

ALESSANDRO LUPO

TLACOCHITTA, 'VEDERE COSE DORMENDO'.
ENUNCIATI E RIFLESSIONI SULLE PRATICHE ONIRICHE
TRA I NAHUA DEL MESSICO

Chuang Tzu soñó que era una mariposa y durante
aquel sueño no era Chuang Tzu, era una mariposa.
(Jorge Luis Borges, *Nueva refutación del tiempo*, in *Otras inquisiciones*)

PREMESSA

Lo studio di concezioni e pratiche legate a un fenomeno psichico come il sogno, conoscibile solamente a posteriori, attraverso ciò che se ne ricorda, e in via indiretta, per mezzo delle rappresentazioni – narrative, iconiche, gestuali o altro – che può darne chi ne ha fatto esperienza, pone un problema metodologico non da poco. È infatti evidente che nei confronti di un simile «oggetto» di analisi – non diversamente dallo studio di fenomeni, sensazioni e concetti privi di una concreta esperibilità diretta – non è possibile all'osservatore esterno confrontare il sapere locale con il fenomeno attorno a cui esso si organizza¹.

Pur trattandosi di una funzione dello psichismo individuale che sfugge al diretto controllo della coscienza dell'individuo e che avviene allorché egli è sostanzialmente isolato dal contesto in cui vive ed agisce, il sogno riflette pur sempre la plasmazione sociale e culturale di cui tutte le attività umane sono il prodotto. È anzi particolarmente interessante, proprio per l'apparente spontaneità che potremmo chiamare «fisiologica» delle sue manifestazioni, osservare come il sogno sia nondimeno un aspetto dell'esistenza umana che anche nel suo prodursi riflette chiaramente le caratteristiche storico-culturali degli individui che ne fanno esperienza e che in più è oggetto di diverse e talora anche molto elaborate forme di socializzazione. Il che è particolarmente vero per le civiltà del mondo antico, ma anche di molte delle società ove gli etnologi possono ancora rinvenire le evidenze di

¹ CHARLESLEY 1992; STEWART 1997; LOHMANN 2007. Ho già proposto in altra sede (LUPO 2009, p. 115) il contrasto tra la disamina delle concezioni nahua intorno alle componenti spirituali della persona, su cui ci si può solamente affidare alle verbalizzazioni o alle pratiche degli attori nativi che le concernono, e quella delle concezioni sul mondo naturale, che sono invece sempre riconducibili alla diretta osservazione dei medesimi fenomeni anche da parte dell'etnografo; o anche il raffronto dei saperi medici con i concreti casi di malattia cui si applicano. Anche se attualmente è possibile monitorare con vari strumenti alcune delle attività nervose che avvengono nell'encefalo durante il sonno, si è ben lungi dal poter accedere alle percezioni e alle emozioni di chi sogna.

un'attività onirica caratterizzata da un'ampia varietà di valenze religiose, potenzialità conoscitive e usi sociali².

Nella storia della disciplina, gli antropologi si sono molto precocemente occupati del sogno, riflettendo sulle testimonianze concernenti le società «primitive», per le quali i testimoni (viaggiatori, missionari, amministratori etc.) sostenevano che la dimensione onirica non fosse avvertita come nettamente distinta da quella dello stato di veglia, al punto che uno dei marcatori della distanza tra quei «selvaggi» e i civilizzati sarebbe appunto consistito nella capacità dei secondi di distinguere razionalmente tra sogno e realtà, rispetto alla presunta incapacità dei primi di discernere lo statuto dei fenomeni onirici dalle esperienze vissute da svegli (come nel celebre caso dell'indigeno che accusò un missionario di avergli rubato delle zucche perché lo aveva visto farlo in sogno, noto spunto di analisi per più autori³). Basti pensare alle ipotesi formulate dai primi antropologi, i quali – pur senza aver mai conosciuto direttamente gli uomini di cui discettavano dalle proprie comode poltrone – nondimeno ritenevano di poterne immaginare i processi mentali, in base ai quali quelli avrebbero ricavato proprio dai sogni le credenze animistiche circa la persistenza delle anime dopo la morte e l'esistenza di spiriti e forze extraumani che pervadono le componenti del cosmo⁴. Leggere oggi le parole di un Lévy-Bruhl rivela quanto fossero viziate da una supponente misconoscenza di ciò di cui discettava: «[per] le menti addormentate [dei primitivi] il mondo visibile e il mondo invisibile formano una cosa sola»⁵ e – per quanto essi possano «benissimo distinguere il sogno dalle percezioni della veglia, e [sappiano] benissimo di sognare soltanto quando dormono» – «ai loro occhi [i dati forniti dal sogno] valgono altrettanto, se non più, che le percezioni acquisite durante la veglia»⁶.

Fortunatamente ben presto la diretta e prolungata esperienza immersiva degli etnografi sul terreno permise loro di osservare in prima persona il comportamento e ascoltare gli enunciati delle popolazioni «altre», consentendo di sfatare l'inganno della diversità radicale della «mentalità primitiva», mettendo in luce le logiche locali che determinano la valutazione del grado di realtà dei diversi fenomeni vissuti e percepiti. Nella sua analisi delle concezioni intorno alla magia degli Azande, Evans-Pritchard⁷ rilevava come essi non confondessero affatto sogno e realtà, ma attribuissero al primo uno statuto conoscitivo peculiare, vedendovi – più che un presagio della sciagura di cui la stregoneria è la causa – un prodotto di quella medesima stregoneria, ovvero «l'ombra che la stregoneria proietta sull'evento che si appresta a produrre», ragion per cui «i brutti sogni *non sono soltanto segni* di stregoneria, *ma anche vere esperienze* di essa [...] gli Azande, anziché

² CHARUTY 1996, pp. 1, 8; LOHMANN 2007.

³ L'episodio, originariamente narrato da W. Barbrooke GRUBB 1911, pp. 129-130, è stato ripreso, fra gli altri, da L. LÉVY-BRUHL 1966, pp. 93-95 e da E. DE MARTINO 1973, pp. 163-165. Sulla discussione attorno alla razionalità «primitiva» che esso ha originato, si veda l'illuminante riflessione di DEI 1987.

⁴ TYLOR 1871; FRAZER 1911, pp. 34 ss., 368, 374.

⁵ LÉVY-BRUHL 1966, pp. 84-85.

⁶ *Ibid.*, p. 86.

⁷ EVANS-PRITCHARD 1976.

sognare la stregoneria, la vedono in un sogno»⁸. Come vedremo dagli esempi etnografici che sto per proporre, anche tra le popolazioni mesoamericane del presente (e verosimilmente anche presso quelle del passato) è possibile riscontrare concezioni analoghe, in base alle quali i sogni sono esperienze del soggetto capaci di metterlo al corrente di eventi reali che sono già in corso, pur se non si sono ancora manifestati alla sua percezione e alla sua coscienza.

1.1 IL SOGNO TRA I NAHUA PREISPANICI

In queste pagine mi occuperò di una delle più conosciute popolazioni indigene del Messico, di cui ho diretta esperienza di ricerca fin dal 1984⁹ – i Nahua –, con oggi oltre un milione e mezzo di parlanti e la cui filiazione linguistica e culturale li collega alla meglio documentata delle civiltà amerindiane in cui si imbarcarono i colonizzatori spagnoli: quella dei Mexica, meglio noti in Italia come Aztechi¹⁰. In base alle evidenze documentali che ci sono pervenute su quella raffinata cultura, al sogno era attribuita una considerevole importanza, in quanto lo si riteneva un'esperienza altamente significativa, addirittura capace di dare accesso a una dimensione «più vera» della realtà, quella in cui si coglievano le cause ultime degli eventi sociali e il significato recondito delle cose.

Come in molte società che Augé¹¹ definirebbe «pagane», gli Aztechi ritenevano che il sogno consentisse l'accesso a quella sfera del significato che – partendo dal postulato monista della connessione e corrispondenza tra i diversi piani del cosmo, per cui i fatti naturali sono letti in termini di logiche, rapporti e vicende umani – permette di spiegare il «perché» delle componenti e delle dinamiche del cosmo, il cui senso e la cui cagione resterebbero altrimenti del tutto inaccessibili ai più. Alla ricerca, alla rivelazione e alla sistematizzazione degli immaginati rapporti esistenti tra i diversi piani su cui si dispiegano i fenomeni che noi chiameremmo «naturali» e le vicende umane, le élites delle civiltà preispaniche destinarono attenzione e sforzi rilevanti, giungendo a elaborare concezioni cosmologiche di grande sofisticazione e complessità, che ispirarono la realizzazione di opere architettoniche e urbanistiche, raffigurazioni iconografiche e plastiche, nonché testi scritti, redatti secondo le convenzioni grafiche vigenti in epoca pre-coloniale. Uno dei primissimi cronisti europei, il francescano Toribio de Benavente, detto Motolinía¹², riferisce che tra le 5 tipologie di «libri» usati dai sacerdoti aztechi, la terza era riservata «ai sogni e agli augurî,

⁸ *Ibid.* 1976, p. 177, corsivo aggiunto.

⁹ Fra il 1984 e il 2019 ho svolto tra i Nahua del municipio di Cuetzalan del Progreso (Puebla) 24 campagne di ricerca per circa 30 mesi complessivi, nell'ambito delle attività della Missione Etnologica Italiana in Messico. Tali ricerche sono state possibili grazie al costante sostegno del Ministero degli Affari Esteri e da più saltuari contributi del MIUR e della Sapienza Università di Roma.

¹⁰ Cfr. DAVIES 1999; TOWNSEND 2006; PRANZETTI - LUPO 2015.

¹¹ AUGÉ 2002.

¹² BENAVENTE (MOTOLINÍA) 1985, pp. 102, 257; 1996, p. 121.

inganni e vanità in cui credevano»; il nome di questi libri era *temicamatl* /libro dei sogni/, da *temictli* /sogno/¹³.

Nessuno di tali libri è sopravvissuto al fervore anti-idolatra dei missionari, ma forse una labile traccia di quello che poteva essere il loro contenuto ci è offerta dalla scarna lista di sogni raccolta nel manoscritto dei *Primeros memoriales* del francescano Bernardino de Sahagún¹⁴, nella quale – forse ispirandosi a una lista di raffigurazioni iconiche contenute in un codice pittografico indigeno, come suggerisce Olivier¹⁵ – si elenca una breve lista di 11 motivi onirici (l'incendio o la distruzione della casa per fuoco o acqua, l'esser travolti da rocce o alberi, le eclissi, l'incontro con animali, o azioni come costruire una casa o volare) che sarebbero stati chiaro annuncio di morte o di sventura. È senz'altro significativo – oltre che in continuità con quanto rilevato attualmente dagli etnologi che hanno recentemente redatto ben più corpose liste dei motivi tematici ricorrenti nei sogni delle popolazioni indigene mesoamericane¹⁶ – che in simili liste prevalessero i motivi associati con vicende nefaste, giacché l'impiego di quei libri era principalmente legato ad azioni rituali miranti a scongiurare o quanto meno contrastare eventi del genere.

