

## **Más allá del sueño y la vigilia. Sueño amerindio y existencia**

Gemma Orobitg

Universidad de Barcelona

### **Introducción**

Basado en el trabajo de campo por más de dos décadas entre los indígenas pumé de los Llanos de Apure en el sudoeste de Venezuela, este artículo tiene como objetivo discutir algunas interpretaciones recurrentes sobre el sueño amerindio. En particular, mi intención es esbozar una propuesta alternativa a aquellos análisis de la experiencia onírica indígena que reproducen la dicotomía sueño-vigilia. Basados en ella, estos estudios se refieren al sueño indígena como un espacio de elaboración de los deseos y expectativas del soñador o de su grupo. En este sentido, estos trabajos tratan sobre la dimensión transitiva de la experiencia del alma del soñador que es la protagonista del evento onírico. Otra de las cuestiones que debate esta antropología del sueño indígena fundamentada en la división sueño-vigilia es el imperativo de la interpretación, literal o metafórica, del episodio onírico. Finalmente, las potencialidades del sueño como activador de los acontecimientos –individuales y colectivos, presentes y futuros– que se suceden en la vigilia, es otra de las líneas de análisis de la etnografía del sueño indígena.

Estas cuatro líneas argumentativas que acabo de presentar, ampliamente exploradas por la etnografía amerindia, se fundamentan sólidamente en la teoría psicoanalítica del sueño (Orobitg, 2017: 10-12). Ésta, aunque no desdeña la diversidad cultural de los sentidos e interpretaciones del sueño, establece como premisa universal la supeditación del material onírico a la dimensión consciente de la vigilia a la que, aunque veladamente, cualquier sueño está vinculado. Sin embargo, la etnografía del sueño indígena descubre unas teorías alternativas en las que el sueño se presenta, en primer lugar, como una experiencia no supeditada a la vigilia sino con una vida propia (Pitarch, 1996, 2017; Gallinier, 1990), en segundo lugar, como un estado ontológico, es decir una dimensión esencial de la existencia que completa la totalidad de la experiencia vital del sujeto (Orobitg, 2017; Pitarch, 2017; Groarck, 2017). Efectivamente, el sueño indígena es una condición fundamental del ser-y-estar en el mundo. Según lo expresa un chamán pumé, *“Se debe soñar para vivir... Se vive soñando”*. Para

los pumé, *soñar* es equivalente a *saber, recordar, pensar y vivir*. Por el contrario, *no soñar* significa *estar gravemente enfermo, no saber, olvidar, desaparecer y morir*.

En este texto exploro el estatuto ontológico del sueño pumé. Por un lado, respondo a la pregunta ¿Qué es el sueño desde la experiencia indígena? Aquello que los indígenas significan con el término sueño cuando hablan en español, es un complejo de acciones y de estados de consciencia que involucran a la totalidad de la persona. Efectivamente, el cuerpo y el alma del soñador están implicados en la experiencia del soñar en una relación que no es de complementariedad sino de consustancialidad. En otras palabras, cuerpo y alma se afectan mutuamente (Muñoz Moran, 2020; Pitarch, 2013; Orobitg, 2017: 13-14). Así mismo, los eventos oníricos protagonizados por cada tipo de seres acaban definiendo su naturaleza a lo largo del ciclo vital, perpetuando así el orden del cosmos (Orobitg, 1998).

Por otro lado, en este artículo desarrollo la idea pumé que nadie “existe” si no es soñado por otro. La mitología pumé, como la de otros grupos indígenas, explica cómo los dioses crearon el cosmos soñando (Devereux; 1966: 326). Para los pumé de hoy esto sigue siendo así: cada ser tiene la capacidad de provocar los sueños de los otros, así como, a su vez, saber lidiar con las situaciones oníricas que le vienen dadas y en las que se ve involucrado. Este doble proceso de “hacer soñar” y de “soñar practicando los sueños mandados por otros” hace posible las relaciones entre la diversidad de los entes que habitan el cosmos, las activa y dinamiza. En este sentido, el sueño pumé es el guardián de la existencia<sup>1</sup>.

