



AIBR
**Revista de Antropología
Iberoamericana**
www.aibr.org
**Volumen 10
Número 3**
Septiembre - Diciembre 2015
Pp. 331 - 353

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

Los sueños como instrumentos etnográficos

Marco Tobón
Universidade Estadual de Campinas

Enviado: 23.07.2015
Aceptado: 18.10.2015

DOI: 10.11156/aibr.100303

RESUMEN:

Este artículo defiende la idea de que los sueños experimentados por el etnógrafo y sus interlocutores pueden ser incorporados como herramienta de acceso a conocimientos sobre la realidad estudiada. Para demostrarlo, el autor ofrece una serie de casos etnográficos concretos en los que los sueños participan en los procesos de comunicación, aprendizaje y comprensión de los interrogantes formulados en cada abordaje antropológico. A su vez, se exponen hechos de la investigación del propio autor entre los indígenas *muina* (*uitoto*) y *muinane* de la Amazonia colombiana, en los que algunos sueños propios y de algunos indígenas abrieron rutas de discusión que pusieron al descubierto conceptos y discursos que auxiliaron la comprensión de la realidad y las actuaciones sobre ella. Finalmente, el autor discute cómo algunas experiencias vitales vividas en el proceso de investigación, como los sueños en este caso, constituyen una pertinente contribución a los debates sobre los desafíos contemporáneos del quehacer etnográfico.

PALABRAS CLAVE:

Etnografía, sueños, método, investigación antropológica.

DREAMS AS ETHNOGRAPHIC TOOLS**ABSTRACT:**

This article defends the idea that dreams experienced by ethnographers and their interlocutors can be used as a tool to access knowledge and ideas about the reality studied. To prove this, the author offers a number of specific ethnographic cases in which dreams are involved in the processes of communication, learning and understanding the questions raised by each anthropological approach. At the same time facts of the author's own research among *muina* and *muinana* indigenous peoples from the Colombian Amazon are presented. The author's own dreams and some indigenous' dreams opened discussion routes and uncovered concepts and discourses which were helpful in understanding reality and action upon it. Finally the author discusses how some life experiences in the research process, like dreams in this case, constitute a relevant contribution to the debates on contemporary challenges of the ethnographic work.

KEY WORDS:

Ethnography, dreams, method, anthropological research.

AGRADECIMIENTOS:

Agradezco a Pedro Fermín Maguire la corrección del *abstract* y a los evaluadores anónimos de la *Revista de Antropología Iberoamericana* por su revisión y, especialmente, por la sugerencia del artículo de Marko Živković (2006).

Introducción

Dicen que los sueños solo son reales mientras duran, ¿puedes decir lo mismo de la vida? (*Waking Life*, película dirigida por Richard Linklater, 2001).

Cuenta Jorge Luis Borges en el prólogo a *Libro de Sueños* (1976), que en el relato de Joseph Addison, *Espectador* (1712), se observa que cuando soñamos, el alma humana logra liberarse del cuerpo y se torna a la vez el teatro, los actores y el auditorio. Incluso, agrega Borges, nos tornamos el mismo autor de la historia que se está viendo. Esta metáfora, para Borges «*peligrosamente atractiva*», nos conduciría a la tesis de que los sueños «*constituyen el más antiguo y el no menos complejo de los géneros literarios*». Esta tesis, en consecuencia, podría justificar para el escritor argentino no solo la composición de una historia general de los sueños, sino de su influjo sobre las letras. La antropología añadiría: también su influjo sobre lo sagrado, sobre la producción de imágenes colectivas, sobre las diferentes representaciones humanas del mundo y del extra-mundo, sobre los miedos y las certezas, sobre lo mitológico, sobre la adquisición de conocimientos y los modos en los que convivimos junto a otros (Niño, 2007: 295; Perrin, 1990: 7). Los sueños, aquello que no se ve con los ojos sino con las imágenes producidas mediante la actividad sensorial, fueron inicialmente concebidos por la antropología europea del siglo XIX como los afloramientos fantasiosos de la actividad mental, vaporosas imágenes carentes de realidad (Steward, 2004: 76). Es, gracias a discusiones posteriores desatadas por las posturas de la antropología relativista y otros alegatos lévi-straussianos, que los sueños empiezan a ser concebidos con la real importancia social que ocupan en las actividades culturales de muchos pueblos. Aun cuando la antropología ha dejado de abordar los sueños como si se tratara de una ilusión inescrutable, asumiéndolos como experiencias humanas cargadas de materialidad y de efectos simbólicos concretos, todavía conserva algunos rezagos de extrañeza, una especie de exotismo onírico, como si se enfrentara a hechos e historias que por tener lugar en la sinapsis más recóndita estuviera tratando con fenómenos que parecen más cerca de la intimidad esotérica que de lo científico. Los sueños se parecen a las lenguas en el hecho de que todos estamos dotados de la capacidad humana para producirlos, y a su vez nombran y viven de diferentes formas la realidad, diversifican las maneras de leer y habitar el mundo, comunican experiencias culturales compuestas por inimaginables contenidos simbólicos. Los sueños, para dejarlo claro, no son fenómenos incognoscibles, son experiencias vitales utilizadas por cada cultura bajo prácticas y conceptos propios. Como se lo preguntó el

mismo Wittgenstein, «¿Por qué debería el sueño ser más misterioso que una mesa?, ¿por qué no pueden ser ambas cosas igual de enigmáticas?» (Adorno, 2008). En esta perspectiva, aunque la antropología ha abordado el soñar como objeto de reflexión, aún parece reticente a incorporar los sueños como una más de sus herramientas de experimentación y pesquisa. Es decir, los sueños, aparte de ser un campo de estudio antropológico, también pueden constituir, gracias a la inescapable capacidad del etnógrafo de soñar, recursos del trabajo etnográfico que permitan el acceso a algunas respuestas relacionadas con los interrogantes de investigación. Algunos estudios recientes empiezan a mostrar algunos cambios en esta dirección. En este artículo, por lo tanto, pretendo defender la idea de que la observación de los sueños y su comunicación —tanto del investigador como de las personas junto a las que trabaja—, constituyen importantes instrumentos de indagación en la práctica etnográfica. Algunos estudios antropológicos, como el de Niño (2007) entre los *ette* o *chimila* del norte de Colombia, o bien, el de Hollan (2004) entre soñadores de Indonesia, Nueva Guinea y Estados Unidos, sostienen que los sueños pueden constituir un medio privilegiado para la adquisición de conocimientos (Niño, 2007: 313); o también un camino para el autoconocimiento de las experiencias vividas personalmente y junto a otros en realidades comunes (Hollan, 2004: 176). Si la antropología admite la existencia de formas de conocimiento vinculadas a la observación de los sueños, ¿por qué los mismos etnógrafos y las personas implicadas en su trabajo no pueden prestar atención a los sueños como rutas de averiguación y reflexión sobre los hechos de la realidad vividos en la vigilia? Si el sueño de los «otros» se torna objeto de interés antropológico, ¿por qué el sueño de «uno mismo» en tanto investigador no constituye a su vez un campo de exploración metodológica? Si, como sostiene Perrin (1990: 16), el sueño tiene una función estimulante de las propiedades creadoras del pensamiento mítico, ¿no tendrá propiedades estimulantes del pensamiento antropológico o social?