Che i sogni potessero avere una forza rivelatrice determinante per comprendere le vicende umane e i destini delle cose terrene – strettamente correlate al volere degli dèi e ai cicli spazio-temporali secondo cui l'influsso delle qualità divine si distribuivano sugli umani e sul mondo circostante¹⁷ – lo dimostra l'attenzione che i governanti prestavano ai propri e agli altrui sogni, non di rado orientando la propria azione sulla base di tali rivelazioni.

L'esempio forse più citato dell'importanza conferita ai sogni per orientarsi nella comprensione di una realtà tanto inattesa quanto idecifrabile ce lo dà la condotta del sovrano azteco quando gli pervenne l'annuncio della comparsa degli Spagnoli lungo le coste del suo regno:

[Motecuhzoma] convocò i signori della città, e i capi di tutti i quartieri, e li interrogò se per caso avessero sognato qualcosa che potesse avere a che fare con l'arrivo di quella gente che doveva venire, o con ciò che doveva accadere; e li esortò a rivelare ogni cosa, quand'anche fosse avversa alla sua regale persona, ché egli altro non voleva che ottenere certezze su così dibattuta ed annunciata questione [...]. I [funzionari di palazzo] gli dissero di non aver sognato nulla; né di aver veduto o udito cosa che potesse avere a che fare con tale questione. Ed egli disse: «Ebbene, vi prego, [...] riferite ai vecchi e alle vecchie dei vostri quartieri di avvisarmi di cosa abbian sognato o sognino d'ora in avanti, su quanto deve accadere, sia esso propizio o avverso. E altresì, esortate i sacerdoti del tempio a interrogare gli spettri notturni o gli spiriti dei morti che si manifestino loro sulle montagne, o nei siti più oscuri. E lo stesso

¹³ Vd. anche BOONE 2007, p. 19. Nel rendere in italiano i termini nahuatl, indico tra barre trasversali (/.../) le traduzioni letterali e tra virgolette alte singole ('...') le traduzioni libere. Il fonema /tl/ del nahuatl classico è sostituito dall'allofono [t] nella variante parlata a Cuetzalan; nel testo si seguirà la grafia adottata dagli autori citati.

¹⁴ SAHAGÚN 1969, pp. 100-103; 1997, pp. 176-177.

¹⁵ OLIVIER 2016, p. 78.

¹⁶ LAUGHLIN 1976, 1980; BRUCE 1979; MERRILL 1987, 1992.

¹⁷ Cfr. LÓPEZ AUSTIN 1984; 1994.

ordinate di fare a tutti coloro che vagano di notte [...] Ed essi promisero che lo avrebbero fatto; e così [...] comunicarono a tutti i vecchi e le vecchie ciò che il sovrano voleva; e del pari [...] coloro che interpretavano i sogni, e quelli che vegliavano di notte [...] e da quel giorno tutti si diedero a scrutare i sogni e le visioni notturne, e a serbarne memoria per poterle raccontare a Motecuhzoma.

E tanto fu il desiderio di compiacere il sovrano, che molti vegliardi ed anziane si affrettarono a riferire a signori e [autorità] d'esser stati visitati da sogni inquietanti e assai prodigiosi, che molto li avevan turbati, e di essi volevano render conto a Motecuhzoma. [...] Egli, desideroso di conoscere il tenore dei loro sogni e visioni, li fece venire, ed ordinò loro di raccontargli ciò che avevan veduto e sognato; e i vecchi, ammessi alla sua augusta presenza, con grande umiltà e rispetto gli dissero: «Possente Signore: non è nostra intenzione recare offesa alle tue autorevoli orecchie, né causare turbamento e dolore al tuo cuore (che se ne possa ammalare); ma, a ciò costretti dall'obbedienza cui siamo tenuti, ti diremo ciò che abbiamo sognato. Devi sapere che, le notti passate, i Signori del Sogno ci hanno mostrato il tempio di Uitzilopochtli [il dio eponimo degli Aztechi] avvolto da altissime fiamme, ed abbattuto, pietra su pietra, senza che nulla fosse rimasto al suo posto; e così, abbiamo veduto lo stesso Uitzilopochtli andare in pezzi e giacere al suolo: questo è ciò che abbiamo sognato». Motecuhzoma li fece allontanare da sé, e chiudere dentro una sala; e furono fatte portare al suo cospetto le anziane, [...] le quali [...] dissero: «Figlio mio: non aver pena né angoscia per quello che ti diremo, che è cosa che ci ha inflitto grande sgomento. Devi sapere che nei sogni che queste tue madri hanno sognato v'era un fiume impetuoso che squassava le porte e le dimore reali e, con furia, demoliva pareti e riduceva tutto in macerie, seco portando massi e travi di legno, senza lasciare pietra su pietra; e poi giungeva ai piedi del tempio e, con lo stesso furore, lo travolgeva, radendolo al suolo; e i grandi signori del regno, atterriti, fuggivano dalla città per trovar rifugio nei monti: ciò che hai udito è quanto ti dovevamo riferire».

Motecuhzoma, [...] vedendo che non una sola visione gli era propizia e come tutto andasse a conferma dei cattivi presagi, mosso da ira furente, [...] dispose che i vecchi venissero messi per sempre in catene, e privati del cibo, fino a farli morire. E i sacerdoti del tempio, anch'essi richiesti di serbare memoria dei sogni e delle visioni avute [...], vedendo il male che era incolto ai vecchi e alle vecchie, pur avendo molto sognato, e veduto, ed udito per bocca dei loro oracoli e attraverso i loro sacrifici cruenti, tennero consiglio e decisero di nulla rivelare a Motecuhzoma temendo d'averne uguale castigo¹⁸.

Per quanto questa narrazione sia stata raccolta dal cronista domenicano svariati decenni dopo i fatti riportati e indubbiamente costituisca un tentativo di giustificare a posteriori il tragico e repentino tracollo dell'egemonia azteca¹⁹, resta nondimeno una attestazione dell'alto grado di socializzazione riservato ai sogni e dell'importanza che essi rivestivano come strumento di conoscenza per le questioni di primaria rilevanza. E poiché tale funzione mantica era strettamente imbricata con le credenze e le pratiche religiose autoctone, non stupisce che – come si dirà fra breve – gli evangelizzatori dispiegassero una pervicace determinazione nel contrastare ogni pratica connessa all'impiego rituale dei sogni.

¹⁸ DURÁN 1967, II: 499 ss., in PRANZETTI - LUPO 2015: 1155-1161.

¹⁹ Cfr. TODOROV - BAUDOT 1988; OLIVIER 2019.

1.2 LE PAROLE NAHUATL DEL SOGNO

Per quanto sia oggi difficile depurare le testimonianze giunte fino a noi dal distorsivo pregiudizio cristiano di chi le ha raccolte e trasmesse, un esame dei testi in nahuatl del primo periodo coloniale può offrire un modo per accedere al pensiero degli Aztechi sul sogno e al valore che gli veniva attribuito. Fortunatamente non mancano le raccolte di espressioni verbali anche molto elaborate, tra cui alcuni «canti» d'impiego cerimoniale e pubblico composti da alcuni dei più rinomati esponenti dell'élite governante, nei quali eminenti studiosi hanno individuato la più compiuta forma mesoamericana di «poesia»²⁰, quando non l'espressione di un vero e proprio pensiero «filosofico»²¹. In alcuni di questi canti, raccolti nel primo periodo coloniale dai missionari e fortunatamente giunti fino a noi, il sogno è evocato all'interno di malinconiche riflessioni circa la caducità delle cose, la vanità delle ambizioni umane e l'illusorietà dell'esperienza, contrapponendo ad esso la «verità» (*nelhuayotl*) cui solo la divinità accede, e offrendo una chiara attestazione di come la dimensione onirica venga assimilata a quella delle entità extraumane, cui appunto appartengono gli esseri divini e le loro azioni, che tanta fatica costa a indovini e sacerdoti svelare, decifrare e comprendere:

Aço tle *nello* nicyaihtohua nican
 Forse che dico qualcosa di vero quaggiù,
 Ypalnemohua çan *tontemiqui* y
 o Datore della vita? Solo sogniamo,
 çan *toncochitlehuaco*
 siamo soltanto appena giunti a risvegliarci dal sonno;
 nicytoa in tlalticpac
 lo dico sulla terra,
 ye ayac huel on tiquilhuia yenican a.
 a nessuno possiamo dirlo quaggiù²².

ça *toncochitlehuaco*
 Solo siamo venuti a svegliarci dal sonno;
 ça *tontemiquico*
 solo siamo venuti a sognare,
ahneli ahneli
 non è per davvero, non è per davvero
 tinemico in tlalticpac.
 che siamo venuti a vivere sulla terra²³.

²⁰ GARIBAY 1992; LEÓN-PORTILLA 1996, 2011.

²¹ LEÓN-PORTILLA 1983.

²² *Cantares mexicanos* 5v; LEÓN-PORTILLA 2011, II, pp. 70-73; BIERHORST 1985, pp. 148-149, enfasi aggiunta.

²³ *Cantares mexicanos* 14v; LEÓN-PORTILLA 2011, II, pp. 168-169; BIERHORST 1985, pp. 174-175, enfasi aggiunta.

Colpisce il fatto che la metafora dell'emersione dal sogno allo stato di veglia permanga ancor oggi in diverse forme di discorso rituale tra gli indigeni mesoamericani: nelle invocazioni terapeutiche dei Maya Tzeltal raccolte da Pedro Pitarch²⁴, volte a curare il paziente da una malattia dovuta alla perdita e alla cattura di una delle sue componenti spirituali, si invoca appunto la «fuoriuscita dal sogno» del malato e il suo risveglio, esplicitando la connessione della dimensione onirica con la sfera ctonia «altra» cui appartengono i morti e gli dèi, una sorta di condizione ontologica atemporale simile a quella del mito²⁵, che appunto si contrappone allo stato di veglia a cui si vuole restituire il paziente, nuovamente dotandolo della sua integrità animica e della sua piena agentività.

Purtroppo nessun «libro dei sogni» è sopravvissuto allo zelo anti-idolatra dei missionari, e anche le scarse testimonianze sulla vita onirica degli Aztechi e sui suoi significati sono fortemente viziate e depauperate dalla radicale avversione che i religiosi europei avevano per qualsiasi pratica oniromantica: nei manuali e nell'operato dei confessori del XVI secolo è ricorrente la preoccupazione per la credenza da parte dei nativi che i sogni rivelassero il volere degli dèi pagani: il domenicano Diego Durán²⁶, dopo aver elencato le interpretazioni che essi davano di alcuni motivi onirici, esortava a domandare «Che cosa hai sognato?» e a inquisire se le risposte potessero lasciar trapelare «un qualche odore delle cose antiche» da combattere e sradicare²⁷. Possiamo comunque ricavare non poche preziose informazioni dai vocabolari redatti molto precocemente da quegli stessi missionari, e dai non pochi testi in lingua indigena che ci sono pervenuti dal XVI e XVII secolo.