### **Breve presentación de un pueblo de soñadores**

Los pumé o yaruro son aproximadamente 9.500 personas que viven, en su mayoría, en los Llanos del Apure en sudoeste de Venezuela en la zona fronteriza con Colombia. Están organizados en pequeñas comunidades ubicadas en cuatro ejes fluviales de la cuenca del Orinoco: Arauca, Cunaviche, Riecito y Capanaparo. Preservan tenazmente su lengua, el pumé, considerada de filiación independiente.

---

<sup>1</sup> Esta frase es una reelaboración, desde la etnografía indígena, de la afirmación de Sigmund Freud (1983) [1901] de que “el sueño es el guardián del dormir, no su perturbador...”.

Los pumé han destacado siempre en las comparaciones etnográficas por poseer unas particularidades que contrastan con las de otros grupos indígenas sabaneros de las tierras bajas sudamericanas. Estas diferencias atañen a las pautas de subsistencia, las teorías de filiación y el parentesco, la organización sociopolítica y, en fin, a la vida ritual (Steward, 1948: 456).

La primera diferencia es que, si bien sus actividades de subsistencia son la recolección, la horticultura, la caza y la pesca, esta última, en los ríos o en la laguna sabaneras, es la que determina el nomadismo estacional, las pautas de asentamiento y la organización político-económica de los pumé (Steward, 1948: 457). Mi etnografía sobre este grupo constata esta afirmación (Orobitg, 1998) que permite superar el debate, que resultó poco fructífero, sobre si la horticultura era una adquisición reciente de los pumé o, si por el contrario, siendo originalmente horticultores, habrían operado una “regresión” hacia otras formas de subsistencia (Leeds, 1961; Mitrani, 1988: 155; Petrullo, 1969; Salas Jiménez, 1971).

La segunda diferencia es que la unidad básica de organización social es la familia extensa matrilocal; excepto para quien actúa como cabeza de familia (Steward, 1948: 460). La filiación es matrilineal. La estructura de su sistema de parentesco es básicamente dravidiana aunque orientada a la endogamia local, de forma similar a como plantean Eduardo Viveiros de Castro y Carlos Fausto (1993) para los grupos amazónicos. Las alianzas matrimoniales se establecen, preferentemente, entre primos cruzados bilaterales y, en algunas ocasiones, con el tío materno.

La tercera particularidad, es el desconocimiento del hábitat originario del grupo. Esta cuestión ha estado en el centro de los debates que buscan explicar las diferencias de los pumé con relación a otros grupos del área. Existen varias hipótesis, la primera es que los pumé habrían tenido contactos con grupos de la cuenca amazónica de la que, incluso, podrían ser originarios (Steward, 1948: 456). La segunda hipótesis es que las particularidades culturales pumé podrían explicarse por sus estrechas relaciones con una diversidad de pueblos indígenas y afrodescendientes al ser considerados Los Llanos una de estas zonas intermedias, de tránsitos constantes entre los Andes y la costa (Morey, 1977).

Pero sin duda, la particularidad más resaltada es su práctica ritual. Alfred Métraux (1946:92) en su libro comprensivo sobre el mesianismo y el

chamanismo entre los grupos indígenas de América del Sur, señala el chamanismo pumé como un ejemplo excepcional de práctica chamánica con posesión. La posesión chamánica, argumenta Métraux, aunque poco reportada por la etnografía, resulta ser característica de las prácticas rituales de los chamanes en algunos grupos amazónicos –i.e. tikuna, guajajaras y bororo–. Por ende, estudios más recientes concluyen que no es una práctica muy generalizada (Chaumeil, 1983: 16-20); de ahí su excepcionalidad.

En la primera etnografía sobre los pumé (Petrullo, 1939: 250) aparecen descritos en detalle el trance y la posesión de los chamanes durante el ritual del *Tõhé*. Aún hoy, éstos cuentan que, después del ritual, no pueden explicar nada de lo sucedido durante su celebración. Lo que pueden contar es el viaje de su alma (*pumethó*) por las tierras del Allá, mientras su cuerpo (*ikhará*), Aquí, ha sido el receptáculo de las almas –o únicamente de las palabras– de los espíritus creadores o de sus avatares que lo han incorporado y comunicado directamente con los pumé a través del canto (Orobitg, 1998:131-136).

