

PRESENTACIÓN

Los laberintos del sueño

Nuevas posibles vías para una antropología del sueño amerindio

Gemma Orobitg Canal

Este ejemplar de *EntreDiversidades* reúne en su sección temática cinco textos de antropólogos indígenas y no-indígenas que actualizan críticamente las ideas sobre el lugar del sueño en las culturas amerindias y refuerzan la tesis sobre la centralidad de la experiencia onírica en el estudio antropológico de las culturas indígenas. Los escritos aquí reunidos permiten la comparación de la realidad del sueño en las tres áreas consideradas como representativas de la diversidad indígena latinoamericana: en Mesoamérica, entre los grupos tzotziles y tzeltales de Los Altos de Chiapas (K. Groark y P. Pitarch); en los Andes, las comunidades indígenas campesinas del sur andino peruano (A. Cecconi y V. Torres); y en las Tierras Bajas, los wayuu de la Península de la Guajira, compartida por Colombia y Venezuela (Documento de C. L. Paz).

Es notable el contraste entre, por una parte, la conocida relevancia de los sueños en la mayoría de las culturas del mundo y, por otro, las dificultades de la antropología para otorgarle un lugar teórico acorde con la etnografía. La elaboración de este número temático sobre el sueño indígena en distintas áreas de América Latina ha estado motivada por la

certeza de que es necesario para la antropología avanzar en la elaboración de un corpus teórico sobre el sueño que permita superar la simple constatación de su diversidad cultural y la supeditación a otros ámbitos de la cultura como el mito o el ritual, con una larga tradición en el campo de la antropología teórica.

La influencia de la teoría freudiana —a partir de “El significado de los sueños” (1983, [1901]), pero sobre todo de *Tótem y Tabú* (1999 [1912])— impulsó la exploración del sueño en las sociedades estudiadas por los antropólogos. Hasta ese momento, los antropólogos habían abordado la experiencia onírica en las denominadas culturas primitivas como una fantasía o una ficción que atribuía a la dimensión mítico-religiosa, accesible durante el sueño, el estatuto de realidad (Durkheim, 1991 [1912]; Lévy-Bruhl, 1960 [1922]; Tylor, 2010 [1871]).

Lucien Lévy-Bruhl dejaba planteada la cuestión de las experiencias oníricas de los “primitivos” en el capítulo que dedica a los sueños en su libro *La mentalidad primitiva* (1960: 99) de la siguiente manera:

Lo que es visto en sueños, en principio, es verdadero. Un espíritu poco sensible a la ley de la contradicción y a quien no incomoda la presencia de un mismo objeto en lugares diferentes al mismo tiempo ¿qué razón podría tener para dudar de los datos de esta experiencia o de cualquier otra? Una vez admitida la idea que la mentalidad primitiva se hace del sueño y del soñar, y de que nada le parece más natural que la comunicación entre el mundo visible y el invisible ¿por qué habría de dudar más de lo que ve en sueños que de aquello que ve con los ojos abiertos?

Como habían hecho anteriormente Tylor (2010 [1871]) y Durkheim (1991 [1912]) en su debate sobre los orígenes de la religión, Lévy-Bruhl no pone en duda que el sueño sea una fantasía, lo que le interroga es que, en algunas culturas, el sueño sea considerado como una experiencia real y verdadera de comunicación con una dimensión mágico-religiosa.

La obra de Freud introdujo una doble ruptura en el tratamiento del sueño que influyó en la sociología y la antropología. Por un lado, el psicoanálisis reconoció a la vida onírica un sentido propio. Por otro, la psicología analítica sacó al sueño de la esfera religiosa y generalizó

sus reglas de interpretación a toda cultura: el simbolismo de los sueños es un simbolismo cultural (Pulman, 1989). La contrapartida a este reconocimiento del valor general del sueño fue la sumisión de las teorías nativas sobre la experiencia onírica a las tesis de la psicología analítica: la idea de que el sueño es la manifestación de los conflictos y los deseos latentes del soñador, la preocupación por las relaciones entre la vigilia y el sueño, por el trabajo de simbolización que se opera en el sueño, así como por las reglas para su interpretación o por las relaciones entre el sueño y el mito, han inspirado trabajos de antropólogos relevantes para la disciplina (Crapanzano, 1992; Descola, 1993; Devereux, 1951, 1978; Evans-Pritchard, 1976; Firth, 2001; Lévi-Strauss, 1985; Lincoln, 1970 [1935], Malinowski, 1937 [1927], 1929; Seligman, 1924).

