


RANE WILLERSLEV

DRØMME, ÅNDER OG KOGNITION

Som barn af den vestlige intellektuelle tradition er antropologien tilbøjelig til ikke at tage informanternes beretninger om eksistensen af åndelige væsner alvorligt. I stedet forklares disse beretninger mest af alt i vendinger og ord hentet fra „repræsentationsterminologien“, der holder på at verden ikke er givet forud for os, men at vi skaber eller konstruerer den gennem vores sprogligt formulerede ideer og forestillinger. I denne artikel vil jeg forsøge at skitsere en radikalt anderledes tilgang til forståelsen af åndelig viden. Med udgangspunkt i nyere resultater inden for den kognitive videnskab, der viser, at begreber eksisterer uafhængigt af sprog, og at drømme deler grundlæggende kognitive strukturer og processer med det vågne liv, foreslår jeg, at det er muligt for børn at udvikle prototypiske begreber om ånder gennem drømmemediet, inden de lærer at tale. I så tilfælde vil sproget ikke være afgørende for vores begrebsmæssige forståelse af åndelige væsner.

Ånder og sprog

Antropologer har længe interesseret sig for indfødte folks forestillinger om åndelige væsner og konteksten, hvori de forekommer og opleves. Men som Turner (1994:71) fremhæver, er det de indfødtes beretninger om deres oplevelser med ånder, der anses for korrekt etnografisk materiale, og ikke oplevelserne i sig selv. Så i stedet for at undersøge sandhedsværdien af sådanne oplevelser som det „at se en ånd“ eller det „at interagere med ånder i drømme“ foretrækker antropologer generelt at tale om disse emner i vendinger som „emisk virkelighed“, „verdensanskuelse“ eller „metafor“. Spørgsmålet om, hvorvidt ånder eksisterer i virkeligheden, tages ikke op til diskussion. En vigtig årsag til dette skal findes i selve den antropologiske vidensforståelse, der grundlæggende har haft en repræsentationstilgang til viden. Ifølge denne tankegang kan mennesker ikke forstå verden direkte eller tage direkte del i den, men kun indirekte gennem deres kulturelle repræsentationer. Mennesket tilegner sig disse repræsentationer i takt med udviklingen af sproget, der således reproduceres dagligt af alle dem, der taler det samme sprog. Dette betyder, at den måde, hvorpå mennesket oplever verden – selve de kategorier og begreber, der udgør dets forståelsesramme – tilvejebringes gennem sproget. Leach skriver således: „Vores indre opfattelse af verden omkring os er stærkt påvirket af de sproglige kategorier,



vi bruger til at beskrive den med. [...] Vi bruger sproget til at inddele det visuelle felt i sammenhængende og meningsfyldte objekter“ (Leach 1976:33). Burr fremlægger et tilsvarende standpunkt i sin bog om konstruktivistisk teori: „Hvis vores viden om verden, vores almindelige måder at forstå den på, ikke er afledt af verdensens natur, som den egentlig er, hvor kommer den så fra? Den socialkonstruktivistiske teoris svar er, at mennesker opbygger deres viden om verden mellem sig. [...] Derfor er social interaktion af enhver slags, og især sprog, af stor interesse for socialkonstruktivistene“ (Burr 1995:4). Hun skriver endvidere: „Sprog [...] er en nødvendig forudsætning for tankevirkosomhed, som vi kender den“ (op.cit.:7). Begge udsagn afspejler den samme grundlæggende antagelse, nemlig at mennesker lærer det „derude“ i verden at kende ved at repræsentere det i bevidstheden i form af kulturspecifikke repræsentationer. Disse repræsentationer er resultaterne af sprogligt baserede kategorier og begreber, der giver form og mening til det, der ellers ville være en kaotisk og formløs strøm af sanseoplevelser. En logisk konsekvens af dette er, at enhver form for viden om åndelige væsner nødvendigvis må være sprogligt konstrueret. Når vores informanter således fortæller os, at de har mødt et eller andet åndeligt væsen, udspringer det ikke af noget som helst, der har med egentlige ånder at gøre, men alene ud af det forhold, at sproglige kategorier eksisterer.