Una prima non ovvia evidenza – che non si riscontra ad esempio in alcune altre lingue mesoamericane, ove l'atto di dormire e quello di sognare sono designati da un medesimo termine (come con il maya tzeltal *way*, stando a Pitarch²⁸) – è che in nahuatl vige una chiara distinzione terminologica tra *cochi* /dormire/²⁹ e *temiqui* /sognare/, con l'ulteriore caratteristica che mentre il primo è un verbo intransitivo (*nicochi* /[io] dormo/ non prevede un oggetto cui l'azione si applichi), nel caso di *temiqui* questo può avere sia una forma intransitiva (*nitemiqui* /[io] sogno/) che una transitiva (*nitlatemiqui* /[io] sogno qualcosa/ o *nitetemiqui* /[io] sogno qualcuno/, o ancora *nictemiqui* /[io] lo sogno/). Ciò avrebbe rilevanza – secondo alcuni odierni studiosi del sogno tra le popolazioni amerindiane, come Barbara Tedlock e Pedro Pitarch³⁰ –, in quanto permetterebbe di cogliere le idee native intorno alla natura dell'azione del sognare: gli Zuñi del Nuovo Messico, ad esempio, «usano un verbo intransitivo per l'esperienza del sogno, che indica uno *stato dell'essere* mentre si

²⁴ PITARCH 2017.

²⁵ AUGÉ 1997, p. 85 sottolinea come il sogno individuale possa essere «una delle fonti alle quali attinge il mito collettivo», mentre TEDLOCK 1995, p. 149 rileva come mito e sogno condividano «una struttura interna emozional-estetica, assieme a un ricco processo di pensiero metaforico».

²⁶ DURÁN 1967, I, p. 132.

²⁷ Cfr. anche ANZURES 1987, pp. 23-24; TEDLOCK 1995; RUZ 2010, pp. 213 ss.

²⁸ PITARCH 2017, p. 22.

²⁹ In maniera analoga all'uso che noi facciamo dell'infinito, i verbi nahuatl sono solitamente citati nella terza persona singolare dell'indicativo presente, in quanto è la forma priva di affissi. Pertanto, ciò che traduco con l'infinito «sognare» equivarrebbe letteralmente a «sogna».

³⁰ TEDLOCK 1987, PITARCH 2017.

sogna; [per contro] l'uso [da parte dei Maya] Quiché di un verbo transitivo per l'esperienza indica che chi sogna *agisce su qualcosa* mentre sogna. Sognare sembra [dunque] essere un'esperienza più intima e personale per gli Zuñi [mentre] nel caso quiché, la lotta notturna dell'anima attiva per [ottenere] un messaggio fa sì che il sognare sia un'azione più sociale ancor prima che essa assuma la forma di una narrazione»³¹. Di contro, tra i Maya Tzeltal Pitarch osserva che «il verbo *way* 'sognare/dormire' appartiene a [una] classe non agentiva nella quale le cose avvengono al di fuori dalla volontà e dal controllo della persona: un paziente, non un agente»³², ragion per cui chi dorme, più che come il soggetto dell'atto di sognare, sarebbe concepito come il suo oggetto. Anziché *sognare qualcosa*, si è *sognati*: «non è tanto che si sogni o si dorma, quanto che lo stato del sogno³³ si impadronisce della persona: la persona contrae il sogno, allo stesso modo in cui contrae la malattia – che proviene anch'essa dall'Altrove»³⁴.

Nei repertori del nahuatl classico del XVI secolo, tuttavia, accanto al verbo *temiqui* /sognare/, ai sostantivi *temictli* /sogno/, *temiquiliz* 'atto di sognare', e *temiquini* /colui che sogna/, o al locativo *temicco* /in sogno/, è possibile reperire alcuni termini di meno facile e automatica interpretazione. Essi indicano la variabile attendibilità dei contenuti dei sogni: *nelli*, *melahuac* o *melahuaca temictli* /sogno vero/ 'sogno veridico' e *iztlaca temictli* /sogno falso/inautentico/ 'sogno ingannevole', che il francescano Alonso de Molina³⁵ traduce come «sueño vano y no verdadero». Altri vocaboli designano inoltre i protagonisti dell'esegesi onirica, il *temic iximatini* /colui che conosce il volto dei sogni/ e il *temicnamictiani* /colui che fa trovare/mette insieme i sogni/, che Molina traduce in entrambi i casi come «soltador o interpretador de sueños»³⁶. Nel secondo caso il verbo che designa l'azione interpretativa – *temicnamictia* /far trovare/mettere insieme i sogni/, reso da Molina con «interpretar o concordar los sueños» (*ibid.*) – richiama esplicitamente il procedimento comparativo dell'individuazione di possibili significati già noti ed eventualmente codificati soggiacenti alla idiosincratia e irriducibile varietà delle esperienze e dei contenuti onirici. Un processo che verosimilmente si avvaleva dell'ausilio iconico della collazione dei *temicamatl* /libri dei sogni/³⁷, nei quali è lecito supporre che il contenuto manifesto dei sogni dei postulanti trovasse una qualche classificazione, probabilmente in termini della valenza fausta o infausta del loro annuncio, forse anche della loro «verità» o «falsità», quasi certamente del modo in cui il loro significato andasse messo in relazione con le diverse fasi temporali in cui si erano prodotti. Alla base di tutte le pratiche mantiche nahua vi era infatti l'idea che il succedersi dell'influsso sul cosmo dei diversi dèi connotava con le loro variabili qualità le

³¹ TEDLOCK 1987, p. 127, corsivo nel testo; cfr. anche TEDLOCK 1995, p. 153.

³² PITARCH 2017, p. 24.

³³ Non mi pare privo di rilevanza che anche Pitarch, nel formulare queste considerazioni in spagnolo (ove *sueño* significa tanto /sonno/ quanto /sogno/), paia non voler distinguere il cedimento dell'organismo al sonno dal processo onirico.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ MOLINA 1977, II, p. 49v.

³⁶ *Ibid.*, II, p. 97v.

³⁷ Vd. OLIVIER 2016.

unità di tempo (giorni, tredicine, «mesi» di 20 giorni, anni, serie di 13, 52, 104 anni...³⁸). Una concezione altamente qualitativa del tempo che ancor oggi induce gli indovini quiché del Guatemala a tenere ben presenti le peculiari caratteristiche di ciascuno dei 260 giorni del calendario rituale nel momento in cui effettuano la propria «lettura» dei segni che la realtà fornisce loro (sia nel caso dei sogni che della casuale configurazione dei semi che essi dispongono sulla propria tavola divinatoria³⁹).

Come s'è visto più sopra coi brani dei *Cantares mexicanos*, nelle forme codificate del linguaggio rituale, ove l'insistito ricorso ai parallelismi offre la possibilità di ampliare le sfumature semantiche degli enunciati, il riferimento al sogno abbina costantemente i verbi *temiqui* /sognare/ e *cochitlehua*, che León-Portilla traduce appunto come «soñar y levantarse del sueño»⁴⁰: altri esempi di questo parallelismo li troviamo nei brani di oratoria riportati da Bernardino de Sahagún nel sesto libro del *Codice Fiorentino*⁴¹: Dibble e Anderson traducono (piuttosto approssimativamente, come si vedrà fra breve) *nitemiqui nicochitlehua* con «I dream, I see in dreams», confermando come il sogno fosse considerato un'esperienza percettiva che, pur avvenendo mentre si dorme, è concettualmente distinta dal sonno, e nello svolgerla il soggetto (ovvero la sua componente animica cui è demandata la conoscenza) 'si alza' (*ehua*) dal 'sonno' (*cochiztli*), quasi che – pur restando addormentato – si destasse⁴². Lo conferma chiaramente un'altra supplica rivolta dai sacerdoti al dio Tezcatlipoca⁴³, in cui gli si chiede di consentire a quanti ne invocano la benevolenza di *oncochitlehua ontemictlamati* /levarsi dal sonno, conoscere nel sogno/ 'sognare e apprendere oniricamente'⁴⁴, un processo conoscitivo chiaramente distinto da quelli svolti nella veglia e che rientrava a pieno titolo nella dimensione notturna su cui esercitava la propria influenza quel dio delle sorti e della divinazione, denominato appunto 'vento notturno' (*yohualli ehecatl*⁴⁵).

Il fatto che il tempo trascorso dormendo comprenda fasi diverse, alcune consistenti in uno stato di inerzia e stasi percettiva (privo di sogni), altre che invece vedono il soggetto in certa misura 'levarsi' (*ehua*) e avere esperienze conoscitive, è attestato dai diversi verbi composti sulla radice *cochi* /dormire/. Mentre si dorme si può dunque ovviamente 'sognare' (*cochtemiqui* /sognare dormendo/); un'azione che, escludendo gli altri sensi, pare coinvolgere esclusivamente la vista. Due sono i verbi che, combinati col dormire (*cochi*), esprimono attività oniriche: il primo è il transitivo *itta* /vedere, guardare/, da cui deriva *tlacochitta* /vedere cose dormendo/ 'sognare qualcosa', che Molina traduce «ver alguna cosa

³⁸ Per una sintetica disamina del complesso sistema calendariale mesoamericano e dei suoi impieghi, si veda Lupo (2002, 2015); per ulteriori approfondimenti, si vedano Aveni (1993) e Boone (2007).

³⁹ Cfr. TEDLOCK 1992.

⁴⁰ LEÓN-PORTILLA 2011, II, pp. 70-73, 168-169

⁴¹ SAHAGÚN 1969b, pp. 42, 61.

⁴² Che in questo termine composito *ehua* si riferisca a una vera /levata/, lo attesta Molina (*ibidem*, p. 231) nel tradurre *cochitlehua* come «saltar de la cama con presteza el que estaba durmiendo».

⁴³ SAHAGÚN 1969b, pp. 7-10.

⁴⁴ SAHAGÚN 1969b, p. 9.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 7; cfr. OLIVIER 1997.

entre sueños»⁴⁶; il secondo è *tlachiya* /vedere qualcosa/, da cui derivano *cochtlachiya* /vedere mentre si dorme/, che in realtà significa ‘svegliarsi e dormire a più riprese’ («recuerda, se despierta y vuelve a dormir repetidas veces»⁴⁷), e *cochtlachiyaliztli* /il guardare mentre si dorme/, che Molina rende come «visión entre sueños»⁴⁸. Mi pare evidente come l’atto di «vedere» espresso dai due verbi si riferisca a esperienze non sempre sovrapponibili: nel primo caso, *itta* indica una percezione visiva compatibile con la condizione di chi dorme; nel secondo, *tlachiya* parrebbe indicare una «visione» che comporta una diversa presenza del soggetto, pur trattandosi sempre di un incerto andirivieni al di qua e al di là della soglia tra il qui della veglia e l’altrove cui si accede addormentandosi. Come vedremo fra breve, è appunto in quell’altrove che si può anche *cochmahmauhtia* /spaventarsi dormendo/, da *mahmauhtia* /si spaventa/, un’esperienza che Karttunen traduce come «to have a nightmare»⁴⁹, ma che non è compiutamente comprensibile senza tener conto di quale sia la componente della persona che prova questa forte emozione.