El ritual del *Tõhé* sorprendió, por otras razones, a los primeros misioneros, capuchinos y jesuitas. En un documento del siglo XVIII, el padre jesuita Agustín Vega relata con asombro la larga duración del ritual, desde el anochecer hasta el alba. Igualmente queda impresionado por el frenético ritmo del canto –y del baile que lo acompaña– que involucra a toda la comunidad que repite a coro, incansablemente durante toda la noche, los cantos de los hombres adultos que participan como solista en el ritual (Orobitg, 1998: 22). En nuestros días, los indígenas vecinos de los pumé, los kuiva, se manifiestan igualmente sorprendidos, e incluso desconfiados, con los pumé por estos cantos nocturnos. Y me advertían: *¡Mucho cuidado con los pumé, pasan las noches brujeando!* En efecto, desde el inicio de mi investigación, puede constatar la frecuencia del ritual que puede llegar a celebrarse de tres a cinco noches por semana. Y, más adelante, en los primeros años del siglo XXI, me impresionó la capacidad de transformación del ritual cuando algunas mujeres empezaron a participar en él como solista (Orobitg, 2005).

Entre los años 1930 y 1980, la comunicación con los espíritus que se expresa en el canto del *Tõhé*, fue interpretada por los antropólogos como una estrategia para escapar a la situación de violencia, marginación y pobreza en la que se encontraba el grupo a causa de las sucesivas invasiones de su territorio, desde

los inicios del siglo XX, por colonos venezolanos y colombianos que se dedicaban, sobre todo, a la agro-ganadería extensiva (Petrucco, 1939; Le Besnerais, 1951; Mitrani, 1998). La antropología de los años 1990 introduce una nueva explicación a la persistencia y a la frecuencia del ritual: la resistencia cultural (Barreto, 1994). Junto a estas interpretaciones de carácter sociopolítico, mi etnografía descubre la dimensión ontológica del ritual. Escuchando a los pumé descubrí que el principal valor del *Tõhé* es maximizar la comunicación entre el Aquí y el Allá. El ritual, observé, contribuye a perpetuar este vaivén de la persona entre las tierras del Aquí y del Allá. Estos tránsitos de las almas son indispensables para la existencia pumé. De ahí, la “obsesión” pumé por el ritual y, también, por el sueño. *“Para vivir bien, tiene que soñar bien, tiene que cantar bien...”*, afirma un chamán pumé. Como en el *Tõhé*, en el sueño el alma viaja. No es un viaje espontáneo. Se trata de viajes que necesitan ser provocados por otros seres. Como ya he apuntado, en este texto analizo estas dos dimensiones que completan la experiencia onírica indígena y la acaban definiendo como un estado del ser que asegura la vitalidad de la persona, así como la existencia y la pervivencia del cosmos.

### **Experiencias transitivas: soñar para vivir**

En este apartado presento los desarrollos teóricos de la antropología del sueño indígena. Estos estudios se han basado, en general, en la definición del sueño como la experiencia del alma del soñador. Más concretamente, se han enfocado en dilucidar los significados, para el sujeto y para la sociedad, de las dislocaciones –corporales, temporales y espaciales– como consecuencia de los tránsitos del alma durante el sueño. Aunque desde diferentes enfoques teóricos, estos estudios sobre el sueño indígena destacan su dimensión comunicativa. En otras palabras, ya sea al nivel de las relaciones sociales, ya sea en el ámbito de las interacciones cosmológicas, el sueño es representado como una experiencia activadora de relaciones significativas entre distintos tipos de seres. La divergencia entre estos estudios está en dilucidar dónde radica el valor comunicativo del sueño: ¿en sus proyecciones en la vigilia o en el acontecimiento onírico en sí mismo? En este apartado hago una aportación a este debate a partir de la etnografía pumé. Propongo un enfoque fenomenológico y cognitivo de la experiencia onírica indígena. Mi objetivo es presentar una propuesta para el

estudio del sueño indígena basada, no en su función, sino en su definición a partir de la experiencia misma de la persona que sueña: ¿Qué es el sueño desde la experiencia pumé? ¿Qué significa soñar? En este apartado, argumento como el diálogo etnográfico autoriza la creación de la noción de complejo onírico para analizar la experiencia del sueño indígena.