Selvom de indfødtes metafysik med denne tilgang ikke synes at udfordre vores ontologiske sandheder, og antropologen derfor kan forsætte sit arbejde uden at skulle bekymre sig om, hvorvidt ånder eksisterer i virkeligheden, så sætter det også en stopper for ethvert håb om, at vores antropologiske studier af andres viden kan fortælle os noget nyt om, hvordan verden i virkeligheden er. Efter min mening er dette fundamentalt utilfredsstillende, og i denne artikel tager jeg derfor udfordringen op og rejser spørgsmålet om, hvorvidt ånder er virkelige eller blot produkter af sprogligt formulerede ideer og forestillinger. Jeg vil opbygge mit argument omkring jukagirerne, et lille jægerfolk i det nordøstlige Sibirien, blandt hvem jeg har udført feltarbejde igennem flere år. Så godt som alle medlemmer af jukagirsamfundet har en eller anden form for kontakt med ånde verdenen gennem drømme. Disse oplevelser anses generelt for at være af afgørende betydning for en persons indføring i, hvordan verden fungerer, og hvordan man skal begå sig i den. Jukagirerne er derfor ikke tilhængere af en skarp adskillelse mellem de oplevelser, der finder sted i drømme, og dem, der finder sted i den vågne tilstand. Begge typer oplevelser anses som virkelige begivenheder, der finder sted i den egentlige fysiske verden, og er derfor lige betydningsfulde veje til viden. Jeg vender tilbage til diskussionen om jukagirernes opfattelse af drømme og åndelige væsner nedenfor. Først ligger det mig på sinde at udfordre det gængse repræsentationssynspunkt beskrevet ovenfor. Det vil jeg gøre ved at argumentere for, at forståelsen af åndelige væsner ikke på nogen fundamental måde er baseret i sproget. Umiddelbart kan dette lyde som en absurd påstand: Hvordan kan vi på nogen måde have begreber om ting, som ikke eksisterer uden for vores fantasi, var det ikke, fordi sproget på en eller anden måde havde udstyret os med disse begreber? Det synes at være denne tankegang, der danner grundlag for Humphreys anskuelse om, at blandt daurmongolerne

[...] har et begreb som [...] endur [ånd fra meget gammel mand] [...] ikke kunnet være blevet udviklet uden sproget og selvom det lige så godt kunne være baseret på intuitive antagelser [...] ville brugen af det være afhængig af definatoriske principper. Ord som endur, barkan (shamans ånd), eller mudur (drage) vil altid afhænge af traditionelle definitioner (Humphrey 1996:108).

I sin analyse trækker Humphrey på nye undersøgelser inden for den kognitive videnskab, der viser, at grundlæggende begreber ikke kommer fra sprogindlæring, men fra oplevelser og praksis (Bloch 1998:5-7, 47-8). Børn vil således have en basal forståelse af f.eks. „hus“, længe inden de er i stand til at sige ordet. Begrebet er heller ikke en serie af definitioner som tag, mure, dør osv., men nærmere en løst associeret gruppe af huslignende kvaliteter, hvoraf ingen er afgørende, men som alene er forbundet via en generel idé om, hvad der er prototypen på et hus. Ligeledes viser disse kognitive studier, at tilegnelsen af leksikalsk semantik overvejende går ud på at sætte ord sammen med begreber, der allerede er formet forud for udviklingen af sproget (Bloch 1998:6). Idet Humphrey anerkender alt dette, argumenterer hun for, at den følte autenticitet af religiøse fremstillinger primært garanteres ved ikke-sproglige og direkte måder at opleve naturlige fænomener som bjerge, floder og dyr på (Humphrey 1996:106, 108). Men opfattelserne af ånder, som repræsenterer sådanne naturlige fænomener, kan ikke formes uden sproget, fordi ånder, når det kommer til stykket, ikke eksisterer på samme måde som et hus eller et bjerg, men er overnaturlige væsner født ud af den menneskelige fantasi. Selvom dette synes at være sund fornuft, er jeg ikke så sikker på, at hendes argument er bæredygtigt. Det, jeg tænker på her, er drømmenes betydning for dannelsen af opfattelsen af åndelige væsner. I den henseende ligner min idé Tylors (1929:356), som for mere end 100 år siden fremførte argumenter for, at det „primitive“ menneskes første teori om sjælen eller ånden blev udviklet på baggrund af drømmelivet.