1.3 SOGNO E MAGIA NEL MESSICO COLONIALE

Un’ulteriore, anche se non facilmente decifrabile testimonianza dei complessi significati che la popolazione di lingua nahuatl attribuiva al sogno, la rinveniamo nelle formule magiche raccolte agli inizi del XVII secolo nel Messico centro-occidentale dal sacerdote «estirpatore di idolatrie» Hernando Ruiz de Alarcón⁵⁰, il quale ci ha tramandato il testo di alcuni «incantesimi per indurre il sonno», che i maghi indigeni avrebbero recitato per ipnotizzare le proprie vittime, al fine di compiere nei loro confronti atti immorali come il furto e l’abuso sessuale («alguna obra mortal como el hurto o el adulterio»⁵¹). In una di queste formule il mago-stupratore invoca la personificazione del sonno col nome *temicxoch* /fiore del sogno/⁵², conferisce alla donna di cui vuole abusare il nome della dea del piacere sessuale Xochiquetzal /piuma di quetzal-fiore/ e proclama di andarla a catturare, prelevandola dal *Chiucnauh Topan* /Nove sopra di noi/ ‘Nove cieli’ e portandola nel *Chiucnauh Mictlan* /Nove luogo dei morti/ ‘Nove inferi’: con queste metafore legate agli spazi «altri» rispetto alla superficie della terra (*tlalticpac*) ove si svolge l’umana esistenza, egli rappresenta verbalmente e ambisce determinare magicamente il passaggio della vittima dallo stato di veglia al sonno, condizione necessaria per poterne abusare, fa di quella l’incarnazione

⁴⁶ MOLINA 1977, II, p. 23r.

⁴⁷ KARTTUNEN 1983, p. 37.

⁴⁸ MOLINA 1977, II, p. 23v.

⁴⁹ KARTTUNEN 1983, p. 37.

⁵⁰ RUIZ DE ALARCÓN 1892, 1984.

⁵¹ *Ibid.* 1892, pp. 153-155; 1984, pp. 78-80.

⁵² I curatori dell’edizione in inglese Andrews e Hassig (RUIZ DE ALARCÓN 1984, p. 325) avanzano l’ipotesi che possa trattarsi di un errore di trascrizione per *temicxox* ‘magia/trance del sogno’, dalla radice verbale *xox-* che in nahuatl si presta a designare azioni magiche di segno negativo come il malocchio e la stregoneria (MOLINA 1977, II, p. 161v: «*xoxa*: aajar o hechizar o ojea a otro»; WIMMER 2006; KARTTUNEN 1983, p. 331; per i Nahuatl di Cuetzalan, v. SIGNORINI - LUPO 1989, pp. 142-151; SIGNORINI 1989; LUPO 2019).

dell'arrendevolezza ai piaceri della carne, a sua volta identificandosi con Yaotl /nemico/, una delle manifestazioni di Tezcatlipoca /specchio fumante/, il dio delle arti magiche e delle trasformazioni stregonesche⁵³. Alla fine delle sue malefatte, il mago-ipnotizzatore recita un ulteriore incantesimo, proclamandosi un altro potente dio – Yohuallahuantzin /Inebriato di notte/, una delle manifestazioni del dio della guerra e della fertilità agricola Xipe Totec /nostro signore lo scorticato/ –, nuovamente invocando Temicxoch, il sonno, e disfa l'incantamento ipnotico per far ridestare la donna e i suoi custodi, proclamando che quanto aveva precedentemente determinato con il potere illocutorio delle sue formule «non era vero»: «*in ahmo nelli in niqincuepa, in ahmo cochiyah, in ahmo oyahcah ChiucnauhMictlan* 'non è vero che li ho trasformati, non dormivano, non sono andati ai Nove Inferi'»⁵⁴. Evocando per mezzo della parola rituale le poderose entità extraumane che nella dimensione atemporale del mito detengono la capacità di piegare al proprio volere gli eventi terreni, e determinando magicamente una temporanea identificazione con essi di sé e della propria preda, l'incantatore proclama e utilizza per i propri turpi disegni la coincidenza tra la sfera onirica e l'ambito delle potenzialità inesprese, che egli spera così di realizzare.

Fin qui per ciò che ci è dato sapere delle concezioni riguardanti la sfera onirica dei Nahuatl del periodo precedente e immediatamente successivo alla Conquista, desumibili in maniera limitata e approssimativa dalle scarse fonti testuali. Vediamo ora di integrarle con ciò che è invece possibile documentare mediante la ricerca etnografica tra quanti ancor oggi parlano la stessa lingua.

2.1 IL SOGNO TRA I NAHUATL DI OGGI

Malgrado l'inevitabile depauperamento che la colonizzazione e la conversione hanno provocato nelle elaborate forme di pensiero proprie delle élites religiose e politiche del mondo precolombiano, molte delle concezioni e delle pratiche amerindiane che ruotavano attorno alla dimensione onirica hanno persistito nel tempo e sono riscontrabili nelle comunità indigene del presente. Anche se i Nahuatl della Sierra di Puebla da me studiati non presentano più un sistema di pensiero e di organizzazione rituale così apparentemente vitale e coerente come quello studiato da Barbara Tedlock tra i Maya Quiché del Guatemala⁵⁵, le indagini che vi ho condotto negli ultimi 35 anni mi forniscono del materiale etnografico senz'altro utile a formulare alcune considerazioni analitiche meno congetturali e aleatorie di quelle ricavate dalla sola analisi dei documenti del periodo coloniale fin qui considerati.

Sarà però opportuno mettere in chiaro che se cerchiamo di ricavare dalle conversazioni e dagli enunciati degli indigeni il modo secondo cui essi classificano i sogni, non ne otterremo qualcosa di altrettanto strutturato e coerente degli inventari di cui è possibile disporre per il mondo antico e che sono esaminati negli altri saggi di questo volume. L'assenza di un supporto scritto (pittografico o alfabetico) e delle occasioni per riflettere

⁵³ RUIZ DE ALARCÓN 1892, pp. 153-154; 1984, pp. 79-80; v. OLIVIER 1997.

⁵⁴ *Ibid.* 1892, p. 154; 1984, p. 80.

analiticamente e sistematicamente sulle diverse forme delle esperienze oniriche, la loro origine e natura e i relativi contenuti rende ogni tentativo etnografico di produrre una classificazione «emic» dei sogni un qualcosa di abbastanza estemporaneo e individualmente variabile, del genere di quelle che Barbara Tedlock⁵⁶ ha denominato «teorie del momento» (*passing theories*), riprendendo da Rorty l'idea che esse siano «delle strategie *ad hoc* che servono a dare senso a enunciati particolari [e che] debbono essere costantemente corrette». Classificazioni e teorie, cioè, mutevoli, non necessariamente coerenti e legate al contesto cui si applicano e alle finalità che chi le formula persegue, e dunque «legate in maniera complessa all'azione sociale»⁵⁷.

Per capire il sistema di pensiero nahua che soggiaceva e continua a soggiacere alle pratiche legate al sogno, è chiaramente indispensabile sapere quali siano le concezioni indigene rispetto alla costituzione e alle capacità dell'essere umano e delle entità extraumane (dèi, antenati, signori dei luoghi etc.). La possibilità, rispetto alle diverse tipologie di testimonianze pervenuteci dal passato azteco, che l'etnografo ha di interpellare direttamente e a più riprese i protagonisti delle esperienze oniriche e delle pratiche e dei discorsi ad esse connessi consente di ricostruire con un alto grado di affidabilità le loro concezioni al riguardo. Penso dunque preferibile dedicare questa seconda parte non tanto all'esame del lessico e delle categorizzazioni sul sogno, quanto piuttosto a illustrare le peculiarità di tali concezioni così come vengono espresse dagli attori sociali.

Partirò innanzitutto dalla constatazione che l'essere umano è pensato come dotato di un involucro corporeo connesso a una pluralità di componenti spirituali, diverse per numero, forma, caratteristiche, funzioni, durata, collocazione spaziale, e che svolgono ruoli diversi nell'esperienza onirica⁵⁸.

LE COMPONENTI ANIMICHE NAHUA

	<i>yolo, yolia</i>	<i>ecahuil</i>	<i>tonal</i>
significato letterale	cuore, colui che vive	ombra	sole, giorno
sede	nel cuore	in tutto il corpo (testa, sangue)	nel mondo esterno ('lontano')
rapporto col corpo	inseparabile in vita	separabile	indipendente
caducità	immortale	vulnerabile, mortale, in parte trasmissibile	poco vulnerabile, ma mortale
aspetto	antropomorfo	antropomorfo	per lo più zoomorfo

⁵⁵ TEDLOCK 1981, 1983, 1987, 1992.

⁵⁶ TEDLOCK 1994, p. 15.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁸ Vd. SIGNORINI - LUPO 1989; LUPO 1995.

qualità	caldo (?)	freddo (?)	caldo
numero	1	1, frammentabile	da 1 a 13

Per limitarmi al come le diverse componenti della persona nahua partecipino all'esperienza del sogno, va innanzitutto rilevato che essa coinvolge essenzialmente quella che Hultkrantz (1953) avrebbe chiamato la *free soul*, ovvero l'«ombra» (*ecahuil*), che quando l'individuo dorme lascia il corpo e si sposta altrove nello spazio, non di rado trasferendosi nell'alter ego (*tonal*), le cui esperienze trasmette al sognante: di qui il fatto che c'è di trovarsi in luoghi lontani e sconosciuti, di compiere azioni inusuali o impossibili agli umani, come volare o nuotare sott'acqua, o di subire svariati tipi di privazioni e tormenti. Siccome le persone che hanno ricevuto in sorte dal destino una maggior dotazione di forza animica (tra cui gli specialisti rituali) possono avere fino a 13 alter ego, ecco spiegata la grande varietà e apparente contraddittorietà delle esperienze oniriche. Ma anche – tenuto conto della natura ferina della stragrande maggioranza di questi «doppi», che possono essere animali fra loro diversi come un giaguaro, un serpente, una vespa, un coniglio, un colibrì o una rondine (e solo in rari casi fenomeni meteorici come il vento o il fulmine) – la «bestialità» e scarsa moralità delle azioni che a volte il soggetto compie nel sogno: non mi pare azzardato cogliere in questa ontologia una sia pur rudimentale teoria amerindiana dell'inconscio e delle pulsioni alle quali il sogno – con la temporanea sospensione dei freni inibitori imposti dai vincoli sociali e dalle costrizioni morali della veglia – permette di emergere. Volendo definire questa tipologia di sogni in base all'agentività di chi sogna, possiamo considerarli sogni il cui soggetto è sostanzialmente il sognante, sia pure per mezzo della temporanea coincidenza del suo alter ego animale (*tonal*) con la soggettività senziente e volitiva che si trasferisce in esso quando l'«ombra» (*ecahuil*) lascia il corpo umano per spostarsi nel «doppio» animale.