### *La antropología del sueño indígena: teorías sobre los tránsitos del alma*

La aproximación al sueño como una experiencia transitiva es el enfoque más clásico de la etnología amerindia. En efecto, los tránsitos del alma del soñador por los diferentes espacios del cosmos, así como la comunicación que esta experiencia posibilita con los distintos seres que lo habitan – humanos y no-humanos–, son la trama central de los estudios más actuales sobre la vida onírica indígena (Bilhaut, 2011; Niño Vargas, 2007; Orobitg, 1998; Shiratori, 2013; Vianna, 2016). Esto es así, quizás, porque esta dimensión del sueño indígena no entra en contradicción con nuestra idea general del soñar como la experiencia individual de la persona que sueña. Tampoco nos son del todo extraños los encuentros inesperados, a menudo fuera de la lógica de la vigilia, que tienen lugar durante nuestros sueños. Sin embargo, hay dos aspectos que sorprenden a los etnógrafos que empieza a recibir, asiduamente, de sus interlocutores indígenas narraciones de sueños, incluso sin haber tenido la ocurrencia de preguntar sobre ellos. Por un lado, el carácter pautado de las narraciones de los sueños. Por otro lado, la imbricación de las dimensiones de la vigilia y del sueño o, en otras palabras, la ampliación del campo de lo social – “real” o “verdadero”– al que se incorporan el tiempo-espacio onírico y los encuentros y eventos que en él tienen lugar.

La constatación del carácter pautado de las narraciones oníricas amerindias es un aspecto que ya fue destacado por los primeros estudios sobre la antropología del sueño. Estos trabajos pioneros (Laughlin, 1966: 405; Lévy-Bruhl, 1960 [1922]: 99) buscaban la forma de lidiar con el dilema del estatuto de “verdad” del sueño indígena, que descubre la etnografía, frente a las teorías hermenéuticas del sueño, dominantes en Occidente, que sitúan al sueño en el ámbito del imaginario y de las representaciones. Las primeras clasificaciones antropológicas de los sueños en las culturas tribales del mundo se resistieron a explorar las teorías indígenas del sueño, lo cual hubiera implicado cuestionar la universalidad de los

esquemas interpretativos del sueño en Occidente. En esta línea, la inicial clasificación de James Steward Lincoln (1970 [1935]) del sueño en las “sociedades primitivas” entre “sueños estereotipados por la cultura” (*cultural pattern dreams*) y “sueños individuales” (*individual dreams*) ha inspirado, hasta muy recientemente, los análisis antropológicos de la experiencia onírica. En efecto, los tres ejes que estructuran la tipología de Lincoln: interpretación (literal o metafórica), función (individual o colectiva) y el tipo de investigaciones que la combinación de ambas produce, fundamentan las interpretaciones antropológicas sobre la vida onírica indígena (Orobitg, 2004: 207; Price-William y Nagashima Derrod, 1990; Shiratori, 2013:102).

En síntesis, en los estudios de etnología amerindia ha operado, en general, una distinción básica entre los sueños interpretados metafóricamente y los que son interpretados literalmente. Los primeros, son caracterizados como sueños personales, que afectan a la vida del soñador, y que son los materiales para el análisis antropológico de una ciencia indígena de los sueños o, en otras palabras, de las claves del simbolismo onírico amerindio (Descola, 1993; Lévi-Strauss, 1985; Perrin, 1990). El segundo término de la tipología, los sueños interpretados literalmente, son definidos como sueños culturalmente pautados, que influirán en la vida de toda la comunidad, y cuyo estudio permitirá ahondar en el análisis de las teorías indígenas del conocimiento – entendido este en término cosmológicos. En esta línea se sitúa la abundante literatura sobre los sueños chamánicos u otro tipo de sueños que marcan el ciclo de vida y los roles sociales que adquirirán los soñadores a partir de la experiencia onírica (Bilhaut, 2011; Galinier, 1990; Gregor, 1981; Guedon, 1988; Lozonczy, 1990; Vaizelles, 1990).