En el ejercicio etnográfico solemos poner en marcha una serie de técnicas posmalinowskianas (observación participante, entrevistas, trabajo de campo prolongado) y una serie de dispositivos que contribuyen a auxiliar nuestra indagación de la realidad (cámaras, grabadoras, computadores, diarios de campo). Si los sueños, a su vez, en tanto experiencia sensorial, arrojan ideas, mensajes y cuestiones relativas a nuestras preguntas e inquietudes analíticas, no hay ninguna razón para desaprobar su utilización, o bien, existen razones válidas para contemplar su posible uso en las prácticas etnográficas. La postura de Marko Živković, por ejemplo, sustenta esta idea al considerar el sueño como una superfigura entre los tropos,

una «*máquina para pensar*» acerca de lo social (Živković, 2006: 146). Parafraseando al mismo Živković, los sueños ofician como máquinas ontológicas capaces de representar mundos diferentes, paradigmas, *epistemes* (Živković, 2006: 162). No quiero defender un nuevo recetario de técnicas de investigación, como si pretendiera incorporar «el uso de los sueños en la etnografía» como una nueva técnica en los formularios y modelos de proyectos institucionales. La discusión trasciende la esfera operacional de las convenciones investigativas de las universidades. Por el contrario, pretendo otorgarle la seriedad intelectual que amerita a una serie de experiencias vividas por los etnógrafos en su propio trabajo y que involucran directamente la observación de sus propios sueños. Vale aclarar que no todos los etnógrafos experimentan actividad onírica relacionada con su propia práctica investigativa; quizás otras personas han vivido otras experiencias sensoriales aparte de los sueños que hayan iluminado algunas de sus cuestiones intelectuales (hechicería, consumo de enteógenos, ayunos, trances rituales, relación con orixás, quiromancia, oráculos adivinatorios, hierbas premonitorias, amuletos protectores, o simplemente nada). De igual modo no todo el contenido de los sueños tiene que ver con las preocupaciones o preguntas del tema de investigación.

En esta perspectiva, entonces, si prestar atención a los sueños y compartirlos logra abrir rutas para la comprensión y averiguación de la realidad, estos pueden constituir una herramienta central de nuestro utillaje etnográfico. Es un debate que tiene que ver con nuestras experiencias sensibles, con nuestros modos de habitar y compartir las diferentes realidades sociales en tanto antropólogos; no es una discusión para someterla al parecer de evaluadores institucionales o al juicio de autoridades académicas para certificarlas. Para sostener este planteamiento presentaré una serie de evidencias a su favor: inicialmente expondré algunas ideas sobre cómo la antropología se ha aproximado al estudio de los sueños a lo largo de su historia, destacando la fuerte influencia que recibió de la teoría freudiana sobre los sueños. Esto me permitirá aclarar el escenario de debate en el que ingresan nuevas y variadas propuestas sobre el estudio y uso de los sueños en algunos abordajes recientes. Después, presentaré tres casos etnográficos concretos sobre cómo los sueños son empleados como instrumentos de acceso y adquisición de conocimientos, así como de respuestas y experiencias concretas en el desempeño de la práctica etnográfica. Primero ilustraré el caso de Denise Nuttall (2007), una etnomusicóloga que estudia la *Tabla*, instrumento de percusión del norte de la India. Luego hablaré del clásico trabajo de Hugh Brody, *Maps and Dreams* (1986), una audaz etnografía sobre el pueblo *beaver* (gente castor) de la Canadá Subártica. Después hablaré del trabajo de Bárbara

Tedlock (2007), en el que pone al descubierto cómo sus propios sueños participaron en el cultivo de la consciencia y la auto-observación como médica tradicional entre los indígenas *ojibway* de Norteamérica. Finalmente, expondré mis propias experiencias en campo entre los indígenas *muina* (*uitoto*) y *muinane* de la Amazonia colombiana, mostrando que la observación de una serie de sueños experimentados y los diálogos posteriores sobre ellos con mis interlocutores y sobre sus propios sueños, activaron una serie de campos de reflexión y discusiones sobre el tema central de estudio: las respuestas culturales que los indígenas utilizan para defender su autonomía ante la presencia de los protagonistas de la guerra colombiana en su territorio. A partir de estos insumos etnográficos, terminaré ofreciendo una discusión sobre la validez de pensar los sueños como experiencias vitales en los procesos de producción de conocimiento antropológico.

Pesadillas etnográficas y Freud

Algunos de los representantes europeos de las ciencias humanas en el siglo XIX, como John Lubbock y Herbert Spencer, concebían las distintas realidades culturales, no solo desde la irremediable prisión de su propio momento histórico como hombres blancos europeos, sino a través de una mirada acorralada por el racismo, la intransigencia evolucionista y el colonialismo. Muestra de ello fue el tratamiento intelectual otorgado a los sueños, pues los pueblos que observaban y se tomaban en serio su actividad onírica fueron considerados inferiores. La atención a los sueños era vista como una deformación religiosa que indicaba la incapacidad de los *no-europeos* de diferenciar la realidad de lo fantástico (Steward, 2004: 76), o bien como el mismo Spencer insistiría, uno de los atributos —bajo el rasero europeo— de «civilización» era la habilidad para diferenciar delirios, imaginaciones y sueños de lo *real* (Steward, 2004: 76). De ahí que los únicos delirios europeos acreditados eran los inquisitoriales, pues aquellos que observaran sus sueños y los compartían con otros fácilmente podían ser acusados de brujería, éxtasis demoníaco o posesión diabólica (Steward, 2004: 176). Menos mal que Borges y Akira Kurosawa nacieron en otro momento —arrojados por la historia a su debido tiempo— pues de estar presentes algunos siglos antes también hubieran terminado chamuscados en la pira prejuiciosa. Bajo estos lentes, aquella antropología eurocentrada transitó varios siglos buscando rasgos y componentes culturales que permitieran sustentar su obsesiva distancia entre «civilizados» y «salvajes»; entre «animistas» y «logo-cristiano-rationales»; entre sueños cosmológicos y

positivismo maquínico, y, al parecer, entre sociedades que prestan atención a los sueños y los narran públicamente, por tanto etiquetadas de atrasadas e ignorantes, y aquellas sociedades «avanzadas» y «modernas», que tienden a concebir los sueños como evanescencias individuales de la cavidad craneal, asuntos de la neuropsicología, o bien, como fue ampliamente difundido por Freud, un camino para la comprensión del funcionamiento inconsciente del soñador, visto siempre de modo aislado e individual (Wax, 2004: 91). Esta historia atestigua, por tanto, que el sueño, sus contenidos y formas de entenderlo, constituyen a su vez construcciones culturales (Galinier et al., 2010: 819). Los debates posteriores, desatados a partir de los alegatos relativistas de Franz Boas, abrieron un interesante camino de estudios etnográficos en los que se abordaban los sueños como un campo inserto en los significados y estructuras de cada cultura. En este trasegar histórico de estudios antropológicos sobre los sueños en diferentes realidades culturales, hubo discrepancias y enfoques diferentes, aunque quizás uno de los debates más punzantes se sostuvo entre quienes validaban la aceptación de las premisas psicoanalíticas freudianas sobre los sueños y aquellos que esgrimían un encarnizado rechazo.