Men før jeg fremfører mit argument, er det vigtigt at forklare lidt om jukagirenes syn på drømme. Da den freudianske tilgang til drømmetydning er blevet så dominerende og kendt, at den er ved at blive en integreret del af vores „folkeviden“ (jf. Gellner 1985:5), vil jeg afsløre, hvordan jukagirenes forståelse af drømme er forskellig fra vores sunde fornuftsforståelse af fænomenet ved kort at sammenligne den med Freuds teori. Freud anser drømme som manifestationer af underbevidstheden; de instinktive drifter og ønsker, som vi er nødt til at undertrykke i vores daglige vågne liv. „Den ædle vej til underbevidstheden går gennem drømmene“, skriver Freud. „Drømme giver os et af de få privilegerede glimt af, hvordan underbevidstheden arbejder“ (Freud 1957:156). Ifølge Freud eksisterer drømmeoplevelser derfor kun i det inderste af underbevidstheden, et sind, der i søvnen er befriet for de psykologiske begrænsninger, som lægges ned over det i det vågne liv. Man kan næsten sige, at jukagirenes syn på drømme er stik modsat Freuds. For dem tager det drømmende Selv langt fra en pause fra kravene om at skulle kunne klare virkeligheden. Det drømmende Selv anses tværtimod for at tage ud på en rejse for derigennem at erhverve sig sandhedsforståelser, der kan hjælpe det til at opnå konkrete mål i det vågne livs håndgribelige verden. Så alt imens jægerens krop ligger hen og sover, siges hans sjæl, *ayibii*, at trænge ned igennem tingenes overflade, ned i „skyggelandet“, så han kan møde den usynlige modpart til tingene, ånderne, og forføre dem til at forsyne ham med bytte. De følgende to drømmeoplevelser, som jeg optog gennem mit feltstudie, kan tjene som eksempler på dette.¹

Fortalt af en midaldrende mandlig jæger:

De bor i et træhus. Der er også en lade. Jeg antager, at de har dyrene i laden. De er altid glade for at se mig, de tre søstre. Når jeg kommer, er de lidt småfulde [han refererer formodentlig til den vodka, der bruges, når der ofres til bålet]. De begynder at lege med min forreste del [penis], lægger op til mig. Hvis jeg jager ved den øverste del af floden, tager jeg den ældste søster, og vi går i seng sammen. Hvis jeg jager ved den midterste del af floden,

vælger jeg den mellemste søster. Og hvis jeg jager ved den nederste del af floden, tager jeg den yngste søster. Når jeg vågner, ved jeg, at jeg vil have heldet med mig [på jagten] i denne sæson.


Fortalt af en gammel kvinde:

Jeg lå og sov sammen med min mand i teltet, da jeg pludselig hørte en mandestemme kalde på mig. 'Stå op' sagde den. Jeg stod op. 'Gå op langs floden', sagde stemmen. Det var, som om jeg begyndte at flyve op langs floden. 'Drej til venstre', sagde stemmen. Jeg fløj til venstre, og der, inde mellem træerne, stod en kæmpe penis. (Latter) [...] Og så vil jeg ikke fortælle dig mere. Men næste morgen, da vi stod op, fortalte jeg min mand, at jeg havde haft en drøm. Jeg fortalte ham ikke, hvad jeg havde drømt, men sagde blot, at vi skulle gå op langs floden og dreje til venstre. Det gjorde vi, og der, på det selv samme sted, stod der en stor tyr [elg], som min mand nedlagde.