Incluso aquellas propuestas que han querido desarrollarse al margen de la teoría psicoanalítica lo han hecho delimitando ámbitos de la experiencia onírica que habrían quedado fuera de su influjo, por ejemplo, el análisis de elementos culturales presentes en el contenido manifiesto de los sueños (Eggan, 1952, 1967) o el estudio de las especificidades comunicativas asociadas al soñar (Tedlock, 1992 [1987]). Hay también trabajos antropológicos que se han desarrollado a partir de la contraposición de la experiencia onírica indígena con algunos de los principios psicoanalíticos sobre el sueño, por ejemplo, el de Ellen Basso sobre el sueño entre los indígenas kalapalo —Brasil— que pone en duda la idea de la psicología analítica según la cual el sueño debe ser interpretado teniendo en cuenta el pasado del soñador, pues para estos indígenas, como sucede en muchas otras culturas, los sueños son progresivos, es decir, tienen que ver con el presente y el futuro de quien sueña (Basso, 1992 [1987]). Otro ejemplo en que la presentación de las teorías indígenas contrasta con algunos aspectos de la teoría psicoanalítica es el estudio de Waud Kracke, el cual discute cómo la experiencia onírica entre los indígenas kagwagib —Brasil— cuestiona la noción freudiana del sueño como “proceso primario” —como forma rudimentaria del “proceso secundario”— y propone un nuevo argumento para explicar la conexión entre el sueño y el mito basada en el carácter necesariamente dramático, no sólo narrativo, de la mitología (Kracke, 1992 [1987]).

De una forma u otra, la teoría psicoanalítica del sueño es el punto de referencia y marca las líneas del debate antropológico cuando se incorpora el sueño al análisis de las culturas. Contamos hoy con una bibliografía extensísima, producida por antropólogos, sobre el sueño en las culturas que se constituye como ejemplo de la diversidad cultural del soñar, del sueño y de sus formas de interpretación. Esta extensa obra antropológica recurre a la gran división, que Freud ya había establecido en su genealogía del sueño en occidente, entre las sociedades tradicionales, en las que lo social se inscribe en el pensamiento onírico para orientarlo, dirigirlo y darle una forma, donde el sueño es parte integrante de lo social; y las sociedades de tipo occidental, en donde la puesta de comunicación entre el sueño y la vigilia apenas se contempla con la excepción de algunas situaciones individuales donde éste es interpretado como el síntoma de un estado psicológico (Bastide, 2003 [1972]: 44-45, Devereux, 1966; Crapanzano, 1992). Si se acepta que estamos frente a dos configuraciones diferentes de la experiencia onírica, ¿cuál es el sentido de supeditar la una a la otra? Si admitimos la afirmación de George Devereux (1966) —referida en este volumen por Kevin Groarck— de que dentro de cada sociedad coexisten e interaccionan diferentes teorías sobre la experiencia onírica y la interpretación de los sueños, vale la pena explorar la posibilidad de esbozar, a partir de la comparación etnográfica, las bases de las teorías indígenas sobre la experiencia onírica, objetivo de esta Presentación.

La lectura comparada de los textos reunidos en la sección temática de este *EntreDiversidades* permite reconocer algunas características recurrentes en la experiencia del sueño indígena.