Ma vi sono anche altre tipologie di sogni, che implicano diversamente le componenti animiche: una è quella degli incubi che affliggono una persona allorché uno spavento ha provocato l'improvvisa apertura di quegli «usci» corporei che sono gli orifizi (bocca, uretra e ano) e la conseguente caduta di una parte dell'«ombra» (che è pensata come frammentabile). Si può parlare in questi casi di *nemouhtil tacochitaliz* /sogno da spavento/. La cattura della componente caduca dell'essere umano (l'«ombra») da parte delle più diverse entità extraumane (quelle che sovrintendono a e si identificano con la terra, il fuoco, l'acqua, i fulmini, oppure il signore della selva e degli animali etc.⁵⁹) fa sì che la persona si ammali di *nemouhtil* /spavento/, deperendo gravemente, e che sogni i luoghi e le condizioni in cui la sua componente spirituale è trattenuta: per questo la diagnosi può basarsi assai più sulla comunicazione di esperienze oniriche di questo genere al terapeuta che non sul prendere in

⁵⁹ Vd. SIGNORINI - LUPO 1989; LUPO 1995, 2009.

considerazione i sintomi che il corpo presenta. Essendo la causa ultima del male «altrove», la guarigione dipenderà dalla sua risoluzione – attraverso il recupero dell'anima caduta –, più che sulla somministrazione al corpo di trattamenti manuali (come il raddrizzamento dell'ugola o il massaggio del retto) e farmacologici (che pure hanno un ruolo non secondario⁶⁰). Anche per i sogni che affliggono questo tipo di malati il soggetto è la loro «ombra», sia pure in una condizione di assai minor libertà e limitata agentività.

Vi è poi un altro tipo ancora di sogni che possono riguardare le componenti animiche della persona, e sono quelli in cui entità ostili – che per lo più si possono identificare con le proiezioni spirituali di stregoni o le anime dei morti che questi magicamente riescano ad asservire ai propri disegni malefici – cercano di aggredire, catturare e danneggiare le componenti spirituali delle loro vittime: sono questi gli incubi in cui ci si vede assaliti da animali, persone e spiriti ostili. In simili casi, le emozioni provate nel sogno possono essere causa della perdita dell'«ombra» non meno che gli spaventi provati nella veglia e – come tra gli Azande⁶¹ – il sogno costituisce, più che una premonizione dell'aggressione magica, la palpabile manifestazione che essa è in atto e che è impellente correre ai ripari⁶². Se in questo caso l'entità protagonista dei sogni è sempre l'«ombra» di chi sogna, cionondimodo lo è con un ruolo essenzialmente passivo, mentre a prevalere è l'agentività dei soggetti responsabili dell'aggressione.

Quanto alla tipologia di figure extraumane che si crede possano aggredire nottetempo gli umani, vi sono anche una sorta di folletti (in spagnolo *duendes*) chiamati *mazacame*⁶³, ai quali si attribuisce l'intenzione di impossessarsi della volontà del dormiente e condurlo senza che se ne renda conto in luoghi perigliosi:

Sogni che ti spaventa qualcosa, allora *mitzmazacahuia* 'ti irretiscono i folletti'. *O ce tahtol no ilhuia "tecochcuini"* / O dicono anche una parola: "tecochcuini" [coloro che afferrano le persone nel sonno]/. Questo è più diretto: *tecochcuini. Quihtoa* [...] *quinequiya necochcuizqueh mazacame*, pero *tecochcuizqueh no ce yon feo. Tecochcuini quinequih mitzcuzqueh* / Dice che [...] lo vogliono afferrare nel sonno i folletti, ma afferrano uno e [lo portano] anche là in brutti [posti]. Quelli che afferrano nel sonno ti vogliono afferrare/, ti vogliono ghermire⁶⁴.

Questa «cattura» da parte dei folletti di fatto consiste in una forma di irretimento della vittima che, attratta dalla visione notturna di quei piccoli esseri luminescenti, li segue in uno

⁶⁰ Cfr. SIGNORINI - LUPO 1989 pp. 118 ss.; LUPO 2012. Una concezione analoga della composizione della persona, dei pericoli della sua disgregazione e delle terapie per ripristinarne l'unità, oltre che della natura dei sogni, è descritta per la regione andina di Ayacucho da CECCONI 2012, pp. 71 e passim.

⁶¹ EVANS-PRITCHARD 1976.

⁶² A Naupan, in un'area più settentrionale della Sierra, i padroni di casa dell'etnologa L. BAEZ CUBERO 2005, p. 23 la sollecitavano ogni giorno a riferire loro i suoi sogni, specialmente se angosciati: «mi dicevano che era importante raccontare subito i sogni perché in questo modo non si realizzavano, soprattutto quelli minacciosi», a riprova che una socializzazione cosciente delle esperienze notturne delle componenti spirituali si pensa permetta di contrastare e scongiurare gli attacchi che queste possono subire.

⁶³ Cfr. SIGNORINI - LUPO 1989, pp. 78-80.

⁶⁴ Intervista a Francisca Tejero del 12/9/2019.

stato di ebetudine incosciente, venendo trascinata in luoghi isolati e perigliosi, come sull'orlo di dirupi, o fatta arrampicare su alti alberi donde poi, ripresa coscienza, non sa più tornare. A seguito di simili disavventure, le vittime sono afflitte da incubi che non le lasciano dormire:

perché ti levano il sonno, loro si impossessano del tuo sonno [e dei tuoi sogni]. Stavolta uno non può più dormire e sta sempre con questo incubo. E dura, se si tratta di quegli incubi grandi o forti, dura a lungo, non dormi. [...] Sì, *tecochcuini*⁶⁵.

Nel complesso, come si evince dalle diverse testimonianze riportate, il sogno è vissuto dai più come un'esperienza psichica su cui il soggetto ha un controllo assai limitato, e che rivela le vicende riguardanti le sue componenti spirituali e le insidie portate da eventuali agenti ostili, la cui capacità di invadere la sfera onirica, appropriarsi dei contenuti dei sogni e imporre la propria agentività su quella del sognante è concreta e percettibile espressione dell'aggressione in atto.

2.2 SOGNI A COMANDO

Fin qui ho illustrato le concezioni intorno ad alcuni dei sogni delle persone comuni, ma vi sono poi individui che proprio attraverso la dimensione onirica acquisiscono ed esercitano il ruolo di specialisti rituali, diventando indovini, terapeuti e gestori dei rapporti tra i singoli o la collettività e il mondo extraumano. Si tratta di quegli operatori del sacro che – espropriati per secoli dal clero cattolico della gestione della dimensione pubblica della religiosità indigena – hanno tuttavia mantenuto il controllo della religiosità domestica, quotidiana, legata alla salute, all'armonia familiare e alla prosperità agricola⁶⁶. Quasi sempre, nelle testimonianze raccolte dalla loro voce sull'iter che li ha portati all'assunzione dello status di ritualista, ciò è avvenuto attraverso una serie di esperienze che appartengono alla dimensione del sogno e della visione (spesso non chiaramente distinguibili). Non sorprenderà il fatto che anche tra i Nahuatl la chiamata alla professione avvenga sovente in occasione di una grave malattia, durante la quale l'iniziando sperimenta una sorta di morte reversibile, abbandonando il proprio corpo apparentemente esanime e viaggiando fino alla dimora della divinità (oggi il Padre Eterno cristiano, Cristo o uno dei santi), dalla quale riceve la ratifica della concessione del potere di conoscere (spesso proprio attraverso i sogni) le cause dei mali che affliggono gli umani e di combatterli e rimuoverli con successo. Non solo: non di rado è appunto in sogno che gli specialisti rituali proclamano di aver appreso i propri saperi⁶⁷, consistenti in tecniche manipolative dei corpi, saperi erboristici o dietetici, ma soprattutto nella padronanza di lunghe, complesse e molto diversificate invocazioni rituali in nahuatl (mentre la memorizzazione del ricco corpus di testi liturgici cattolici –

⁶⁵ Intervista a Celina Martínez del 13/9/2019.

⁶⁶ Vd. SIGNORINI - LUPO 1989; LUPO 1995.

⁶⁷ Cfr. ANZURES 1987; GUIERAS 1986, p. 235; DOW 1986, pp. 51 ss.

dalle principali preghiere alle litanie e ai *responsos* per la pace dei defunti – è riconosciuto come il frutto dell’insegnamento dei catechisti o dello studio di testi scritti). Riguardo a questa supposta funzione didascalica del sogno, cui tantissimi ritualisti attribuiscono l’apprendimento anche delle più minute caratteristiche tecniche del proprio sapere, e su cui evidentemente l’osservatore non ingenuo è autorizzato a nutrire più di una perplessità, vorrei suggerire che non credo essa vada semplicisticamente interpretata come una rappresentazione retorica di comodo (scientemente «inventata») delle modalità di acquisizione delle conoscenze specialistiche. Penso invece che, proiettando tale acquisizione nella dimensione onirica, cui per definizione appartengono le divinità dalle quali discende la legittimità professionale, i ritualisti nahua rappresentino metaforicamente la propria consapevolezza della complessa, lunga, capillare e informale impregnazione dei modelli culturali del proprio gruppo su cui essi più o meno scientemente fondano il proprio saper fare. Di qui la stereotipia delle narrazioni di chiamata e la convenzionalità delle esperienze oniriche narrate: esse sono la conferma che quanto avviene nei sogni è per tanti versi intrecciato al sentire e ai vissuti di un’ampia pluralità di soggetti e che, come ben rileva Jacques Galinier per i vicini Otomì, «l’esperienza di chi sogna è necessariamente collettiva, e non strettamente individuale»⁶⁸. Un valore di conferma e di irrinunciabile avallo operativo ai saperi tecnici è attribuito al sogno anche dai Mohave studiati da Georges Devereux⁶⁹, per i quali un «sapere appreso in stato di veglia [...] resta sterile, cioè inefficace, a meno che non venga anche “sognato”».

Presso i Maya Tzotzil, Calixta Guiteras Holmes ha raccolto una concettualizzazione per certi versi analoga del ruolo attribuito al sogno nell’acquisizione del sapere esoterico, che combina le funzioni dei due centri «anatomici» in cui si articolano le facoltà cognitive e decisionali della persona umana, il cuore e la mente: «uno pensa nel suo cuore e arriva alla mente» e «i pensieri stanno nella testa, pensiamo con la testa del cuore»⁷⁰. Vi sarebbe una sostanziale differenza tra

l’acquisizione dei saperi e delle tecniche quotidiani [...] e ciò che appartiene al dominio delle conoscenze esoteriche. [...] In quest’ultimo caso, ciò che si acquisisce durante la veglia non lo si considera saputo fintantoché non viene “appreso” in un sogno. “L’anima lo ripete nel cuore, non nella mente, ed è solo allora che la persona lo sa per davvero”. Parrebbe qui che il sogno sia indispensabile, non in quanto conferma la conoscenza, ma per il fatto che, per mezzo del *wayjel* [l’alter ego], conferisce all’uomo il potere di metterla a frutto. A volte sembra che sia l’essere umano a detenere il potere; mentre altre volte è la conoscenza stessa, acquisita per mezzo del *wayjel*, ad esser carica di quella forza⁷¹.