Pese a que muchos antropólogos consideraron incompatible el psicoanálisis freudiano con el relativismo cultural (Steward, 204: 79), el campo de estudio de los sueños abierto por Sigmund Freud fue tan contundente que su deslumbramiento logró enturbiar los lentes con los que la antropología intentaba comprender la actividad onírica en las diferentes realidades sociales (Perrin, 1990: 13). Los sueños fueron pensados bajo la premisa de que la actividad mental desatada mientras dormimos no es más que la realización disfrazada de un deseo reprimido (Cheniaux, 2006: 170). Si sueñas, pareció creerse bajo reflejo edípico de Freud, es porque se ha puesto en marcha la liberación de algún *deseo prohibido* (noción especialmente confusa) (Perrin, 1990: 15). ¿Nos tornaríamos por lo tanto en subversivos oníricos que bajo los efectos del sueño somos instigados por la lujuria y el pecado? Irse a la cama se tornó quizás en lo más parecido a transitar por aventuras que atentasen contra la moral diurna. Esta influencia de Freud fue tan poderosa que incluso Malinowski, nuestro inolvidable «*antrocésor*» (Goulet y Granville Miller, 2007: 322), en las islas Trobriand, aun cuando discutió la variabilidad cultural del complejo de Edipo (Steward, 2004: 79), se enfocó obsesivamente en la función de los sueños para instaurar una relación amorosa entre jóvenes que autorizara relaciones sexuales extraconyugales, restando importancia a la función de los sueños para llevar a cabo expediciones pesqueras y el comercio ceremonial del Kula, o bien, para celebrar correctamente los

ritos anuales del culto para los difuntos (Charuty, 1996).

Estos «sueños» ofuscados de la etnografía con Freud lograron aliviarse cuando se interpelaron sus presupuestos fundamentales, no solo por parte de la misma antropología, también por la psicología y los estudios neurocientíficos posteriores. Se conoció, por tanto, que mucho de aquel contenido bizarro y confuso en los sueños no resulta de la represión, sino de elementos originariamente extralingüísticos, que no pueden expresarse en palabras, o bien, mostrando que los sueños no solo reflejan o son instigados por los deseos, también ponen al descubierto la amplia actividad mental como un todo, lo que supone no solo descarga de energía psíquica, sino también la solución de problemas (intelectuales y emocionales), estímulos creativos, autoconocimiento, adaptación, aprendizaje, neutralización del estrés, afianzamiento de la memoria, entre otros (Cheniaux, 2006: 171). No todo en nuestros sueños es instigado por los deseos, aun cuando estos y sus emociones derivadas, en tanto materia prima de los contenidos oníricos, parezcan gobernar nuestras vidas diarias.

No deja de ser curioso que aún predomine en los marcos mentales de la sociedad burguesa (occidental) una visión reduccionista e individualista de los sueños, los cuales terminan estudiados por profesionales biomédicos que los conciben como resultado de un proceso psicofisiológico (como la digestión) exclusivo del soñador, un ser separado y aislado que no suele hacer uso social de sus vivencias oníricas (Wax, 2004: 85). Esta visión contrasta con otras posturas como la de Murray Wax (2004), que defiende que los sueños también pueden participar en los equilibrios colectivos, como parece suceder entre algunos pueblos cazadores-recolectores, como los *kawahiva* de la Amazonia brasileña y los *chipewyan* del delta del río Mackenzie en la región norte canadiense. En estos pueblos, según Wax (2004), los sueños habilitan un canal (intersubjetivo) mediante el cual las personas pueden llegar a ser conscientes de los sentimientos de los otros. Compartir los sueños, dialogar sobre ellos, prestarles atención, permite saber de los otros y así orientar nuestros propios pensamientos y acciones comunes (Wax, 2004: 86). Soñar y compartir los sueños es esencial para muchas sociedades; incluso en la misma Grecia antigua llegaron a ser considerados como producciones estéticas afines a la poesía, la música, la danza (Wax, 2004: 91), y como la misma antropología parece verificarlo, estímulos creativos de los contenidos mitológicos, caminos de autoconocimiento, aprendizaje y comprensión de la realidad social compartida.

Desde otras perspectivas, estos planteamientos han avanzado de la mano de nuevos abordajes antropológicos sobre los sueños que enfatizan en su potencial metodológico como herramientas de adquisición de

conocimiento. Observar los sueños, en consecuencia, muchas veces no tiene que ver con significados ocultos, detección de mensajes proféticos, deseos liberados, o incluso con advertencias morales sobre nuestros comportamientos en sociedad, sino con los procedimientos a través de los cuales sostenemos las relaciones sujeto-cultura. De este modo, presentaré tres casos concretos de estudios antropológicos de los sueños aparecidos en años recientes que constituyen abordajes a favor de mi argumento central: observar los sueños y compartirlos junto a las personas con las que trabajamos pueden constituir herramientas vitales de la práctica etnográfica.

Los sueños y la práctica etnográfica

Resulta coherente pensar que la materia prima que alimenta los sueños deriva de las experiencias vividas en sociedad, cualesquiera que sean los significados culturales que median las relaciones junto a los otros. Lo que quiere decir que los sueños son forjados a partir de las vivencias diarias, bien sea marcadas por los miedos, los deseos, la ficción, la dominación, las ilusiones de prestigio, la muerte, el triunfo, la solidaridad, las preocupaciones intelectuales, las experiencias estéticas con la música y el arte, lo que sentimos ante lo sagrado, ante la injusticia, ante lo que nos hace sonreír y ante lo que nos alienta el llanto; en fin, cualquiera de las experiencias sensoriales vividas socialmente, irremediablemente junto a los otros, es fuente inagotable de actividad onírica. De ahí que sea válido pensar que los contenidos del sueño participan de los procesos de representación de la realidad, producción de imágenes y sentidos mediante los cuales habitamos y vivimos el mundo. Lo anterior está estrechamente vinculado con el conocimiento derivado de las actividades etnográficas; pues estas no solo suponen diálogos y experiencias junto a otros, también involucran la construcción de relaciones, vínculos políticos, emocionales y vitales junto a los sujetos con los que se encara y aborda un problema, un conflicto o una serie de preguntas. Resulta lógico pensar, por tanto, que en la mente del investigador y en la de sus interlocutores los sueños se relacionen con las experiencias del trabajo investigativo llevado a cabo. Para respaldar este planteamiento hablaré de tres casos ilustrativos de cómo la actividad de los sueños interviene en los procesos de construcción de conocimiento y comprensión de las experiencias en el mundo habitado.

Antes de proseguir, quisiera indicar que los ejemplos expuestos a continuación, por tratarse de experiencias junto a pueblos indígenas en América e indios migrantes en EEUU, no pretenden reforzar la idea de que solo los sueños en «parajes exóticos» o en los «márgenes periféricos»

—dependiendo de dónde se sitúan los lectores— son, inequívocamente, objetos de deseo antropológico y material de interés para los argumentos aquí defendidos. Conuerdo con Živković cuando critica el ingenuo esencialismo etnológico de creer que los sueños de los «salvajes» son más coherentes, potentes o reveladores de conocimiento cultural que nuestros confusos sueños en metrópolis aturdidoras (Živković, 2006: 160). El estudio de los sueños en tanto campos de generación de significados no precisa embarcarse en aventuras *robinsonianas* para consumarse; el mismo Živković lo demuestra en su estudio sobre los sueños como ilustradores de los procesos figurativos comunes en la Serbia de Milosevic; el sueño como un tropo que permite ilustrar los contenidos mentales o las agitaciones subjetivas nacionales en contextos industrializados, metropolitanos o europeos como Serbia. Los ejemplos siguientes fueron escogidos por ser algunas pocas de las alternativas disponibles para la discusión metodológica propuesta, y no porque no crea que los sueños en medio de metrópolis vibrantes y burocratizadas no puedan alentar la producción del pensamiento social.