Esta doble tipología se fundamenta en el dilema, que plantea Sigmund Freud al formular su teoría sobre la interpretación del sueño, entre una interpretación realista (simbolismo universal) y una relativista del simbolismo onírico (Freud, 1983: 164-166; Lévi-Strauss, 1985). Sin embargo, la etnografía descubre la escasa pertinencia de esta distinción para el análisis comparado del sueño indígena más allá de constatar su diversidad cultural (Tedlock, 1992[1997]), así como confirmar el uso estratégico, y no canónico, de ambas formas de interpretación en la cotidianidad indígena (Descola, 1993). En efecto, la interpretación indígena de los eventos oníricos responde a una “hermenéutica

abierta” (Groarck, 2017: 53-57). Esto es así porque el sentido de los sueños está supeditado a las posibilidades de significación de las interacciones sociales en las que están involucrados, durante el mismo sueño, el soñador y todos los seres del cosmos (Niño Vargas, 2007:178; Shiratori, 2016:130-131).

Esto es, en la etnografía amerindia la separación entre el sueño y la vigilia queda en disputa y, sobre todo, la interrogación sobre sus influencias mutuas que ha orientado, hasta muy recientemente, el debate antropológico sobre la vida onírica amerindia. Igualmente, queda cuestionado el análisis del sueño indígena en términos de su interpretación, literal o metafórica (Shiratori, 2013:130). Llegados a este punto, ¿qué otras preguntas pueden orientar los estudios sobre el sueño amerindio? ¿qué otras vías para el análisis de la experiencia onírica puede inspirar un ejercicio de etnografía comparada?

Los estudios de etnología indígena coinciden en señalar dos aspectos incuestionablemente definidores de la experiencia onírica amerindia. Ambos se refieren a su dimensión comunicativa. Por un lado, la constatación de que soñar es una experiencia vital imprescindible. Por otro lado, la observación de que la acción de soñar está sujeta a un proceso de aprendizaje que va marcando los momentos de ciclo de vida de la persona y autorizando sus roles sociales. Este aprendizaje onírico incluye tanto “aprender a soñar bien” como aprender los distintos géneros narrativos y estilos vocales para socializar las experiencias oníricas personales. Entre los pumé, por ejemplo, las narraciones de los acontecimientos oníricos se comunican ya sea a través de distintos formatos de relato, rimado o no, dependiendo de las situaciones sociales en las que se narren, ya sea a través del canto durante el ritual del *Tõhé* (Orobitg, 1998) y de los lamentos rituales de las mujeres (Orobitg, 2015). De hecho, cada tipo de interacción onírica –con los espíritus creadores, con los dueños del paisaje, de las profundidades, con los blancos, con los otros pumé, con los animales, etc...– tiene también asociado un género narrativo con el que es comunicado. Por ejemplo, durante el ritual del *Tõhé* se explican los encuentros con los espíritus creadores y sus distintos avatares. En esta misma línea, en los rituales de llanto de las mujeres pumé se cuentan los encuentros con los espíritus del paisaje y con los blancos.

Abordar el sueño como acción comunicativa no es un enfoque novedoso. En la década de los años 1980, Bárbara Tedlock (1992a [1987]: 30) desarrolló una

propuesta del análisis del sueño como “proceso comunicativo dinámico”. Su objetivo era proponer un análisis del sueño, alternativo al de la psicología analítica, apoyándose en los desarrollos de la antropología del habla. Para ello, Tedlock, deja de lado los estudios sobre el simbolismo onírico basados en la noción freudiana de *trabajo de sueño* (Descola, 1993; Kuper, 1989 [1987]; Lévi-Strauss, 1985) para, en su lugar, avanzar en un análisis de la experiencia onírica centrado en los modos de compartir los sueños incluyendo el estudio de los géneros del discurso y las teorías o códigos culturales para interpretar los sueños (Tedlock, 1992b [1987]). Su propuesta consiste en abordar el sueño como una situación comunicativa considerando sobre todo las interacciones dialógicas que ocurren durante su enunciación (Graham, 1995; Knab, 2004; Tedlock, 1992a [1987]:23). También aplica este principio a la metodología del trabajo de campo sobre los sueños. *Bicultural dreaming* (Tedlock, 2007) es el método que representa el trabajo de campo como la configuración de una nueva situación social que implica a la antropóloga a quien los indígenas explican sus sueños y que, en retorno, les cuenta sus propios sueños. El objetivo de esta metodología es dejar atrás las recopilaciones de sueños e interpretaciones del material onírico que permiten, únicamente, elaborar comparaciones etnográficas estadísticas. En su lugar, se plantea abordar el estudio de la experiencia onírica generando un proceso comunicativo e interpretativo intersubjetivo y dialógico; es decir una práctica onírica bicultural. Esta propuesta representa el primer intento para elaborar una teoría antropológica y una metodología etnográfica para el estudio del sueño. Sin embargo, su focalización en las prácticas comunicativas vinculadas a la acción de soñar (*dreaming*) acaba por desviar totalmente el foco del análisis del sueño como experiencia vital del soñador y de su relación con las teorías locales sobre el soñar, la vida y la muerte.