En el sueño como en la vigilia

Los cinco estudios ejemplifican de nuevo la centralidad del viaje onírico, ya sea del propio soñador o de aquel que le está soñando, para dar sentido a lo que le sucede o podría sucederle a él y a su entorno durante la vigilia. En todos ellos, sin embargo, la separación entre sueño y vigilia queda en disputa, así como la pertinencia para la antropología de la pregunta sobre las influencias mutuas entre una y otra dimensión: “el sueño —*musqhay*— se vive como en la realidad, la realidad se vive

como en el sueño”, afirma el antropólogo quechua Vicente Torres en su texto sobre los sueños de los campesinos andinos del Cuzco, peregrinos y devotos de santos y vírgenes. “Las fronteras entre el sueño —*musqhay*— y la vigilia son tan débiles que la narraciones de los sueños aparecen como narraciones de acontecimientos”, avala Arianna Cecconi en su artículo sobre los sueños femeninos con el *Apu* —espíritu de la montaña— en unas comunidades de la zona de Ayacucho. En el área mesoamericana encontramos también, si tomamos el ejemplo de los tzotziles que presenta Kevin Groark desde un enfoque psicoanalítico, que la “transición entre la vigilia y el sueño —*vayichil*— representa apenas un cambio sutil en las fronteras del yo, el cambio del modo de experiencia físico al esencial. Lo que el yo experimenta en la vigilia y en el sueño es consubstancial, completa la totalidad del evento vivido”. Igualmente, para los tzeltales, plantea Pedro Pitarch en su texto sobre los cantos chamánicos indígenas, “el sueño —*way*— [que en lengua tzeltal se asocia a dormir, soñar, noche, oscuridad, tiempo prenatal, inteligencia, visión y posesión de nahuales] envuelve la dimensión solar —la vigilia— y se encuentra permanentemente presente como el reverso de la existencia. Es un dominio sin fronteras precisas que se expande y se contrae invadiendo en la noche el mundo solar”. Finalmente, los wayuu de las Tierras Bajas de Colombia y Venezuela “deben ejecutar cualquier sueño —*lapü*— en la vigilia”, explica la antropóloga wayuu Carmen Laura Paz Reverol, “y este imperativo acompaña todo el ciclo vital de la persona, entendido como una progresiva adquisición del alma —*ad’in*”.

En varios de estos estudios, particularmente en el de los antropólogos indígenas Vicente Torres y Carmen Laura Paz Reverol, se enfatiza que el sueño no tiene que ver con el dormir, sino que estos sueños, inherentes al ser —y— estar en el mundo, tienen lugar “cuando no se duerme profundamente” (Vicente Torres), “cuando la persona se adormece” (Arianna Cecconi), “en un estado de tránsito del alma” que no es dormir sino soñar (Carmen Laura Paz Reverol), “un estado de indeterminación en el que los sentidos están muy vivos pues es a través de datos sensibles tales como los movimientos, los colores, los sonidos, la temperatura, la luminosidad que el alma se orienta en sus tránsitos” (Pedro Pitarch).

Estos ejemplos etnográficos transforman la pregunta sobre las relaciones entre la vigilia y el sueño en otra relativa a los modos en que el mundo es experimentado y aun hecho en las culturas indígenas. Los estudios de este volumen confirman que el ser —y— estar en el mundo indígena necesita tanto del cuerpo, como ya ha sido constatado en los debates recientes en relación con el denominado “giro ontológico” en antropología, como del sueño. En este sentido, las relaciones entre el cuerpo y el alma que sueña no serían de complementariedad sino de substancialidad.

Ser soñado para soñar

El sueño, el tránsito del alma, es una experiencia individual. El texto de Kevin Groark focaliza y desarrolla con exhaustividad las presunciones de esta experiencia de la persona que sirve para estructurar tanto la vida individual como la social. Esta dimensión a la vez individual y social del sueño indígena es una constatación general en los estudios sobre el sueño amerindio. La originalidad y aportación fundamental del texto de Kevin Groark es proporcionar un análisis de los tránsitos del alma, articulando la teoría tzotzil sobre la persona y el sueño con la práctica de la agresión onírica que produce la enfermedad y la revelación en sueños para diagnosticar y curarla, así como para orientar el futuro del soñador como chamán. El trabajo de Groark, con el que abrimos este número, es ejemplar en la actualización y demostración de este enfoque, orientado por el psicoanálisis y la nueva psicología analítica, clásico en los estudios de antropología del sueño indígena.