a) *Interpretar la tabla y soñar*

Denise Nuttall (2007), en su artículo *Embodiment, Dreaming, and Experience as a Basis for Understanding the Other*, expone una serie de fascinantes experiencias etnográficas de las que ella misma reconoce asombrarse. En su trabajo como etnomusicóloga asume el reto de aprender a interpretar la *Tabla*, un instrumento de percusión que integra las tradiciones musicales del norte de la India, de modo que termina formando parte del grupo de estudiantes de *Tabla* bajo la orientación de un maestro o *gurú*. En el proceso de aprendizaje musical y cultural reconoce y vive formas diferentes de adquisición de conocimiento y de la enseñanza que contrastan con la educación artística convencional de las escuelas formales de EEUU y Europa. A su vez, y más allá de una simple asistencia a clases, constata un camino de acceso a las habilidades y formación artística que involucra la actividad corporal como un todo, incluso la misma actividad de los sueños en los que logra vivir encuentros con el gurú, sus técnicas, la ejecución de su arte, las composiciones y ritmos de alta complejidad (Nuttall, 2007: 330). De manera que Nuttall, al observar sus sueños y compartirlos con otros estudiantes y su propio maestro, logra no solo estrechar los vínculos humanos con el grupo junto al cual aprende a tocar la *Tabla*, sino que también da aberturas a un interesante campo de aprendizaje que involucra la técnica musical y todos los fundamentos culturales y artísticos que le otorgan soporte a la interpretación

del instrumento. Esta serie de experiencias etnográficas dan forma a nuevas miradas sobre la relación entre la *Tabla* y su entorno cultural, el cual, según reconoce Nuttall, no hubiera logrado comprender con una simple observación participante reacia a involucrarse vivamente con otras formas de conocer, ver, sentir y hacer.

Lo interesante de la experiencia etnográfica de Nuttall es que el cuerpo, como medio que nos provee de la actividad sensorial para percibir y conocer la realidad, se torna en sí mismo en un espacio del trabajo de campo (2007: 324). La etnografía involucra compartir experiencias vitales comunes, construir vínculos humanos en medio de tomas de postura éticas, políticas y espirituales con las personas junto a las que se trabaja. Es bajo este presupuesto práctico que Nuttall consigue otorgarle atención a sus sueños en medio del trabajo de campo. Al compartir los sueños vividos junto a sus colegas estudiantes de la *Tabla* y su maestro, logra acceder a un estimulante camino de aprendizaje sobre las ejecuciones musicales y de las formas de conocimiento profundamente arraigadas en los orígenes indios (Nuttall, 2007: 346). Experimentar el lado espiritual que envuelve el aprendizaje de la *Tabla* no quiere decir que Denise Nuttall se torne en la mejor intérprete de *Tabla*, ni en la peor de las antropólogas, como ella misma afirma; esto poco importa, lo fundamental parece ser que al incorporar los sueños en los procesos de aprendizaje ella logra profundizar las conexiones vitales, humanas, con quienes comparte experiencias, comparte el mundo vivido, lo interroga y lo estudia.

b) *Mapas y sueños*

Los territorios de aquella Canadá Subártica poblada por selvas, ciénagas, y ríos helados en los que vive la trucha arcoíris y andan osos itinerantes, es recorrida y vivida por indígenas *inuit* y también *beaver* (gente castor), expertos tramperos y audaces cazadores que suelen comer hamburguesas de caribú y vestir pieles de alce. Pero también es un mundo de pequeñas ciudades en crecimiento, plataformas petroleras, exploradores sísmicos, especuladores de biocombustibles, cazadores deportivos y ganaderos voraces. En este mundo de fuerzas antagónicas se introdujo Hugh Brody para mapear y pensar junto a los habitantes locales a través de qué instrumentos culturales estaban hechos aquellos territorios. El resultado no es un simple informe técnico de un comisionado de límites, es una etnografía que habla de cómo los mapas del territorio indígena cobran vida en los sueños. Brody acompaña a la gente *beaver* por sus rutas de caza y pesca, y en el camino participa de sus diálogos sobre las dimensiones concretas de sus territorios, percibiendo que solamente quien haya soñado las rutas

de los animales, quien comprenda en detalle sus comportamientos, puede trazar en su mente las fuentes de cacería, reconocer las características del espacio, sus cascadas, sus montañas, sus lagos, de modo que logre establecer lugares de referencia y orientarse en las expediciones (Marín y Becerra, 1997: 74). La semántica del territorio *beaver* se actualiza durante el soñar, pues cuando se sueña con lugares específicos, con rutas de cacería, se logra leer de un modo elocuente el mapa del territorio. Tomo prestado un trecho de la traducción libre que hacen Marín y Becerra (1997) de *Maps and Dreams* para ilustrar en su plenitud la participación de los sueños en la construcción del conocimiento sobre el territorio:

Los indios hacían sus mapas. Alguien podría decir que son mapas locos. Pero los indios podrían decir lo mismo de los mapas de los blancos. Mapas diferentes de pueblos diferentes. Diferentes caminos. Los ancianos hacían los mapas de esos recorridos y los acompañaban de mucha fantasía [...] Usted se ríe de esos mapas que orientan desde el cielo, pero fueron hechos por hombres buenos que tenían esos sueños y querían decir la verdad. Trabajaban con empeño para lograr la verdad [...] ¿Cómo podría alguien que no sueña localizarse en tales mapas? (Brody, 1986: 47).

No son todos los indígenas *beaver* que sueñan con aquellos «senderos celestes», como ellos mismos los llaman, son solo algunos líderes específicos. Sin embargo, de acuerdo con Brody, resulta interesante ver que los mapas que derivan de los sueños son indisociables de los mapas experimentados por los mismos cazadores en terreno, justamente porque los mapas reviven los sueños de los ancestros, que ocuparon, construyeron y representaron aquel territorio (Brody, 1986: 47). De igual manera, por tratarse de un territorio en disputa en medio de fuerzas extractivas de recursos y explotación comercial, la legitimidad indígena del territorio *beaver* no sería acreditable para los gobiernos si se justifica el territorio histórico a partir de mapas creados a partir de sueños, en contraposición con los mapas geopolíticos y comerciales elaborados por la tecnocracia oficial. Así que Brody, ante la amenaza de las empresas petroleras, fundamenta la ocupación histórica del territorio *beaver* con estudios de excavaciones arqueológicas, relatos de exploradores antiguos que recorrieron la región y otros relatos orales, permitiendo así enriquecer los mapas derivados de los sueños para ratificar ecosistemas específicos, rutas de cacería, fuentes de alimento, hechos memorables, experiencias de vida y la presencia milenaria de los propios *beaver* en su propio «territorio soñado». De ahí que adquiera relevancia de nuevo el interrogante «¿Cómo podría alguien que no sueña localizarse en tales mapas?» No deja de ser apasionante el hecho de que los sueños de los indígenas *beaver* participen

en las disputas por la legitimidad y construcción del territorio. Esto pone al descubierto no solo las tensiones entre diferentes modos de representación espacial, entre una concepción predominantemente técnica del espacio (el mapa) y una concepción predominantemente local del tiempo (el soñar) (Huggan, 1991: 58); sino que revela a su vez cómo el contenido circunstancial de los sueños —vinculados a momentos y hechos históricos concretos— puede brindar herramientas conceptuales para fundamentar el conocimiento del territorio, su comprensión y defensa.

