' il conflitto attraverso



prospettive diverse, tra cui il sogno (Cecconi 2012: 226). Protagonisti della fase che precede il conflitto sono infatti i "tutapurisqa", "quelli che camminano di notte", i "compañeros" o "terrucos" ("compagni" o "terroristi"), ovvero i senderisti che cercavano la mobilitazione delle masse contadine, lasciando presagire lo scatenarsi della violenza e provocando frequentemente sogni di guerra, rivelatori di uno stato di allerta generalizzato. Durante la guerra, invece, la crudeltà oltrepassa ogni possibile incubo: i comuneros, con l'espressione "muspaypi qina" ("eravamo come in un sogno"), si riferiscono all'instaurazione del regime del terrore e allo stato di alterazione della quotidianità provocato dalla paura e dalla violenza. Sebbene dagli anni '90 il ritmo della violenza nelle Ande vada via via placandosi, le popolazioni locali continuano a manifestare una sintomatologia, anche onirica, che come suggerisce Kimberly Theidon (2004) risulta essere familiare al quadro della sindrome post-traumatica da stress (PTSD). Inoltre, la diffusa strategia della *desaparición* (sparizione forzata) impedisce alla ferita della guerra di cicatrizzare: frequenti sono infatti le visite oniriche di familiari scomparsi che indicano il luogo dove si trovano i corpi loro e dei loro compagni. Sono anime che "penano" perché non hanno ricevuto un'adeguata sepoltura, fatto che non permette alla comunità e ai singoli familiari di elaborare il lutto, generando ansie che prendono forma nelle narrazioni oniriche.

Il saggio rivela dunque l'insufficienza e l'inadeguatezza dei lavori intrapresi in direzione di una riconciliazione e della costruzione di una memoria storica, basati sulla psicoterapia individuale e non adatti alla comprensione collettiva del trauma tipica del contesto andino (Theidon 2004: 43). Proprio a causa di questi provvedimenti, dopo la guerra, le comunità rurali delle Ande hanno di fatto subito un nuovo isolamento, poiché considerate irrimediabilmente "altre" (Theidon 2004: 46).

Il saggio di Cecconi viaggia invece in direzione contraria, indagando prima di tutto l'universo culturale andino sino ad arrivare a comprendere le forme attraverso cui le narrazioni manifestano il trauma del conflitto, e suggerendo dunque nuovi approcci per una strategia più efficace di risocializzazione e pacificazione.

In conclusione, questo saggio, che per godere di un'adeguata diffusione, data la sua importanza all'interno della cornice degli studi peruviani, meriterebbe di essere al più presto tradotto in spagnolo, suggerisce una nuova metodologia, secondo la quale la dimensione onirica nei contesti indigeni è vissuta come parte integrante della realtà non solo individuale bensì relazionale e comunitaria. Esplorando il contesto andino, l'autrice individua e descrive un sistema onirico binario (sogni che vengono da fuori/da dentro, significativi/non significativi), nel quale questi ultimi si configurano quindi come una finestra aperta ad una dimensione 'alternativa' della realtà, vera e valida tanto quanto l'esperienza durante la veglia, attraverso cui l'individuo può dialogare con se stesso ma anche con gli altri: con altri individui, con gli elementi della natura, con le divinità ancestrali, con il proprio sistema culturale e anche con la propria storia e i propri traumi.



Come afferma Carmen Salazar Soler nell'introduzione, sarebbe riduttivo relegare il lavoro di Arianna Cecconi al campo disciplinare dell'antropologia onirica, poiché esso si colloca piuttosto, come ben sottolinea Emanuela Canghiari (2013: 276) "al crocevia tra l'antropologia politica, sociale, religiosa e gli studi sulla violenza".

Tuttavia forse non è l'interesse verso il sogno come "oggetto culturale" (come invece segnala Canghiari 2013: 279) a rendere questo testo significativo nel panorama delle metodologie di analisi del trauma, alla quale ancora oggi in Perù si lavora molto, bensì la focalizzazione sulla "narrazione" dell'esperienza onirica, che configurandosi come "discorso del sé" (Lejeune 19986) si afferma e si manifesta come incontestabile realtà verbale ed oggettiva. Un discorso che risponde, da un lato, ad un bisogno di identificazione e, dall'altro, all'imperativo di riproduzione culturale. Un discorso non privato ma collettivo, che organizza e obbedisce a un *setting* culturale determinato e definito, la cui complessità è spesso ignorata, o peggio ancora stigmatizzata. Un discorso, infine, che si configura, per la prima volta, come vero e proprio "documento storico" (Cecconi 2004).

BIBLIOGRAFIA

Canghiari E., 2013, "Arianna Cecconi, I sogni vengono da fuori. Esplorazioni sulla notte nelle Ande Peruviane, ED.IT, Firenze, 2012", *Confluenze. Rivista di Studi Iberoamericani*, Vol. 5, No. 1, pp. 276-279.

Cecconi A., 2012, *I sogni vengono da fuori. Esplorazioni sulla notte nelle Ande Peruviane*, Ed.it, Firenze.

Citroni G., 2004, *L'orrore rivelato. L'esperienza della Commissione della Verità e riconciliazione in Perù: 1980-2000*, Giuffrè, Milano.

Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2008, *Hatun Willakuy – Versión Abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación Perú*, CVR, Lima.

Cox M.R., 2004, *Pachaticray (El mundo al revés). Testimonios y ensayos sobre la violencia política y la cultura peruana desde 1980*, Editorial San Marcos, Lima.

Cox M.R., 2010, *Sasachakuy tiempo: memoria y pervivencia*, Pasacalle, Lima.

Degregori C.I., 2011, *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú 1980-1989*, IEP, Lima.

Lejeune Ph., 1986, *Il patto autobiografico*, Il Mulino, Bologna.

Portocarrero G., 2012, *Profetas del odio, Racíces Culturales y líderes de Sendero Luminoso*, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Stabili M.R., 2007, "Una riconciliazione impossibile? Il Perù tra diritti umani violati e riparazioni irrealizzate", *Leggendaria*, volume doppio italiano/spagnolo, n. 63-64, pp. 37-41.



Stabili M.R., 2008, *Le verità ufficiali. Transizioni politiche e diritti umani in America latina*, Nuova Cultura, Roma.

Theidon K., [2004] 2009, *Entre Prójimos, el conflicto armado interno y la política de reconciliación en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Elisa Cairati

Università degli Studi di Milano

elisa.cairati@unimi.it