⁶⁸ GALINIER 1998, p. 41.

⁶⁹ DEVEREUX 1957, p. 1036.

⁷⁰ GUITERAS 1986, p. 235.

⁷¹ *Ibid.*

Ciò che la complessa interazione del soggetto umano col suo alter ego e della mente con il cuore sembra rivelare⁷² è l'insufficienza conoscitiva dello stato di veglia, sicché senza la fondamentale conferma della rivelazione onirica (che passa necessariamente per quel tramite con la sfera extraumana delle cause ultime e nascoste delle cose mondane che è il «doppio») nessuna conoscenza può divenire operativa, può dispiegare la propria efficacia sul piano sociale.

Un particolare interessante dei viaggi compiuti dagli specialisti mediante le proiezioni extracorporee e gli alter ego è che – sempre stando a quanto ne riferiscono i protagonisti – il loro contenuto non può essere sulle prime rivelato, e dunque da soli non bastano per costituire l'atto di investitura del neo-specialista. L'appalesamento onirico dell'elezione divina non può cioè essere affidato alla sola esperienza psichica del singolo interessato, bensì dev'essere per così dire socializzato, per mezzo di una conferma – sempre nel sogno – che coinvolga più persone estranee. Occorre cioè che, senza sapere dell'avvenuta chiamata, alcuni pazienti ricevano in sogno l'indicazione che il loro male sarà curato dall'ancora non riconosciuto neo-terapeuta. Ed è proprio la concomitanza di più rivelazioni autonome e parallele a garantire l'autenticità del messaggio divino e a dare il suggello della collettività all'acquisizione del nuovo status. Che poi i vissuti psichici dei singoli attori corrispondano effettivamente alla versione «emic» che ne viene confezionata, e che è poi narrata all'etnografo, è una questione certamente opinabile, ma impossibile da verificare e tutto sommato irrilevante per ciò che concerne le conseguenze che essa ha sul piano sociale e per la condivisione dei modelli culturali che plasmano l'immaginario intorno ai sogni. Mi limito ad aggiungere che questa è solo una delle tante forme in cui è possibile cogliere la vita sociale dei sogni, così spesso constatata nel fare ricerca sul campo e che rende problematico per gli antropologi accogliere le proposte teoriche (come quelle della psicanalisi) che tengono scarsamente conto della «complessità e della diversità delle teorie esplicative [locali sui sogni], così come la loro articolazione con gli altri ambiti della vita sociale»⁷³.

Ma al di là della manifestazione onirica delle entità extraumane da cui derivano le proprie conoscenze e il proprio potere – che li induce a ripetere insistentemente che essi sono solo aiutanti (*tapalehuiani* /coloro che aiutano/) o intermediari (*tetahtohuiani* /coloro che parlano per qualcuno/, o *abogados* /avvocati/), mentre l'unico vero guaritore è Dio, cui

⁷² Una formulazione per molti versi analoga della scomposizione dei processi mentali in diverse funzioni svolte dalle loro sedi anatomiche (testa e cuore) la ritroviamo negli enunciati di alcuni specialisti nahua: in una supplica terapeutica lo scomparso Francisco Landero diceva: «[...] *nimitztazohcamatilia totahtzin tinechmacatoc yon notanemiliz huan notalnamiquiliz. Notanemiliz nican nicpiya, huan notalnamiquiliz nican. /ti ringrazio Padre nostro [del fatto che] mi stai dando questo mio pensiero [sp. 'pensamiento'] e [questo] senso [sp. 'sentido', ma anche 'memoria']. Il mio pensiero l'ho qui [indica la testa], e il mio senso [l'ho] qui [indica il cuore]» (intervista del 1°/10/1997). Dal canto suo, l'oggi novantenne Miguel Cruz così ragiona sulle due facoltà: «La memoria *itech noyolo* /nel cuore/. *Talnamiquiliz* è lo stesso. La memoria è lo stesso *talnamiquiliz* 'senso, memoria'. Ma quel *talnamiquiliz*, quello sta qui nel *sentido*. [...] Nel cuore, lì pensa: tutte le cose stanno nel cuore. Quel che succede è che salgono [alla testa]. [...] *Tanemiliz* 'pensiero', quello esce dalla testa» (intervista del 27/7/2009).*

⁷³ CHARUTY 1996, p. 6.

va ogni merito della guarigione⁷⁴ –, gli specialisti rituali spesso esercitano un vero e proprio controllo attivo sui propri sogni, nel senso che non solo si dichiarano in grado di dormire e sognare a comando, e di orientare le proprie esperienze oniriche verso le questioni sulle quali gli preme di acquisire conoscenza, ma che sarebbero in grado esercitare un pieno controllo della propria «ombra», anche proiettandola consapevolmente nell'alter ego animale e dirigendo così le sue azioni. Un processo di dislocazione della propria agentività dall'uno all'altro dei due poli della co-essenza tra uomo e alter ego, che costituisce la più sofisticata delle capacità metamorfiche di cui i maghi mesoamericani sono da millenni creduti capaci⁷⁵ e che non richiede che l'operatore perda le sue sembianze umane, ma semplicemente che faccia abbandonare l'involucro corporeo alla propria soggettività agente (impersonata dall'«ombra»), spostandola nel proprio altro sé teriomorfo ed esterno, là dove esso si trova. Si tratta in questo caso della più raffinata (che López Austin chiama «esoterica»⁷⁶) espressione della capacità di espansione attraverso l'esercizio delle tecniche del sogno delle facoltà conoscitive del sé, su cui non pochi antropologi hanno ritenuto che le società amerindiane abbiano sviluppato vere e proprie tecniche psicodinamiche, capaci di rendere l'esperienza onirica soggettiva un «processo sociale interattivo, [una] *enactive theory of dreaming*»⁷⁷.

Un caso assai rappresentativo di questa possibilità di contrastare le umane sventure mediante la capacità di guidare in maniera consapevole la propria attività onirica, eventualmente sapendo anche rispondere alle insidie che vi si possono celare, è quello narratomi più volte fin dal nostro primo incontro dallo specialista rituale Francisco Landero, scomparso novantacinquenne nel 2019⁷⁸. Una volta che era intento nella cura di un malato di nome Gabriel Antonio, la cui «ombra» era stata catturata dalla Terra a seguito di uno spavento, egli si era inoltrato per recuperarla nel mondo infero chiamato *Talocan*, dov'erano trattenute le «ombre» di molte persone che lo implorarono di salvarle portandole via con sé, ma tra queste non vi era colui che cercava. Al momento di imboccare a mani vuote la via del ritorno, questa era sparita e Francisco rimase intrappolato in una sorta di stanza chiusa da ogni lato. Il mattino seguente, perciò, si svegliò intontito, sonnolento e inappetente, essendo a sua volta privo della propria «ombra» rimasta nel *Talocan*. Fu così costretto a trascinarsi per tutta la giornata, nascondendo alla moglie per non allarmarla la causa del proprio stato e sforzandosi di recitare per sé stesso le suppliche che solitamente pronunciava per recuperare le «ombre» dei pazienti. Quando finalmente venne la notte e poté riaddormentarsi, si ritrovò nel *Talocan*, e stavolta ottenne da colui che vi regna (il *Talocan totahtzin* /nostro Padre del *Talocan*/, di cui udì soltanto la voce cavernosa) un piccolo *machete* che – nella percezione trasfigurata del sogno – altro non era che l'«ombra» perduta del malato Gabriel. I terapeuti nahua asseriscono infatti che nelle esplorazioni che essi effettuano animicamente

⁷⁴ Vd. LUPO 1995, p. 63.

⁷⁵ Vd. LUPO 2011.

⁷⁶ LÓPEZ AUSTIN 1984, I, pp. 422 ss.

⁷⁷ TEDLOCK 2004, p. 189.

⁷⁸ LUPO 2009, pp. 184-187.

alla ricerca delle componenti spirituali dei propri clienti, queste ultime non sono mai percettibili con le fattezze della persona da cui si sono distaccate, ma sotto forma di indumenti, strumenti od oggetti che la rappresentano metonimicamente (cappelli, sandali, pantaloni, *machetes*, *morrales*⁷⁹ per gli uomini; gonne, bluse, fasce per i fianchi, nastri per i capelli e strumenti del lavoro domestico per le donne)⁸⁰. Il fatto di potersene tornare nel nostro mondo nuovamente integro e in più con l'oggetto che costituiva l'«ombra» di Gabriel gli diede la certezza del successo della cura. Ma da allora in poi lo indusse anche a non spingersi più fino nel Tlalocan:

Mi sono svegliato bene. Una notte sono stato lì, una notte e un giorno, sono stato lì. Ma sono tornato. Ma dopo basta, non più, basta; e vado [a cercare l'«ombra» dei malati], ma non entro più lì [nel Talocan]⁸¹.

3. CONCLUSIONI

Questa vicenda abbastanza eccezionale, nella quale lo specialista visse nel sogno l'esperienza della propria frammentazione e deprivazione animica e dello sforzo del tutto inusuale di pregare per sé stesso, cercando di recuperare ritualmente la propria «ombra» perduta, mi è stata narrata pressoché con le stesse parole più volte nell'arco di vent'anni, a riprova della profonda impressione che essa aveva lasciato nel protagonista, e del valore esemplare che egli le attribuiva, al punto che essa può configurarsi come uno di quegli eventi della vita individuale (in questo caso attinenti all'inconscio onirico) che possono contribuire a plasmare e aggiornare i modelli culturali del gruppo cui appartiene⁸². Essa ci consente di mettere in luce diverse peculiarità della teoria e della pratica elaborate intorno ai sogni dei Nahua della Sierra di Puebla.

Innanzitutto il fatto che – a fronte di una generale incapacità della gente comune di gestire attivamente la propria attività onirica – alcuni specialisti paiono invece pienamente in grado non solo di dormire e sognare a comando⁸³, ma anche di esercitare nel sonno una qualche forma di agentività, compiendo nella dimensione in cui si trovano le entità

⁷⁹ Il *morral* è la tradizionale borsa di fibra di agave che i contadini messicani utilizzano quotidianamente per portare seco quanto gli occorre.

⁸⁰ Rifacendosi esplicitamente al prospettivismo di VIVEIROS DE CASTRO 2004, LORENTE 2016, p. 4 rileva come anche presso i Nahua della Sierra di Texcoco «sognare è vedere con lo spirito liberato dal suo involucro corporeo. Il prisma rappresentato dal corpo condiziona la visione. Vedere con gli occhi dello spirito offre una prospettiva diversa», dimodoché ciò che da svegli appare come ruscelli e massi, nel sonno rivela di essere le strade e le case degli esseri montani signori delle acque. L'Altrove popolato dagli spiriti è percettibile solo ad essi, mentre nel sogno, che «equivale a adottare la visione degli spiriti» (*Ibid.*, p. 6), esso si rivela anche agli umani.