c) *El poder de los sueños*

Barbara Tedlock, en *The Poetics and Spirituality of Dreaming: A Native American Enactive Theory* (2004), narra su propia historia de cómo aprendió a soñar según la tradición *ojibway* o *chippewa*. A partir de sus propias experiencias personales soñando recurrentemente con una tortuga, dialoga con su abuela sobre tal experiencia e identifica a esta criatura como una presencia curativa en su vida. Luego de sufrir poliomielitis a la edad de 8 años, en contravía de la opinión médica, es llevada a casa y tratada mediante las prácticas fitoterapéuticas de su abuela, lo que le permite recuperarse casi en su totalidad. Años después, Bárbara, estudiando antropología en Berkeley, experimenta varios sueños con su abuela en la que le anuncia su muerte; era el momento de partir de la abuela y el momento de Bárbara de aprender a afrontar las dolencias autónomamente. A partir de estos eventos vitales, y desde su propio entrenamiento etnográfico, Bárbara aborda los sueños como invaluable fuentes de información, así como una comprensión empática de los fenómenos vivenciales (espirituales) sufridos durante la propia existencia (2004: 183).

Estos conocimientos adquieren sentido en su escenario social cuando son dialogados y compartidos, y a este proceso interactivo del soñar, que permite comprender mejor los hechos de la realidad vivida, Tedlock lo llama la *Teoría enactiva del soñar* (2004: 183). Precisamente porque solo podemos saber lo que los otros han soñado a través de sus propias narraciones, en la experiencia del diálogo común, o bien a través de los sueños contenidos en poemas, canciones, amuletos, pinturas u otras imágenes visuales. Entre el pueblo *ojibway* o *chippewa* los sueños proporcionan un campo en que los humanos pueden conocer y sostener encuentros con el mundo natural y espiritual sin distinción alguna, como si se tratara de realidades fusionadas (Tedlock, 2004: 188). Observar los sueños y compartirlos con otros abre rutas para el cultivo de la consciencia, para la auto-observación y el impulso de la autonomía.

Uno de los invaluable aportes teóricos derivados de la narración

etnográfica de Tedlock es introducir en el ejercicio etnográfico el debate de la *Teoría enactiva del soñar*. La «enacción», que viene del verbo inglés *to enact*, se refiere al conocimiento adquirido en el desarrollo mismo de una acción o experiencia. Montar en bicicleta y bailar son conocimientos *enactivos* porque solo se aprende a dirigir en bicicleta montándola, y se aprende a bailar bailando. De esta manera la observación atenta de los sueños constituyen formas de conocimiento en acción inmediata, conocimiento *enactivo*, pues ofrecen información, ideas y aprendizajes sobre las experiencias vividas en la realidad compartida, de un modo que no tendría evidencia empírica para un observador externo. Adquiere validez pensar que el conocimiento de la realidad también se puede obtener en la experiencia vital del soñar y en su observación consciente; es decir, el ejercicio etnográfico involucra los diferentes aspectos sensoriales de la actividad humana, de toda la actividad sensorial, entre la que se encuentran los sueños.

Los sueños de la guerra

Thomas Griffiths (1998), a partir de su trabajo de campo entre los *muina* de la Amazonia colombiana, elabora una bella referencia a algunos recurrentes sueños *muina* en los que se establecen relaciones entre frutas y animales. Cuando un *muina* sueña por ejemplo comer guamas (*jitáño* en *muina*; *Inga sp*) es porque comerá o tendrá encuentros con el cusumbo (*Kuitda* en *muina*; *Potos flavus*); o bien cuando se sueña comiendo maní (*mattákaji* en *muina*; *Arachis hypogaea*) o fruta de canangucho (*Kineki* en *muina*; *Mauritia flexuosa*) es porque próximamente degustará o habrá un encuentro con un borugo (*Fme* en *muina*; *Agouti paca*). Estas homología oníricas entre frutas y fauna están asociadas a los cuidados de una buena alimentación, a la formación de cuerpos sanos, a la construcción de una vida ética y de una sociabilidad bajo los preceptos morales humanos. De ahí que el consumo de frutas y de algunos animales que comen frutas implica cuidados, prevenciones y dietas, ya que a través del consumo de algún animal pueden filtrarse algunas fuerzas malignas que pueden trastornar las prácticas de la vida cultural, introduciendo así enfermedades y reacciones definidas por el odio, la rabia, la envidia y la violencia; es decir, es correr el riesgo de exponerse a una suerte de *animalización* (Griffiths, 1998). De igual modo sucede con los ciclos de fructificación de las plantas, pues los frutos pueden contener toxinas o sustancias venenosas o contaminadas por pelos, saliva, olores o sustancias de aves, de gusanos, de reptiles, de insectos, peces o mamíferos terrestres. A esto responde la importancia que adquiere la celebración del ritual de frutas

entre los *muina*, el *yuaki murui-muina*, una festiva ceremonia ritual en la que se purifican los alimentos de la temporada de cosecha, en la que se transforma lo impuro que gravita en el mundo animal en experiencias de pureza y solidaridad libres de amenazas para los cuerpos humanos.

Durante mis temporadas de trabajo de campo en 2013 e incluso fuera del territorio *muina*, tuve algunos sueños comiendo maraka o *mitéma*, un dulce cacao amazónico (*Theobroma bicolor*), que al narrarlo a algunos indígenas me aseguraban que probablemente en próximos días comeríamos borugo (*Ime* en *muina*; *Agouti paca*). En aquel momento no le otorgué credibilidad a las indicaciones del sueño, pues en la selva amazónica siempre que se cuente con un buen cazador es muy probable comer carne de borugo algún día de la semana. Tiempo después, en un jueves de julio en el asentamiento *muinane* de Villa Azul, al despertarnos, me preguntaron qué había soñado; les dije que algunas familias del asentamiento nos encontrábamos reunidos dentro de la maloca. «¡Huy!» —exclamó Mario Paaki, joven líder *muinane*— «eso quiere decir que hoy nos visitará un fuerte aguacero». Pensé que quizás Mario ya sabía el pronóstico meteorológico de antemano con una simple mirada a la posición de las nubes; además julio es un mes acostumbrado a manifestar torrenciales lluvias, y, como efectivamente fue anunciado, aquella tarde un inagotable diluvio amazónico se desplomó durante casi todo el día sobre el asentamiento. La verdad, no me confiaba mucho de las advertencias oníricas interpretadas por los compañeros indígenas; tenía la sospecha de que se trataba de una de sus usuales tomaduras de pelo a los visitantes extranjeros. Sin embargo, un día, sentados en el mambadero¹ junto a Mario Paaki, su tío Ángel Muinane y Eduardo Paki, su padre, este último médico tradicional y líder de la maloca, recordé un sueño de la noche anterior sobre la llegada de muchas personas al asentamiento, como si se trataba de la llegada de invitados a algún baile ritual. Eduardo afirmó que ese sueño quería decir que «los animales del monte están cerca, puede ser que una manada de puercos ande comiéndose nuestras chagras». Tanto Mario como Ángel concordaron con unanimidad exclamando «¡Hum!».