Så det, Freud tilskriver underbevidsthedens verden, anser jukagirene som virkelige og bevidste former for seksuelle møder med åndelige væsner. Den vigtige pointe ved denne modsætning er, at i Freuds tilfælde anses drømme som fantasi – en opfattelse, der understøttes af det faktum, at selve søvnen forstås som en periode med social inaktivitet, en slags „indholdsløs virkelighed“ (Richers 1995:112). For jukagirene derimod er drømmebilleder afspejlinger af sjælens erfaringer, og disse er i stand til at påvirke begivenheder til menneskets fordel gennem seksuelt samvær med åndelige væsner. Som Ingold (2000:101) har påpeget, har denne fortolkningsforskel sine rødder i fundamentale ontologiske antagelser: Som mange andre vestlige teoretikere tager Freud udgangspunkt i det forhold, at bevidstheden er adskilt fra verden, hvorfor drømme i hans øjne kun afspejler et menneskes indre tilstand. Jukagirene mener til gengæld, at sjælen altid er nærværende i menneskets deltagelse i verden, helt uafhængigt af om mennesket sover eller er vågent. Efter deres mening eksisterer mennesket derfor altid som værende-i-verden, „befindende sig i en vedvarende række af relationer med elementer fra det levede livs miljø“ (Ingold 2000:101).

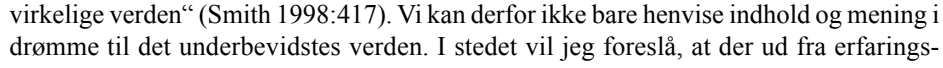
Desuden, og i modsætning til Harners fortolkning (1972:134), ser jukagirene ikke nogen konflikt mellem drømmeverdenen og den vågne tilstands verden. Harner hævder, at shuarne (jívaro) ved Amazonfloden ser den normale verden som en løgn og en illusion, eftersom den eneste virkelige verden er den, der består af overnaturlige kræfter, som sjælen kun har adgang til, når den er på rejse (ibid.). Dette afspejler imidlertid ikke jukagirenes opfattelse. De ser ikke de to verdener som modsætninger, men som spejlbilleder af hinanden på samme måde som sjælen, ayibii, menes at være et spejlbillede af mennesket (ayibii betyder faktisk „skygge“ på jukagirisk). I deres øjne er drømmeverdenen og den vågne tilstands verden derfor to sider af den samme virkelighed, der tilsammen udgør en verden,² og ingen af dem kan derfor tillægges større betydning end den anden.

I overensstemmelse med denne opfattelse er de principper, der er gældende i jukagirenes drømmeverden, for en stor del de samme som dem, der er gældende i deres vågne liv. Så når jægeren søger at nærme sig og forføre dyrets usynlige modpart, dets ånd, må hans ayibii tage kropslig form af et dyr, på samme måde som jægeren i det vågne liv selv må efterligne sit byttes bevægelser og lugt for at forføre det (Willerslev 2001, 2004). Ayibiens ændrede kropslige form er også grunden til, at ånden ofte mødes i form af et menneske, fordi det er måden, hvorpå alle væsner, der deler den samme kropslige form, menes at se hinanden (jf. Viveros de Castro 1998). Men jægeren må, ligesom i det vågne liv, opretholde



et element af selverkendelse eller refleksion for at sikre sig, at hans ayibii ikke bliver bortført af dens dyrekrop. Således beskrev en jæger, hvordan han, mens han drømte, vekslede mellem at se billeder af sig selv i sin almindelige menneskelige form og i form af en ræv. Det refleksive element er også fremtrædende i en lille træfigur, som jeg fik foræret af en jæger for at hjælpe mig med at etablere kontakt med ånderne i mine drømme. Figuren, som siges at afspejle min ayibii på dens natlige rejser, har udseende af et menneske, men med elsdyrhorn. Desuden holder den et krucifiks i hænderne, der skal beskytte den mod onde ånder. Han kaldte figuren for *ioyā*, som betyder „den, der ser på dine vegne“, og jeg fik besked på at lægge den under min hovedpude, inden jeg lagde mig til at sove. Når jeg slog noget ihjel, skulle jeg fodre den med fedt eller blod for at gengælde dens tjenester og sikre, at den ikke forlod mig til fordel for en anden krop.