⁸¹ Intervista a Francisco Landero del 1/10/97.

⁸² EWING 2003.

⁸³ L'anziano terapeuta Francisco Tejero (morto ultranovantenne nel 1999) dichiarava espressamente che – quando veniva interpellato circa le cause della malattia di qualche persona sofferente –, indipendentemente dall'ora del giorno, andava a coricarsi per «fare un po' di *mimi* 'nanna'» e capire da ciò che avrebbe sognato il tipo di male da curare e le conseguenti iniziative rituali da intraprendere. Una capacità condivisa dai terapeuti di numerosi altri gruppi indigeni, tra cui i Tarahumara, ANZURES 1987, pp. 25, 29.

extraumane, i defunti e le «ombre» che hanno lasciato (spontaneamente o meno) i corpi dei viventi, delle azioni capaci di sortire effetti concreti anche nella realtà terrena degli umani in stato di veglia. Nel fare ciò essi approfittano del fatto che – per quanto in certa misura i soggetti che vi si incontrano appaiono spesso trasfigurati o percettibili in forma limitata⁸⁴ – il sogno costituisca un ambito dalle potenzialità conoscitive, esperienziali e operative più ampie rispetto allo stato di veglia, in cui alcuni individui possono accedere a conoscenze e compiere atti altrimenti preclusi. Ciò riflette l'idea che il sogno renda poroso e per alcuni occasionalmente valicabile il confine tra il mondo terreno degli umani e lo spazio ontologicamente «altro», dalle potenzialità aperte (e in ciò per certi versi assimilabile a quello magmatico, fluido e generativo del mito), in cui le «ombre» possono incontrare e interagire con gli esseri che – come le divinità, gli spiriti signori dei luoghi e i morti – sono privi del limitante gravame del corpo.

In secondo luogo, l'episodio del temporaneo esilio nel Talocan di una parte della dotazione animica di Francisco Landero attesta la convinzione che la capacità di esercitare una qualche forma di controllo sulla propria attività onirica dipenda dalle peculiari caratteristiche della persona, ovvero dal fatto che uno specifico essere umano sia dotato di uno o più alter ego ritenuti «forti»⁸⁵, capaci di garantire all'«ombra» una non comune scorta di forza e resistenza⁸⁶. È la qualità di tale alter ego a fornire al soggetto la consapevolezza della propria non comune dotazione spirituale e la conseguente capacità di padroneggiarla anche nelle deambulazioni extracorporee dell'«ombra», sfuggendo o superando indenne le insidie che inoltrarsi in quell'Altrove sempre comporta. Il principale rischio – e verosimilmente uno dei più assillanti timori dei Nahua – è infatti quello della traumatica frammentazione del sé, che gli spaventi possono produrre, con la cattura di una parte dell'«ombra» ad opera di antagonisti extraumani e il conseguente deficit di resistenza spirituale. Come l'esempio narrato da Francisco Landero dimostra, anche per i più animicamente dotati ed esperti, spingersi in spazi extraumani come il Talocan è estremamente rischioso, e l'eventualità di incorrere nella dissoluzione dell'aggregato di corpo, «ombra» e alter ego che costituisce la persona è sempre in agguato. Per i profani, che malgrado ignorino quale sia il proprio alter ego sono spesso consapevoli della sua debolezza, anche esperienze oniriche assai meno drammatiche saranno sufficienti a produrre conseguenze gravi⁸⁷.

⁸⁴ Si pensi all'apparenza metonimica delle «ombre» dei pazienti che vengono recuperate, o al fatto che, del signore del Talocan, Francisco Landero abbia udito soltanto la voce. In uno dei sogni iniziatici dello specialista Miguel Cruz, la divinità gli sarebbe invece apparsa con le sembianze umane di un vicino, lodando la correttezza del suo percorso. Ma l'indomani il vicino in carne ed ossa avrebbe smentito la visita notturna, rivelando così la natura numinosa dell'apparizione.

⁸⁵ Solitamente i «doppi» più potenti sono quelli di animali selvatici dotati di particolare possanza fisica o di una velocità di spostamento che li rende praticamente inafferrabili (come la rondine e il colibrì), ma possono anche consistere di fenomeni atmosferici (come il fulmine o il vento; cfr. SIGNORINI - LUPO 1989, pp. 51 ss.).

⁸⁶ Cfr. SIGNORINI - LUPO 1989, pp. 60 ss.; LUPO 2009, pp. 34 ss.

⁸⁷ La figlia del summenzionato Francisco Tejero dichiara di essere infinitamente meno ardentissima e resistente del padre, di spaventarsi in sogno per un nonnulla e di dover ricorrere spesso a uno specialista perché richiami

Infine, gli esempi etnografici testé illustrati dimostrano come anche per i Nahua i sogni siano un fenomeno di portata assai più che individuale, non solo – com'è ovvio – nelle rappresentazioni e negli usi che se ne fanno e nelle conseguenze sociali che ne derivano, ma nel loro stesso prodursi, in quanto sognare è un'azione non riducibile al solo psichismo di colui che sogna, ma implica il concorso di soggettività plurime: come sottolinea Galinier⁸⁸ circa i vicini Otomì, «il sognante è solo uno degli attori di una commedia ove intervengono molti altri personaggi»: nel caso nahua questi includono l'uomo o la donna che sogna, la sua «ombra» e il suo alter ego, quelli di *n* altre persone prossime o lontane, nonché un ampio spettro di forze ed entità del mondo extraumano che sono ritenute in grado di esercitare la loro agentività incrociandola con (e a volte imponendola su) quella di chi sogna. È anche per questo che – similmente a quanto rilevato tra i Maya Tzotzil e Quiché e gli Zuñi⁸⁹ – sognare è un processo dai risvolti tanto attivi quanto passivi, a seconda delle circostanze.

Al termine di questo sia pur limitato esame diacronico delle informazioni storiche ed etnografiche di cui disponiamo sui sogni nahua di ieri e di oggi – o meglio sulle testimonianze e teorie locali circa il loro contenuto manifesto, giacché le esperienze oniriche in sé restano inconoscibili⁹⁰ – mi pare emerga con chiarezza come questi ultimi forniscano un prezioso strumento per conoscere e comprendere le concezioni indigene sulla costituzione e le facoltà cognitive e operative della persona, che si articolano in una pluralità di sé in parte autonomi, ma sostanzialmente integrati, interdipendenti e interagenti. Esse mostrano inoltre come fra le principali preoccupazioni dei Nahua vi siano i rischi cui sono esposte l'integrità e la salute dell'insieme composito del corpo e delle entità animiche, che in questo come in tanti altri casi etnografici si rivela in palese contrasto con il modello occidentale, prevalentemente olistico e unitario⁹¹. E infine suggerisce come la tradizione amerindiana possa fornire ad alcuni individui tecniche che, una volta incorporate e padroneggiate, consentono di far fronte alle sfide del vivere, interagendo sia coi propri simili che con le forze e le entità del mondo extraumano, riuscendo a volte a non soccombere sotto il peso delle difficoltà esistenziali, delle tensioni sociali e della fragilità individuale, ma anzi rinvenendo nel proprio retaggio culturale strumenti con cui affrontarle in maniera creativa e non di rado efficace.

Alessandro Lupo

Sapienza Università di Roma

e-mail: alessandro.lupo@uniroma1.it

in sede la sua «ombra», e attribuisce questa vulnerabilità al proprio alter ego che, stando alle sue parole, «es muy pendejo “è molto scemo” [= pauroso e fragile]».

⁸⁸ GALINIER 1998, p. 41.

⁸⁹ PITARCH 2017, TEDLOCK 1995, p. 153, TEDLOCK 1987.

⁹⁰ Circa la «incolmabile distanza tra il sogno sognato [*dream-as-dreamt*] e il sogno narrato [*dream-as-told*]» (MAGEO 2003, p. 13), di cui si è già detto in apertura, rimando a CRAPANZANO 1980 e 2003.

⁹¹ Cfr. GEERTZ 1988, p. 76

BIBLIOGRAFIA

- ANZURES 1987: M. d. C. Anzures y Bolaños, *La curación y los “sueños”*, in B. Dahlgren (ed.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio*, México 1987, pp. 21-31.
- AUGÉ 1997: M. Augé, *La guerre des rêves. Exercices d’ethno-fiction*, Paris 1987.
- AUGÉ 2002: M. Augé, *Genio del paganesimo* (ed. or. *Génie du paganisme*, Paris 1982), trad. it. Torino 2002.
- AVENI 1993: A.F. Aveni, *Gli imperi del tempo. Calendari, orologi e culture* (ed. or. *Empires of Time. Calendars, Clocks, and Cultures*, New York 1989), trad. it. Bari 1993.
- BAEZ 2005: L. Baez Cubero, *Experiencia onírica y práctica ritual entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*, in P. Fournier, W. Wiesheu (eds.), *Arqueología y Antropología de las Religiones*, México, pp. 19-31.
- BIERHORST 1985: J. Bierhorst (ed.), *Cantares Mexicanos. Songs of the Aztecs*, Stanford 1985.
- BOONE 2007: E.H. Boone, *Cycles of time and meaning in the Mexican books of fate*, Austin 2007.
- BRUCE 1979: R.D. Bruce, *Lacandon dream symbolism. Dream symbolism and interpretation among the Lacandon Mayas of Chiapas, Mexico*, México 1979.
- CECCONI 2012: A. Cecconi, *I sogni vengono da fuori. Esplorazioni sulla notte nelle Ande peruviane*, Firenze 2012.
- CHARSLEY 1992 : Ch. Charsley, *Dreams in African churches*, in M.C. Jędrej – R. Shaw (eds.), *Dreaming, religion and society in Africa*, Leiden 1992, pp. 153-176.
- CHARUTY 1996 : G. Charuty, *Destins anthropologiques du rêve*, in «Terrain» 26 (1996), pp. 5-18.
- CLENDINNEN 1991: I. Clendinnen, *Aztecs: an interpretation*, Cambridge 1991.
- CRAPANZANO 1995: V. Crapanzano, *Tuhami. Ritratto di un uomo del Marocco* (ed. or. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago 1980), trad. it., Roma 1995.
- CRAPANZANO 2003: V. Crapanzano, *Concluding Reflections*, in J.M. Mageo (ed.), *Dreaming and the Self: New Perspectives on Subjectivity, Identity, and Emotion*, Albany 2003, pp. 175-197.
- DAVIES 1999: N. Davies, *Gli Aztechi. Storia di un impero (The Aztecs: A History*, Norman 1973), Roma 1999.
- DE MARTINO 1973: E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino 1973 (ed. or. 1948).
- DEI 1987: F. Dei, *Le zucche del missionario Grubb. Ernesto De Martino fra razionalità e relativismo*, in «Annali della Facoltà di Lettere e filosofia dell’Università di Siena» 8 (1987), pp. 179-208.
- DEVEREUX 1957: G. Devereux, *Dream Learning and Individual Ritual Differences in Mohave Shamanism*, in «American Anthropologist» 59. 6 (1957), pp. 1036-1045.
- DOW 1986: J. Dow, *The shaman’s touch. Otomí Indian symbolic healing*, Salt Lake City 1986.