Un día después, uno de los hermanos de Ángel Muinane llegó corriendo al asentamiento avisando entre gritos y pánico que una gran manada de chigiüiros (*Hydrochoerus hydrochaeris*) estaba devastando las chagras cercanas. La interpretación de Eduardo sobre el sueño pareció acertar con una prueba fehaciente; mis dudas comenzaron a desvanecerse, efectivamente eran animales de monte, solo que chigiüiros, no cerdos. Esta especie de *sueño perspectivista* (ver Viveiros de Castro, 1996), en el que

1. Mambadero: lugar donde se consume el mambe, es decir, hojas de coca (*Erythroxylum coca*) tostadas y piladas, mezcladas con ceniza de hojas de yarumo (*Cecropia sp.*).

los animales son vistos como gente, provistos de espíritu y actuaciones morales, permitió inaugurar una serie de diálogos con algunos *muina* y *muinane* en los que se esclarece la asociación metafórica que se hace de los grupos armados como «animales de monte» (*Jatiki imaki* en lengua *muina*). Los grupos armados son concebidos como criaturas provistas de rasgos animales (usar camuflado, andar por el monte, ser potencialmente feroces, disponer de algún poder como las armas, tener su propio olor y sus propios conceptos morales que mediaban sus relaciones con otros), lo que implica sostener frente los actores armados tratamientos definidos por la prevención, la protección y el cuidado mutuo. Esto se traduce en una serie de procedimientos diarios para eludir y resistir la presencia armada, una forma concreta de encarar y afrontar la guerra en la vida diaria.

Desde aquel momento comencé a prestarle mayor atención a mis sueños y a los sueños compartidos por los interlocutores indígenas. Lo que más me llamó la atención fue que cuando dialogábamos compartiéndonos los sueños ya no se trataban temas vinculados a la relación frutas y animales como lo expuso claramente Griffiths (1998), ahora los sueños recibían la visita de personajes armados, hombres de camuflado, en lanchas, presencia de aviones de guerra y combates. Esto me hizo pensar en la discusión planteada por Marc Augé en *La guerra de los sueños. Ejercicios de etnoficción* (1998), en cómo la multiplicidad de imágenes, mensajes y hechos, producidos desde diferentes poderes, participan en la construcción de los contenidos subjetivos, modelando nuestros miedos, expectativas, ilusiones y sueños, dejando al descubierto una intervención política sobre nuestras formas de percibir, imaginar y representar la realidad. *La guerra de los sueños* alude a las formas de colonización de nuestra capacidad de representación del mundo, de narrarlo mediante conceptos, de experimentarlo a través de las propias imágenes que tenemos de nosotros mismos, con las que fundamentamos nuestra identidad y construimos las alteridades. De ahí la disputa política zanjada en la contemporaneidad entre las formas del soñar que nos hablan de nosotros mismos, nuestros desafíos colectivos y vínculos culturales, y las formas de soñar intervenidas por imágenes, mensajes, hechos y símbolos que pretenden ocupar nuestra actividad cerebral y nuestros contenidos oníricos. Ya lo decía también Živković (2006: 163): «*los sueños son la arena fundamental donde se han librado durante mucho tiempo las batallas de la imagen-mundo*». Entre los *muina* del medio río Caquetá esta *guerra de los sueños* se manifiesta en las tensiones emocionales producidas por los sueños de la guerra actuales. En muchos diálogos con hombres y mujeres *muina* aparecían los interrogantes qué nos está pasando, por qué estamos

soñando con ejércitos y combates, cómo podemos leer estas imágenes. A primera vista parecía apenas lógico pensar que la llegada de la guerra al territorio indígena era la tenebrosa realidad que alimentaba los sueños. Pero esto no lograba permitirnos entender cómo leer las posibles respuestas que los habitantes podrían dar a aquella realidad: ¿dialogando sobre estos sueños a partir de los marcos culturales podríamos encontrar ideas y acciones que respondieran a las presiones de semejante coyuntura histórica?

Una noche, en un reconocido mambadero, el de Lucio Maidainama, junto con otros compañeros *muina*, se habló de la incomodidad que generaba la presencia de la base militar del ejército en el territorio indígena. Lucio compartió un sueño que tuvo y que nos permitió entender las reales dimensiones de la intrusión y el impacto cultural de una fuerza armada haciendo presencia en medio de la vida local. Lucio contó, de un modo cauteloso y casi que susurrando, que en su sueño aparecían hombres armados del ejército que lo agarraban a la fuerza y lo violaban cruelmente. Según los diálogos posteriores sobre este evento, entendimos que la presencia de un grupo armado, potencialmente violento, que podía estuprar el cuerpo de algún habitante, era una alusión explícita al territorio. El cuerpo humano es la metáfora del territorio construido, el territorio como entidad vital, por lo tanto la violación que vivió Lucio en el sueño representaba un alarmante incremento de los riesgos a la vida indígena constructora de su propio territorio. Además, el violador era llamado en los diálogos *rubi (rubiniái)* —jaguar, gente feroz del monte—, justamente una criatura depredadora que viste camuflado y que se asemeja por tanto a las pintas del cuerpo del jaguar. También se hacía referencia a los militares como *úrubui* —perros de monte—, gente que asalta agresivamente y se va, haciendo referencia directa a una concepción salvaje y bestial que estaba poniendo en riesgo la humanización del territorio, y por tanto, incrementando los peligros de condenar a los *muina* a un proceso de *animalización* violento e irreparable, como ya sucedió en la historia pasada con el régimen esclavista de explotación de caucho. Esto pude entenderlo a través de la narración de los sueños y su observación consciente en lugares comunes como el mambadero y algunas chagras. A su vez, esto me permitió percibir que en respuesta a la presencia de actores armados, muchos hombres y mujeres depositaban su confianza en la protección derivada de las prácticas culturales, la realización de bailes rituales, el mantenimiento de las chagras y el uso de plantas sagradas como la coca y el ambil de tabaco, todas ellas prácticas dirigidas a asegurar las cualidades humanas de los cuerpos y, por implicación, a preservar los atributos culturales del territorio humanizado, lo que representaba

un rechazo y evasión a la intervención de fuerzas militares en su vida y su historia.

La observación y el diálogo sobre los sueños se convirtió, dentro del ejercicio etnográfico, en una herramienta de comprensión de la realidad de la guerra experimentada por los *muina*. Inclusive después, dialogando sobre los sueños, hallamos una ruta, desde los conceptos locales, para pensar el curso histórico de la confrontación armada. Uno de los ejemplos de esto fue un diálogo sobre un agitado sueño vivido por José Chío, líder *nomuya* del asentamiento de Peña Roja y maloquero vecino de la maloca *muinane* de Eduardo Paki en Villa Azul.