Drømme og kognition




Med disse observationer in mente vil jeg vende tilbage til spørgsmålet om drømme, ånder og sprog. Som vi har set, forstår jukagirerne drømme som „gøren“, og de er en del af såvel det bevidste som det selv-bevidste eller det refleksive liv. På det punkt er jukagirerne langtfra enestående. For eksempel fortæller Charrithers, at singalesernes drømme „[...] er genstand for det samme forståelsesprincip som det, der er gældende ved forståelse af al menneskelig interaktion“ (Charrithers 1982:27). Ligeledes skriver Smith, at for de nordlige athapaskere (eller denefolket) „[...] er drømme et aspekt af opfattelsen af den virkelige verden“ (Smith 1998:417). Vi kan derfor ikke bare henvise indhold og mening i drømme til det underbevidstes verden. I stedet vil jeg foreslå, at der ud fra erfaringsgrundlaget kan laves to antagelser. Den første er, at hvad enten man er vågen eller sover, er menneskets væren altid en væren-i-verden og aldrig en „indholdsløs virkelighed“. Den anden antagelse, som følger direkte af den første, er, at forståelsen af Selvet er lige så objektivt virkelig, når mennesket drømmer, som når det er vågent. Jeg udleder disse pointer fra Ingold (2000:100-2), der, idet han bygger videre på Hallowells værker om drømme blandt ojibwa-indianerne (1960:42; 1955:96), har argumenteret for en fænomenologisk tilgang til drømme. Han skriver: „Oplevelser gennemlevet i søvne er lige så meget en del af selvbiografisk hukommelse som oplevelser i vågen tilstand“ (Ingold 2000:101; se også Hallowell 1955:42).

Men hverken Ingold eller Hallowell fremlægger beviser for deres påstande. Det er dog muligt at få beviser. Her tænker jeg primært på bogen *Dreaming as Cognition* (1993), der afslører de seneste opdagelser inden for empirisk drømmeforskning. I bogens indledningskapitel skriver de to redaktører Foulkes og Cavallero:

[...] materialet om empirisk drømmepsykologi [...] har både tydet på, at drømmeprocessen er meget mere organiseret, end man almindeligvis har forestillet sig, og at den anvender de samme systemer for mentale repræsentationer og mental forarbejdning, der udvises i de vågne fænomener [...] (Foulkes & Cavallero 1993:3).

De empirisk baserede beviser, der fremlægges i bogen, og som deres udsagn er baseret på, er for omfattende til, at jeg kan beskrive dem i detaljer her. I stedet vil jeg give et resumé af det, jeg anser for at være de mest betydningsfulde resultater: Drømme er ikke



som tidligere antaget begrænset til rem-søvn („aktive drømme“ ledsaget af hurtige øjenbevægelser). Mennesker drømmer snarere uafbrudt gennem deres søvn (op.cit.:10; se også Empson 1993:80-1). Som følge heraf kunne jeg tilføje, at mennesker altid eksisterer som „væsner-i-en-verden“ og aldrig befinder sig i en „indholdsløs virkelighed“, hvor al social interaktion udelukkes. Desuden viser empirisk baserede beviser, at drømme involverer alle de sansemodaliteter, som vi bruger i det vågne liv, at de tilsyneladende bruges i samme grad (Meier 1993:62), og at der er et betydeligt sammenfald mellem vores drømmebilleder og vores opfattelser i vågen tilstand (Kerr 1993:27). Desuden er organisering af hukommelsen i drømme og den vågne tilstand fundamentalt set den samme, og adgangen til forskellige hukommelsessystemer kan ligeledes sammenlignes (Foulkes & Cavallero 1993:144). Hertil kommer, at drømme involverer forskellige bevidsthedsniveauer inklusive den reflekterende bevidsthed. Det vil sige, mulighed for at betragte sig selv som set udefra såvel som evnen til at evaluere følelser, interpersonelle eller kognitive aspekter af sin adfærd, mens man drømmer (Montangero 1993:100; Meier 1993:63). Endelig tyder beviserne på, at mennesker kan lære at kontrollere, hvad de vil drømme (Faraday 1972).