Los otros cuatro textos plantean una cuestión novedosa: si bien el sueño forma parte de la experiencia más individual de la persona, éste nunca sería experimentado por el soñador si los protagonistas o agentes que transmiten los mensajes o consejos en el sueño no lo soñarán previamente. Soñar —la misma forma verbal en estos cuatro casos lo confirma— no es una acción transitiva. “La persona no sueña; sino que es el Santo que te sueña”, plantea Vicente Torres, reproduciendo las palabras de los peregrinos y devotos quechuas. Efectivamente, explican las mujeres indígenas de dos comunidades de Ayacucho a la antropóloga italiana Arianna Cecconi, “el *Apu* [espíritu de la montaña]

te atrapa en el sueño y te seduce”, elaborando esta imagen del sueño como una experiencia en la que la persona se encuentra involucrada en el sueño por la acción de otro ser. Entre los tzeltales, explica Pedro Pitarch, “no se sueña, se es soñado por el sueño”. “La creación del mundo [subraya, incidiendo en un aspecto que había sido obviado hasta ahora en el análisis antropológico del sueño indígena a pesar de ser bastante recurrente en la mitología amerindia] es el resultado del sueño de los dioses. Los sueños humanos, producto de los sueños de los personajes sagrados, entre otras cosas, actualizan esta condición original”. Entre los wayuu, explica Carmen Laura Paz Reverol, el sueño, “*Lapü*, es un personaje que transmite los mensajes en el sueño. Todos los sucesos están signados por él [insiste la antropóloga wayuu], de ahí que sea temido y acatado en sus posiciones”.

Estas observaciones etnográficas acerca del sueño humano como algo activado por el sueño de los espíritus o, de forma más contundente entre los wayuu, por un espíritu cuyo nombre es “Sueño”, imponen un replanteamiento del consenso general en la antropología del sueño en lo referente a la definición esencial del sueño indígena como viaje del alma del soñador. Evidentemente, el viaje del alma caracteriza el sueño indígena, pero el sentido del sueño es la comunicación con el conjunto o con una parte de los seres que habitan el cosmos indígena. El sueño es una experiencia de tránsito, pero sobre todo de comunicación entre los seres del cosmos. La consideración general del sueño en las teorías indígenas como una experiencia peligrosa para la persona que sueña, como una muerte provisional —metonimia indígena que aparece referida en este volumen en los textos de Pedro Pitarch y Carmen Laura Paz Reverol—, debería llevar al análisis antropológico a centrarse en las relaciones y dimensiones cosmológicas implicadas en el sueño que se presentan como fuente del conocimiento y de la acción sobre el mundo. Ésta es otra constatación general de la etnografía indígena.

Una hermenéutica abierta

Si el sueño indígena se define por el tránsito del alma, pero sobre todo por la actualización de las relaciones entre los seres del cosmos, la cuestión sobre la interpretación, literal o metafórica, de los sueños, en

los términos en que fue planteada por Freud (1983) [1901] en *Über den Traum*, sistemáticamente utilizada y debatida por la antropología, deja de ser pertinente. Freud, como observa Claude Lévi-Strauss en el capítulo dedicado a los sueños jíbaros en su libro *La potière jalouse* (1985), se debate entre una interpretación realista y relativista del simbolismo, decantándose por la primera, pero sin descartar por completo la segunda. Así lo expresa Freud:

... Nos hallamos, pues, en el sueño ante una representación por medio de símbolos, los cuales son objeto de especial interés desde que se ha demostrado que los sujetos que hablan un mismo idioma se sirven en sus sueños de símbolos idénticos y también que esta comunidad traspasa en algunos casos las fronteras del lenguaje. Dado que los que sueñan no conocen el significado de los símbolos por ellos empleados, se nos presenta al principio envuelta en tenebrosa oscuridad la procedencia de su relación con aquello que indican y representan ... Existen símbolos de difusión universal, que se hallan en los sueños de todos los individuos pertenecientes a un mismo grado de civilización o que hablan un mismo idioma, y otros de delimitadísima aparición individual, que han sido formados por el sujeto aislado utilizando su material de representación propio. Entre los primeros se distinguen aquellos cuya iniciación en representar lo sexual se halla suficientemente justificada por los usos del idioma [por ejemplo, los símbolos procedentes de la agricultura: reproducción, semilla] y otros cuya relación con lo sexual parece alcanzar a los más antiguos tiempos y a las más oscuras profundidades de la formación de nuestros cerebros ... [Sin embargo] Sería equivocado esperar que un más fundamental conocimiento del simbolismo del sueño [“del lenguaje de los sueños”] nos permitiría prescindir de interrogar al sujeto por sus asociaciones y nos conduzca de nuevo y por completo a la antigua ciencia de la interpretación de los sueños (Freud, 1983: 164-166).