Un día, Chío se apareció en procura de Eduardo en Villa Azul: «*Vine a hablar con usted algunas cosas*» —dijo Chío al encontrar a Eduardo arreglando una vieja guadañadora. Se fueron a la maloca, se sentaron e intercambiaron sus mambes y sus ambiles de tabaco. «*He tenido algunos sueños pesados*» —afirmó Chío—, «¿*Ah sí?, ¿sobre qué?*» —interrogó Eduardo. «*Hace algunas noches*» —afirmó Chío— «*soñé que aviones llegaban a bombardear nuestro territorio, que llegaban militares en sus pirañas [lanchas rápidas] y desembarcaban mientras disparaban, lanzaban granadas, llegaban a destruir todas las casas de Puerto Santander [corregimiento del Amazonas], incendiaban todo, era bien feo, el cielo se volvió rojo*». Eduardo lo escuchaba atento. Luego respondió: «*ese sueño quiere decir que se aproxima la época de pestes y enfermedades, dolor de estómago, erupciones en la piel, es época para limpieza corporal y espiritual para enfrentar ese momento, ya después pasa*». «*También pensé lo mismo, es lo que anuncia el calendario ecológico*» —dijo Chío. Luego discurren sobre otros temas como la logística de la escuela del asentamiento de Villa Azul. Luego Chío partió y nos quedamos en la maloca Eduardo, Aidé —su esposa—, Ángel y yo. Las acciones de la guerra que aparecen en las imágenes oníricas parecen alertar la llegada cíclica de dolencias y enfermedades. Le pregunté a Eduardo si siempre la llegada de enfermedades se anuncia a través de sueños de guerra: ¿los antiguos soñaban también con militares, hombres armados y guerra en alusión a la llegada cíclica de dolencias? «*Lo que sucede*» —me dice Eduardo— «*es que guerra ha habido siempre, antiguamente hubo guerras también, luego el caucho y la llegada de otra gente armada. Y para nosotros la guerra, la gente armada es enfermedad, son recaídas sobre el territorio, son males que llegan al territorio, recaídas, por eso debemos estar preparados para prevenir y curar*».

Después de algunos diálogos posteriores sobre el soñar con la guerra, fue revelándose la idea de que para los *muina* y *muinane*, a diferencia de las clasificaciones temporales que suele realizar la historiografía

académica, la historia se concibe como un proceso ininterrumpido en el que aparecen y desaparecen hechos violentos, enfrentamientos y gente armada. Es decir, aparecen en intervalos de tiempo enfermedades y males, *recaídas*, asemejándose a los ciclos de fructificación, reproducción animal y enfermedades anunciado en el calendario ecológico. La diferencia es que en la historia humana las enfermedades —la guerra y la violencia— parecen provenir sin previo aviso en el tiempo, aunque siempre desde los mismos lugares geográficos, las cabeceras o las bocanas de los ríos que conducen a las grandes ciudades. La memoria de la historia de los conflictos es proyectada en un recorrido continuo de eventos heredados y apropiados culturalmente. Justamente en este modo de entender la historia, también se perciben y se identifican los modos de acción cultural y política con los que se han afrontado los hechos violentos, esas *enfermedades*, que parecen repetirse caprichosamente en el tiempo.

Así como en el transcurso del tiempo vivido y recordado han existido diferentes formas de sufrimiento colectivo que se entrecruzan, diferentes violencias que aparecen y desaparecen, que se acumulan en la historia, en la geografía regional de los espacios habitados, en los cuerpos y en las subjetividades (Castillejo, 2015: 30), aparte de estos dolores que se cargan históricamente, también las personas en estas experiencias extraen aprendizajes que los forjan como sujetos políticos activos, adquiriendo formas concretas de reaccionar, conocimientos y modos de actuación mediante los cuales consiguen volver a enfrentar las fuerzas y hechos violentos que el curso de la historia transporta. Por algo decía Eduardo que ante tales acontecimientos «*debemos estar preparados para prevenir y curar*». El modo de atender o afrontar esas «enfermedades» o «recaídas», es justamente con la puesta en práctica de las acciones culturales, que por implicación, al ser invocadas para encarar el conflicto armado, se tornan inevitablemente políticas, tomas de postura autónomas dirigidas a preservar la integridad física y la de sus parientes.

El viaje etnográfico y los sueños

Afirma Marc Augé que el soñante es parecido a un viajero a quien se le pide que cuente sus aventuras (1998: 85). El asunto es que todo el mundo sabe de qué lugares viene el narrador, aquellos terrenos oníricos cargados de encuentros impredecibles, de hechos que algunas veces contradicen las leyes de la física y de imágenes algunas veces cifradas, otras explícitas, que desatan preguntas inquietantes. En esto último se parece mucho al trabajo de campo etnográfico, un viaje del que al volver se nos pide rendir cuentas y del que muchas veces solo disponemos de preguntas aún más peliagudas

de las que llevábamos el día de la partida. Quizás el trabajo de campo sea un doble desplazamiento, aquel «estar allí» *geertzeano*, aquel estar junto a «otros» en una dimensión espaciotemporal compartida, conviviendo, dialogando, y aquel movimiento interior que no solo tiene que ver con las transformaciones personales y los aprendizajes vitales del etnógrafo, sino con la posibilidad siempre presente de soñar con los «otros», de ver en los sueños la realidad vivida junto a los otros. Y si se admite la idea de que en los sueños se pueden adquirir «*conocimientos tan legítimos y valiosos como aquellos que se obtienen a lo largo de la vigilia*» (Niño, 2007: 295; Cheniaux, 2006: 171), los sueños pueden constituir, por lo tanto, un instrumento activo del mismo ejercicio etnográfico. Esto supone preguntarse por lo que sentimos, pensamos y vivimos a través de nuestros cuerpos durante esa otra mitad de la existencia que dedicamos a dormir. Como diría un famoso aforismo de Lichtenberg: «*Nuestra historia entera es solo la historia de los hombres despiertos*» (Galinier et al., 2010: 821), de ahí que prestarle atención a aquellos sueños relacionados con nuestras investigaciones, y a los sueños de nuestros interlocutores, formen parte de una especie de práctica etnográfica de la noche (Galinier et al., 2010: 835), que no solo puede motivar discusiones profundas junto a las personas con las que trabajamos en aquella realidad compartida, sino una fuente de información e inquietudes antropológicas en sí misma.

En muchas sociedades el sueño se encuentra instituido de tal modo que una experiencia, en apariencia estrictamente individual, sea una forma de comunicación no solamente con el «otro mundo», sino también entre seres humanos (Perrin, 1990: 11). En los sueños, por ejemplo, como sucede entre los *ette* o *chimila* de Colombia, se puede tener acceso a instrucciones sobre sus cantos, el cuidado de los cultivos, o los tratos que se entablan con los representantes del gobierno nacional (Niño, 2007: 311). Estas referencias ponen al descubierto que los conceptos, las prácticas culturales y los sueños se encuentran mutuamente implicados. La mente y los sueños son afectados por las experiencias culturales, y a su vez, compartir y narrar los sueños contribuye a alimentar las formas en las que sentimos y pensamos tales experiencias (Hollan, 2004: 172). La práctica etnográfica, a mi modo de ver, no escapa de esta situación. Pues los sueños que se experimentan, sean propios o de nuestros interlocutores, relativos a los problemas estudiados, están ofreciéndonos mensajes e ideas sobre nuestras propias vivencias, sobre las relaciones con quienes trabajamos, sobre el proceder mutuo, sobre nuestras inquietudes morales e intelectuales y sobre las manifestaciones históricas de la realidad con la que nos deparamos.

Conclusiones

Entre los *inuit* de la región Ártica, algunos ancianos explican la gravedad de la situación social actual, especialmente la alta tasa de suicidios entre los jóvenes, en parte como resultado de la desaparición de la costumbre de compartir y narrar los sueños (Bordin, 2009; Galinier et al., 2010: 835). A su vez, entre los *tzotziles* mexicanos, una persona que no sueña, se dice que se encuentra bajo los dominios de la locura o de la estupidez. Muchas de las tareas colectivas terminan influenciadas por algún sueño individual, una constatación de que en la vida de los *tzotziles* «*el día es hijo de la noche*» (Galinier et al., 2010: 285). Incluso como lo muestra Oliver Sacks en su artículo *Neurological Dreams* (1996), algunas personas a través de los sueños logran prefigurar o detectar algunos síntomas o daños cerebrales antes de estos manifestarse, como las dolencias de migraña y encefalitis letárgica, indicando así el valor diagnóstico y de autoconocimiento que pueden tener los sueños (Hollan, 2004: 178). Como lo muestra Hollan (2004) en su audaz artículo *The Anthropology of Dreaming: Selfscape Dreams*, el contenido de los sueños puede ofrecer pistas importantes sobre nuestras experiencias vitales, nuestras relaciones sociales y los vínculos entre uno mismo, el cuerpo y el mundo que ocupamos (Hollan, 2004: 180). A lo largo de este artículo he defendido que esta idea, incorporar los sueños como herramienta de acceso a conocimientos e ideas sobre la realidad, también puede aplicarse al ejercicio de la práctica etnográfica.