Hvis disse opdagelser er rigtige, og drømme faktisk deler fundamentale kognitive strukturer og processer med det vågne liv, er det ligeledes sandsynligt, at processerne for begrebsudvikling i det vågne liv også er til stede i drømme. Med andre ord, hvis den kognitive videnskab har ret i sin påstand om, at der ikke er nogen ufravigelig forbindelse mellem begreber og ord, og at børn udvikler grundlæggende koncepter for ting i deres omgivelser, længe før de udvikler sproget, så er det også tænkeligt, at de gennem drømmeoplevelser kan opnå kendskab til åndelige væsner i form af prototypiske begreber, længe før de lærer at tale. I så fald ville sproget ikke være essentielt for begrebsmæssig forståelse af åndelige væsner. Mit argument underbygges yderligere af kendsgerningen, at rem-søvn finder sted fra fødslen, og at især børn ikke kan skelne skarpt mellem ting, der er oplevet i drømme og i det vågne liv: „For børn synes [drømmeoplevelser] stadig at have været virkelige oplevelser“ (Foulkes 1993:115).

Sproget er naturligvis stadig nødvendigt, når det gælder navngivning af forskellige ånder og gruppering af dem inden for grænserne af et pænt ordnet system af klassifikatoriske inddelinger. Men i hvilken grad mennesker beskæftiger sig med en sådan videre strukturering af ikke-sprogligt baserede begreber, varierer stadig fra kultur til kultur. Derfor har jukagirene, i modsætning til det mongolske folk, som synes at anstrenge sig for at skelne mellem forskellige slags ånder, en tendens til at samle dem alle sammen under den overordnede betegnelse *khozyain*, der betyder „herre“ eller „ejer“ på russisk. En forklaring på dette kunne meget vel bero på forskellene mellem de to samfund med hensyn til hierarki og magtstruktur. Jukagirsamfundet har altid været lille og simpelt forstået på den måde, at det mangler social segmentering, statusdifferentiering og religiøse specialister. Som Turner har hævdet, har enkelhed i den sociale struktur den effekt, at den frigør mennesket fra tendensen til at strukturere. Denne frigørende effekt, hævder han, udspiller sig især på det religiøse felt (Turner 1969:95-145). Under alle omstændigheder er det klart, at hvis det, jeg hævder, viser sig at være sandt, nemlig at forståelsen af åndelige væsner kan udvikles uafhængigt af sproget gennem drømmemediet, så kan vi ikke længere fastholde vores almindelige skelnen mellem „naturlig“ og „overnaturlig“, „det virkelige“ og det „kulturelt konstruerede“. Vi vil ikke længere være i stand til at opretholde ideen om, at dyr, træer og bjerge skulle være mere virkelige og grundlæggende end åndelige væsner.

Jeg har således forsøgt at udvikle begyndelsen til en teoretisk ramme, der kan lette vores forståelse af de oplevelser, som mennesker har med åndelige væsner. Det er det første skridt på vejen til ikke bare at se vores informanternes „historier“ om ånder som sprogligt konstruerede ideer og forestillinger, men som beretninger fra virkeligheden, der kan have forklaringsmæssig værdi, også for den vestlige videnskab.