- DURÁN 1967: D. Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, ed. A.M. Garibay, 2 voll., México 1967 (ms. or. 1581).
- EVANS-PRITCHARD 1976: E.E. Evans-Pritchard, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande* (ed. or. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937), trad. it., Milano 1976.
- EWING 2003: K.P. Ewing, *Diasporic Dreaming, Identity, and Self-Constitution*, in J.M. Mageo (ed.), *Dreaming and the self*, Albany 2003, pp. 43-60.
- FRAZER 1911: J.G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, vol 3. *Taboo and the Perils of the Soul*, London 1911.
- GALINIER 1998: J. Galinier, *The dream's cosmic print in Indian Mexico. An Otomi outline*, in P. Salzarulo, P. Violi (eds.), *Dreaming and Culture. Cultural context and the communication of dreams*, Turnhout 1998, pp. 13-44.
- GARIBAY 1992: A.M. Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, México 1953-1954.
- GEERTZ 1988: C. Geertz, "Dal punto di vista dei nativi": sulla natura della comprensione antropologica, in *Id. Antropologia interpretativa* (ed. or. *From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding*, in «Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences» 28. 1 [1974], pp. 26-45), trad. it. Bologna 1988, pp. 71-90.
- GRUBB 1911: W.B. Grubb, *An unknown people in an unknown land. An account of the life and customs of the Lengua Indians of the Paraguayan Chaco, with adventures and experiences met with during twenty years' pioneering and exploration amongst them*, London 1911.
- GUITERAS 1986: C. Guiteras Holmes, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil* (ed. or. *Perils of the Soul: The World View of a Tzotzil Indian*, New York 1961), trad. sp., México 1986.
- HULTKRANTZ 1953: Å. Hultkrantz, *Conceptions of the Soul Among North American Indians*, Stockholm 1953.
- KARTTUNEN 1983: F. Karttunen, *An analytical dictionary of Nahuatl*, Austin 1983.
- LAUGHLIN 1976: R.M. Laughlin, *Of Wonders Wild and New. Dreams from Zinacantán*, Washington 1976.
- LAUGHLIN 1980: R.M. Laughlin, *Oficio de tinieblas. Como el zinacanteco adivina sus sueños*, in E.Z. Vogt (ed.), *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, México 1980 (ed. or. 1966), pp. 396-413.
- LEÓN-PORTILLA 1983: M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, México 1983 (ed. or. 1956).
- LEÓN-PORTILLA 1996: M. León-Portilla, *El destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*, México 1996.
- LEÓN-PORTILLA 2011: M. León-Portilla (ed.), *Cantares mexicanos*, 3 voll., México 2011 (ms. or. 1582-1597).
- LÉVY-BRUHL 1966: L. Lévy-Bruhl, *La mentalità primitiva* (ed. or. *La mentalité primitive*, Paris 1922), trad. it. Torino 1966.

LOHMANN 2007: R.I. Lohmann, *Dreams and Ethnography*, in D. Barrett - P. McNamara (eds.), *The New Science of Dreaming, Volume 3: Cultural and Theoretical Perspectives*, Westport 2007, pp. 35-69.

LÓPEZ AUSTIN 1984: A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 voll., México 1984 (ed. or. 1980).

LÓPEZ AUSTIN 1994: A. López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México 1994.

LORENTE 2016: D. Lorente Fernández, *Travesías oníricas por paisajes diurnos*, in «Cuadernos hispanoamericanos», noviembre 1 (2016), /<https://cuadernoshispanoamericanos.com/travesias-oniricas-por-paisajes-diurnos/>, ultimo accesso 16/10/2020.

LUPO 1995: A. Lupo, *La Tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas de la Sierra a través de las súplicas rituales*, México 1995.

LUPO 2002: A. Lupo, *Scansione del tempo e calendario: l'esempio mesoamericano*, Roma 2002.

LUPO 2009: A. Lupo, *Il mais nella croce. Pratiche e dinamiche religiose nel Messico indigeno*, Roma 2009.

LUPO 2011: A. Lupo, *La trasformazione delle metamorfosi del mago: confronti e malintesi tra concezioni europee e amerindiane*, in C. Giorcelli, E. Finazzi Agrò (curr.), *Metamorfosi. Continuità e Discontinuità nelle Culture Americane*, Casoria 2011, pp. 175-201.

LUPO 2012: A. Lupo, *Corpi freddi e ombre perdute. La medicina indigena messicana ieri e oggi*, Roma 2012.

LUPO 2015: A. Lupo, *Introduzione*, in L. Pranzetti, A. Lupo (curr.), *Civiltà e religione degli Aztechi*, Milano 2015, pp. IX-LII.

LUPO 2019: A. Lupo, *Sostanze, attori e sensi: la temporalità della percezione nel corso dei rituali nahua*, in «L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo» n.s. 9. 2 (2019), pp. 7-40.

MAGEO 2003: J.M. Mageo, *Theorizing Dreaming and the Self*, in J.M. Mageo (ed.), *Dreaming and the Self: New Perspectives on Subjectivity, Identity, and Emotion*, Albany 2003, pp. 3-22.

MERRILL 1987: W. Merrill, *The Rarámuri stereotype of dreams*, in B. Tedlock (ed.), *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, Cambridge 1987, pp. 194-219.

MERRILL 1992: W. Merrill, *Almas rarámuris* (ed. or. *Raramuri Souls*, Washington D.C. 1988), trad. sp., México 1992.

MOLINA 1977: A. de Molina, *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, México 1977 (ed. or. 1571).

BENAVENTE (MOTOLINÍA) 1985: T. de Benavente Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España*, ed. G. Baudot, Madrid 1985 (ms. or. 1541).

BENAVENTE (MOTOLINÍA) 1996: T. de Benavente Motolinía, *Memoriales*, ed. N.J. Dyer. México 1996 (ms. or. 1549, I ed. 1903).

OLIVIER 1997: G. Olivier, *Moqueries et metamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le «seigneur au miroir fumant»*, Paris 1997.

- OLIVIER 2016: G. Olivier, *Sueño y adivinación en Mesoamérica: algunos apuntes*, in A. Monod Becquelin, J. Galinier (eds.), *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*, México 2016, pp. 51-64.
- OLIVIER 2019: G. Olivier (ed.), *Tetzáhuitl. Los presagios de la conquista de México*, México 2019.
- PITARCH 2017: P. Pitarch, *Tú nos has soñado. Algunas notas sobre el sueño en los cantos chamánicos tzeltales*, in «Entre diversidades» 9 (2017), pp. 21-41.
- PRANZETTI - LUPO 2015: L. Pranzetti, A. Lupo (curr.), *Civiltà e religione degli Aztechi*, Milano 2015.
- RUIZ DE ALARCÓN 1892: H. Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España*, in «Anales del Museo Nacional de México» 6 (1892, ms. or. 1629), pp. 123-223.
- RUIZ DE ALARCÓN 1984: H. Ruiz de Alarcón, *Treatise on the heathen superstitions and customs that today live among the Indians native to this New Spain*, eds. J.R. Andrews, R. Hassig, Norman 1984 (ms. or. 1629).
- RUZ 2010: M.H. Ruz, *Sueños y muerte, memoria y olvido: apuntes para una etnología onírica maya*, in A. Monod Becquelin, A. Breton, M.H. Ruz (eds.), *Figuras mayas de la diversidad. Representaciones, usos, creencias*, México 2010, pp. 209-254.
- SAHAGUN 1969: B. de Sahagún, *Augurios y abusiones*, ed. A. López Austin, México 1969 (ms. or. 1561).
- SAHAGUN 1997: B. de Sahagún, *Primeros Memoriales*, eds. Thelma D. Sullivan, H.B. Nicholson, A.J.O. Anderson, Ch.E. Dibble, E. Quiñones Keber, W. Ruwet, Norman 1997 (ms. or. 1561).
- SIGNORINI 1989: I. Signorini, *Sobre algunos aspectos sincréticos de la medicina popular mexicana*, in «L'Uomo» n.s. 2. 1 (1989), pp. 125-147.
- SIGNORINI - LUPO 1989: I. Signorini, A. Lupo, *I tre cardini della vita. Anime, corpo, infermità tra i Nahua della Sierra di Puebla*, Palermo 1989.
- STEWART 1997: Ch. Stewart, *Fields in dreams: anxiety, experience, and the limits of social constructionism in Modern Greek dream narratives*, in «American Ethnologist» 24. 4 (1997), pp. 877-894.
- TEDLOCK 1981: B. Tedlock, *Quiché Maya dream interpretation*, in J.G. Kennedy, L.L. Langness (eds.), «Dreams», n. monografico di «Ethos» 9. 4 (1981), pp. 313-330.
- TEDLOCK 1983: B. Tedlock, *Knowledge that comes from the dark: Highland Mayan dream epistemology*, in «Revista Mexicana de Estudios Antropológicos» 19, 1 (1983), pp. 115-123.
- TEDLOCK 1987: B. Tedlock, *Zuni and Quiché dream sharing and interpreting*, in B. Tedlock (ed.), *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, Cambridge 1987, pp. 105-131.
- TEDLOCK 1992: B. Tedlock, *The Role of Dreams and Visionary Narratives in Mayan Cultural Survival*, in «Ethos» 20. 4 (1992), pp. 453-476.
- TEDLOCK 1994: B. Tedlock, *Rêves et visions chez les Amérindiens: «produire un ours»*, in «Anthropologie et Sociétés» 18. 2 (1994), pp. 13-27.
- TEDLOCK 1995: B. Tedlock, *La cultura del sueño en las Américas*, in J.J. Klor de Alva, G.H. Gossen, M. León-Portilla, M. Gutiérrez Estévez (eds.), *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo. 4- Tramas de la identidad*, Madrid 1995, pp. 127-169.

TEDLOCK 2004: B. Tedlock, *The poetics and spirituality of dreaming: A Native American enactive theory*, in «Dreaming» 14 (2004), pp. 183-189.

TODOROV - BAUDOT 1988: T. Todorov, G. Baudot. *Racconti aztechi della Conquista* (ed. or. *Récits aztèques de la conquête*, Paris 1983), cur. P.L. Crovetto, trad. it., Torino 1988.

TOWNSEND 2006: R. Townsend, *Gli Aztechi. Origini, storia e tramonto di una civiltà scomparsa* (ed. or. *The Aztecs*, London 1992), trad. it., Roma 2006.

TYLOR 1871: E.B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, London 1871.

VIVEIROS 2004: E. Viveiros de Castro, *Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena*, in A. Surrallés, P. Hierro (eds.), *Tierra adentro*, Copenhague 2004, pp. 37-80.

WIMMER 2006: A. Wimmer, *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*, documento elettronico: <http://sites.estvideo.net/malinal/>.