Estoy seguro que muchas personas, en su trabajo etnográfico, en diferentes lugares y tiempos en este planeta, experimentaron algún evento no convencional respecto a las técnicas usualmente aprobadas por las instituciones académicas que les haya permitido comprender algún aspecto de la realidad, o bien, acceder a algún tipo de conocimiento que de otro modo no hubieran logrado disponer. Aquí he mostrado que los sueños sobre los hechos de la realidad vivida y estudiada pueden suministrar rutas de reflexión y adquisición de conocimientos etnográficos. Estas experiencias pueden ocurrir a través de otras prácticas o vivencias, sea brujería, visiones inducidas a través del consumo de plantas, prolongados estados de meditación, curaciones fitoterapéuticas, conjuros, oraciones, pactos con espíritus animales, entre otros, hechos que no deben ser marginados como experiencias extraordinarias en el proceso de recolección de datos, o bien a conversaciones confidenciales y ajenas a los centros de investigación, sino que deben ser traídas a la mesa de la discusión antropológica sobre el quehacer etnográfico (Nuttall, 2007: 347). A fin de cuentas, la antropología, luego de su trasegar histórico por batallas

epistemológicas, éticas y políticas, se precia de ser «*la ciencia de la autodeterminación ontológica de los pueblos del mundo*», para utilizar las palabras de Viveiros de Castro (Almeida, 2004: 74).

Otorgarle la importancia suficiente a estos hechos vividos en la ejecución metodológica de nuestros trabajos, tal vez se encuentre en sintonía con la idea de un sujeto *senti-pensante*² del que habla Fals Borda (Borda, 2009; Moncayo, 2009; 10), o bien, con la idea de Fabian (Nuttall, 2007: 347) de que la manera verdadera en que logramos llegar a palpar y sentir lo real es cuando nos dejamos tocar por las experiencias vividas. Las disquisiciones aquí expuestas son una invitación a no privarnos de observar y prestar atención a las experiencias oníricas que pueden estar relacionadas con nuestros trabajos etnográficos, a todas luces, formas particulares de acceder a los conocimientos y reflexiones etnográficas.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T.W. (2008). *Sueños*. Madrid: Editorial Akal.
- Almeida, M. (2004). A Etnografia em Tempos de Guerra: contextos nacionais e temporais do objeto da antropologia. En *Antropologia, História e Experiências*. F. Arêas Peixoto, H. Pontes y Lilia Mori Schwarcz, Orgs. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais.
- Augé, M. (1998). *La guerra de los sueños. Ejercicios de etno-ficción*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Becerra Bidigima, E. y Marín, P. (1997). Oralidad y Territorio en la Cultura Uitoto. *Revista Forma y Función*, 10: 73-89.
- Borges, J.L. (1976). *Libro de Sueños*. Buenos Aires: Editorial Torres Agüero.
- Brody, H. (1986). *Maps and Dreams: Indians and the British Columbia Frontier*. London: Faber and Faber.
- Castillejo, A. (2015). *La Imaginación Social del Porvenir: Reflexiones sobre Colombia y el Prospecto de una Comisión de la Verdad*. Documento de Trabajo/Infomes. Buenos Aires: CLACSO. En: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20150131091650/CastillejoFinal.pdf>. Accedido el 20 de junio de 2015.
- Charuty, G. (1996). Destins anthropologiques du rêve. *Revue Terrain*, 26: 5-18.
- Cheniaux, E. (2006). Os sonhos: integrando as visões psicanalítica e neurocientífica. *Revista Psiquiatria RS*, 28(2): 169-177.
- Fals Borda, O. (2009). *Una Sociología Sentipensante para América Latina*. Bogotá: Biblioteca Universitaria, Ciencias Sociales y Humanidades – CLACSO.
- Galinier, J. et al. (2010) Anthropology of the Night: Cross disciplinary investigations. *Current Anthropology*, 51(6): 819-847.

2. Hombre o sujeto sentipensante, aquel que «*combina la razón y el amor, el cuerpo y el corazón, para deshacerse de todas las (mal) formaciones que descuartizan esa armonía y poder decir la verdad*» (Moncayo 2009: 10).

- Goulet, J.-G. y Granville Miller, B. (2007). Part Five Apprenticeship and Research Practices. En *Extraordinary Anthropology. Transformations in the Field*. J.-G. Goulet y B. Granville Miller, Eds. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Griffiths, T. (1998). Ethnoeconomics and Native Amazonian Livelihood: Culture and Economy among the Nipóde-Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia. Ph.D. Thesis. St. Antony's College, Faculty of Anthropology and Geography, University of Oxford.
- Hollan, D. (2004). The Anthropology of Dreaming: Selfscape Dreams. *Dreaming*, 14(2-3): 170-182.
- Huggan, G. (1991). Maps, Dreams and the Presentation of Ethnography Narrative: Hugh Brody's 'Maps and Dreams' and Bruce Chatwin's 'The Songlines'. *ARIEL: A Review of International English Literature*, 22(1): 49-69.
- Moncayo, V.M. (2009). Presentación. Fals Borda: hombre hicoeta y sentipensante. En *Una Sociología Sentipensante para América Latina*. O. Fals Borda. Bogotá: Biblioteca Universitaria, Ciencias Sociales y Humanidades – CLACSO.
- Niño Vargas, J.C. (2007). Sueño, Realidad y Conocimiento: Noción del Sueño y Fenomenología del Soñar entre los Ette del Norte de Colombia. *Antípoda*, 5: 293-315.
- Nuttal, D. (2007). A Pathway to Knowledge: Embodiment, Dreaming, and Experience as a Basis for Understanding the Other. En *Extraordinary Anthropology. Transformations in the Field*. J.-G. Goulet y B. Granville Miller, Eds. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Perrin, M.I. (1990). Pensar el sueño... y utilizarlo. En *Antropología y experiencias del sueño*. M. Perrin, Coord. Quito: Abya-Yala.
- Sacks, O. (1996). Neurological dreams. En *Trauma and dreams*. D. Barrett, Ed. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Steward, C. (2004). Introduction: Dreaming as an Object of Anthropological Analysis. *Dreaming*, 14(2-3): 75-82.
- Tedlock, B. (2007). The Poetics and Spirituality of Dreaming: A Native American Enactive Theory. *Dreaming*, 14(2-3): 183-189.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Os Pronomes Cosmológicos e O Perspectivismo Ameríndio. *Mana*, 2(2): 115-144.
- Wax, L.M. (2007). Dream Sharing as Social Practice. *Dreaming*, 14(2-3): 83-93.
- Živković, M. (2006). Sueños dentro-fuera: algunos usos del sueño en la teoría social y la investigación etnográfica. *Revista de Antropología Social*, 15: 139-171.