Noter

1. Jeg er blevet bedt om ikke at afsløre navnene på dem, der fortæller. Jeg antager, at dette skyldes det erotiske indhold i deres drømmeoplevelser.
2. På jukagirisk kaldes det at drømme *osyodit tyetuliou*, som betyder „jeg så, mens jeg sov“. *Ádäbut yo yeio* betyder „jeg så, mens jeg var vågen“. Derfor skal kendsgerningen, at drømme anses for at være oplevelser i den virkelige verden, ikke misforstås som, at de blander deres drømmeoplevelser sammen med de oplevelser, de har i vågen tilstand. Pointen er derimod, at drømmeverdenen og det vågne livs verden ses som værende én og samme verden blot oplevet fra forskellige perspektiver.

Litteratur

- Bloch, Maurice
1998 How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy. Boulder, CO: Westview Press.
- Burr, Vivien
1995 An Introduction to Social Constructionism. London & New York: Routledge.
- Carrithers, Michael
1982 Hell-fire and Urinal Stones: An Essay on Buddhist Purity and Authority. I: G. Krishna (ed.): Contributions to South Asian Studies 2 Delhi. Oxford: Oxford University Press.
- Empson, Jake
1993 Sleep and Dreaming. Harvester Wheatsheaf.
- Foulkes, David
1993 Children's Dreaming. I: D. Foulkes & C. Cavallero (eds.): Dreaming as Cognition. London: Harvester Wheatsheaf.
- Foulkes, David & Corrado Cavallero
1993 Introduction. I: D. Foulkes & C. Cavallero (eds.): Dreaming as Cognition. London: Harvester Wheatsheaf.
- Freud, Sigmund
1957 A Metapsychological Supplement to the Theory of Dreams. Vol. 14. London: Hogarth Press.
- Faraday, A.
1972 Dream Power. London: Hodder and Stoughton.
- Gellner, Ernest
1985 The Psychoanalytic Movement. London: Paladin.
- Hallowell, A. Irving
1955 Culture and Experience. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Harner, Michael
1972 The Jivaro, People of the Sacred Waterfalls. Garden City, NY: Doubleday/Natural History Press.
- Humphrey, Caroline & U. Onon
1996 Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols. Oxford: Clarendon Press.
- Ingold, Tim
2000 A Circumpolar Night's Dream. I: T. Ingold (ed.): The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill. London & New York: Routledge.
- Kerr, Nancy H.
1993 Mental Imagery, Dreams, and Perception. I: D. Foulkes & C. Cavallero (eds.): Dreaming as Cognition. Harvester Wheatsheaf.
- Leach, Edmund R.
1976 Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meier, Barbara
1993 Speech and Thinking in Dreams. I: D. Foulkes & C. Cavallero (eds.): Dreaming as Cognition. Harvester Wheatsheaf.
- Montangero, Jacques
1993 Dream, Problem-solving, and Creativity. I: D. Foulkes & C. Cavallero (eds.): Dreaming as Cognition. Harvester Wheatsheaf.
- Riches, David
1995 Dreaming as Social Process, and its Implications for Consciousness. I: A. Cohen & Rapport (eds.): Questions of Consciousness. London & New York: Routledge.
- Smith, David M.
1998 An Athapaskan Way of Knowing: Chipewan Ontology. *American Ethnologist* 25(3):412-32.
- Turner, Edith
1994 A Visible Spirit in Zambia. I: D. Young & J-G. Goulet (eds.): Being Changed by Cross-Cultural Encounters: The Anthropology of Extraordinary Experience. Peterborough, Ontario: Broadview Press.
- Turner, Victor
1969 The Ritual Process. Chicago: Aldine.
- Tylor, Edward B.
1929 Primitive Culture II. London: John Murray.
- Viveiros de Castro, Eduardo
1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 4(3):469-88.
- Willerslev, Rane
2001 The Hunter as a Human „Kind“: Hunting and Shamanism among the Upper Kolyma Yukaghirs of Siberia. *North Atlantic Studies: Shamanism and Traditional Beliefs*. Vol. 4, no. 1 + 2. Aarhus.
2004 Not Animal, not Not-animal: Hunting, Imitation and Empathetic Knowledge among the Siberian Yukaghirs. *The Royal Anthropological Institute* 10(3):629-52.