En cuanto al análisis del sueño en términos de su interpretación, el estudio antropológico de los sueños indígenas desarrolló un enfoque, discutido y superado hace tiempo, que buscaba contribuir, a partir

de la etnografía sobre la experiencia onírica en culturas remotas, a un inventario universal del simbolismo onírico (Roheim, 1945, 1973; Seligman, 1924). Otro enfoque más generalizado y que dura hasta el presente desarrolla exhaustivamente la tesis según la cual en algunas culturas la interpretación de los sueños es sobre todo literal, mientras que en otras predomina una interpretación metafórica de las situaciones oníricas (Tedlock, 1992). Sin embargo, este tipo de clasificación de los sueños —literales o metafóricos— es discutida en algunos estudios (Descola, 1993; Orobitg, 1998) que sostienen que si bien la vida onírica indígena está sujeta a la lógica de la interpretación, ésta poco tiene que ver con un léxico estandarizado, sino con algo supeditado a las posibilidades analíticas de las situaciones en las que están involucrados el soñador y el conjunto de los seres del cosmos. Kevin Groark avanza en esta línea cuando plantea que la interpretación de los sueños tzotziles se caracteriza por una “hermenéutica abierta”, expresión interesante que problematiza el valor de los sueños en las culturas indígenas. El valor es el sueño mismo en la medida en que es la condición de la existencia y de la objetividad de los actos.

Ni narración ni acción: el sueño, un estado ontológico

El estudio antropológico del sueño indígena se ha apuntalado en términos de su análisis como “narración” —texto construido que debe ser analizado de forma compleja como referente a las condiciones de su producción, elaboración, interpretación de su contenido simbólico, y circunstancias de difusión y recepción— y como “acción” —experiencia indisociable de los acontecimientos, individuales y sociales, que orientan los sueños y son transformados por ellos.

En este volumen los textos toman en cuenta estos desarrollos de la antropología del sueño, pero sobre todo representan una nueva propuesta: aquella que aborda el sueño indígena como un estado ontológico o, en otras palabras, como una condición del ser. Esta relación del sueño como un estado del ser es una idea recurrente en los cinco textos que componen este volumen, si bien sólo es problematizada por Kevin Groark y por Pedro Pitarch. “El estudio de sueño entre los tzotziles [subraya Groark] precisa del reconocimiento de su lugar ontológico,

en otras palabras, tomar en serio el estatus de realidad del sueño como un ámbito interpersonal para la acción, la interacción y la experiencia”. Por su parte, Pedro Pitarch observa que “el sueño tzeltal no es tanto una acción como un estado ontológico en el que la cosas suceden fuera de la voluntad y el dominio de las personas que están, desde los orígenes, bajo el dominio de los espíritus del ‘otro lado’, el dominio del sueño”.

En cuanto coordinadores del dossier “Sueño Indígena”, quien escribe y Pedro Pitarch tenemos la esperanza de que las ideas aquí subrayadas contribuyan a facilitar nuevas perspectivas para la comprensión del sentido del sueño, esa actividad esencial en las culturas indígenas americanas.

Bibliografía citada

- Basso, Ellen B., 1992 [1987], “The implications of a progressive theory of dreaming”, en Barbara Tedlock (editora), *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico, pp. 86-104.
- Bastide, Roger, 2003 [1972], *Le rêve, la transe et la folie*, Éditions du Seuil, Paris [traducción: 2001, *El sueño, el trance y la locura*, Amorrortu Editores, Buenos Aires].
- Crapanzano, Vincent, 1992, “Saints, *Jnun*, and Dreams”, *Hermes’ Dilemma and Hamlet’s Desire: On Epistemology of Interpretation*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 239-259.
- Descola, Philippe, 1993, “Head-shrinkers versus shrinks: Jivaroan dream analysis”, *Man*, núm. 24, pp. 439-450.
- Devereux, George, 1951, *Reality and Dream: Psychotherapy of a Plains Indian*, International University Press, New York.
- Devereux, George, 1966, “Rêves pathogènes das les sociétés non-occidentales”, en *Essais d’ethnopsychiatrie generale*, Gallimard, Paris.
- Devereux, George, 1978, *Ethnopsychanalysis. Psychanalysis and Anthropology as Complementary Frames of References*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- Durkheim, Émile, 1991 [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Livre de Poche, Paris [traducción: 1993, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid].

- Eggan, Dorothy, 1952, “The Manifest Content of Dreams: A Challenge to Social Science”, *American Anthropologist*, New Series, vol. 54, núm. 4, pp. 469-485, October-December.
- Eggan, Dorothy, 1967, “Les rêves chez les Hopi”, en Roger Caillois y G. E. Von Grunebaum (editores), *Le rêve et les sociétés humaines*, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, Paris, pp. 213-256.
- Evans-Pritchard, E. E., 1976, “Appendix II. Witchcraft and Dreams”, en *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Clarendon Press, Oxford, pp. 230-235.
- Firth, Raymond, 2001, “Tikopia Dreams: Persona Images of Social Reality”, *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 10, núm. 1, pp. 7-30.
- Freud, Sigmund, 1983 [1901], “El significado de los Sueños” [Ünder den Traum], *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, Ediciones Altaya, Barcelona, pp. 113-168.
- Freud, Sigmund, 1999 [1912], *Tótem y Tabú*, Alianza Editorial, Madrid.
- Kracke, Waud H., 1992 [1987], “Myths in dreams, thought in images: an Amazonian contribution to the psychoanalytic theory of primary process”, en Barbara Tedlock (editora), *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico, pp. 31-54.
- Lévy-Bruhl, Lucien, 1960 [1922], *La mentalité primitive*, PUF, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, Paris.
- Lévi-Strauss, Claude, 1985, “Totem et Tabu version javaro...”, en *La potière jalouse*, Plon, Agora —Les idées, les Arts, les Sociétés—, Paris [traducción: 1986, *La alfarera celosa*, Paidós, Barcelona].
- Lincoln, James Steward, 1970 [1935], *The Dream in Primitive Culture*, Johnson Reprint Corporation, New York, London.
- Malinowski, Bronislaw, 1929, “XII. Erotic Dreams and Fantasies”, en *The Sexual Life of Savages of North-Western Melanesia*, Readers League of America, New York.
- Malinowski, Bronislaw, 1937 [1927], *Sex and Repression in Savage Society*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London.
- Orobitg, 1998, *Les Pumé et leurs rêves. Étude d'un groupe indien des Plaines du Venezuela*, Éditions des Archives Contemporains, Amsterdam, Paris.

- Pulman, Bertand, 1989, “Aux origines du débat anthropologie et psychanalyse: Seligman (1873-1940)”, *Gradhiva*, núm. 6, pp. 35-49.
- Roheim, Géza, 1945, *Eternal Ones of the Dream. A Psychoanalytic Interpretation of Australian Myth and Ritual*, International Universities Press, New York.
- Roheim, Géza, 1973 [1950], *Psicoanálisis y antropología. Cultura, personalidad y el inconsciente*, Editora Sudamericana, Buenos Aires.
- Seligman, C. G., 1924, “Anthropology and Psychology: Presidential Address”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 54, pp. 13-46.
- Tedlock, Barbara, 1992 [1987], *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Tylor, Edward Burnett, 2010 [1871], *Primitive Culture*, Cambridge Library Collection, Cambridge.

Gemma Orobitg¹ y Pedro Pitarch²
Coordinadores de la sección temática

¹ Universidad de Barcelona. Correo electrónico: gorobitgcanal@gmail.com

² Universidad Complutense de Madrid. Correo electrónico: petul@telefonica.net