A partir de los primeros años del siglo XXI, el giro ontológico de la antropología sitúa de nuevo al sueño en un lugar relevante para el estudio de las culturas indígenas de América Latina. El argumento central de estos trabajos es que la dimensión comunicativa del sueño involucra a la totalidad del cosmos. El punto de partida es la redefinición del concepto de animismo. Éste se representa como una ontología en la que el intervalo naturaleza-cultura se compone de un complejo de relaciones sociales que se dan, efectivamente, entre humanos y no-humanos a razón de la humanidad originaria que unos y otros comparten. En

general, el sueño se descubre como el ámbito de la experiencia donde la cohabitación entre humanos y no-humanos es más visible (Bilhaut, 2011:90; Vianna, 2016). Las dos líneas de análisis del sueño amerindio vinculadas al giro ontológico dan cuenta de cómo éste es un espacio-tiempo donde se revela la naturaleza humana de los seres, siempre vinculada a su corporalidad (Descola 2014; Viveiros de Castro, 2004). En este sentido, durante la experiencia onírica se opera, por un lado, la clasificación de los tipos de seres del cosmos a partir de criterios de identificación y de diferenciación que tienen en cuenta las cualidades y habilidades corporales que se revelan en los eventos oníricos (Descola, 2005). Por otro lado, durante el sueño se pueden llegar a experimentar la diversidad de posiciones perspectivas sobre el mundo, vinculadas igualmente a las cualidades corporales y sensibles (Viveiros de Castro, 2004; Stolze Lima, 1996).

Por un lado, a partir de la noción de “formas de composición del mundo” (*worlding*), Anne-Gäel Bilhaut (2011) elabora su estudio del patrimonio onírico de los záparas (Ecuador). Entre los záparas – y, en general, en todas las culturas indígenas– la cohabitación entre humanos y no-humanos es más visible en el sueño (Bilhaut, 2011: 90). Esta cohabitación onírica genera interacciones y formas distintas de interlocución. Teniendo en cuenta ambos aspectos, Bilhaut (2011: 126) establece una clasificación de los interlocutores oníricos no-humanos de los záparas. En esta misma línea, mi etnografía sobre los pumé (Venezuela) se estructura teniendo en cuenta las relaciones con la diversidad de seres del cosmos que se operan a través del sueño y que los vincula en relaciones de continuidad y discontinuidad (Orobitg, 1998).

Por otro lado, a partir de la noción de perspectivismo amerindio, Joao Vianna (2016: 268) discute cómo el sueño, entre los Baniwa (Brasil), actúa en los intersticios entre los diferentes mundos que componen las cosmologías indígenas. Durante la experiencia onírica, no sólo todos los entes del cosmos muestran su humanidad, sino que en ella se operan las transformaciones perspectivas, esto es, la posibilidad de adquirir temporalmente la perspectiva de otro tipo de seres. En fin, concluye Vianna, el sueño permite experimentar la diversidad de posiciones perspectivas, al mismo tiempo que constatar la imposibilidad de confundirlas.

Desarrollando igualmente la noción de perspectivismo amerindio, Karen Shiratori (2013:130-131) centra su trabajo comparativo en el acontecimiento onírico amerindio y, en particular, en dilucidar los sentidos y consecuencias de su interpretación. Argumenta que el trabajo indígena de interpretación es un medio para alterar el orden de los acontecimientos. El sueño implica una dislocación temporal – no es pasado ni futuro–, es decir, la posibilidad de afectar el orden general de los acontecimientos de la vida del soñador. En este sentido, la experiencia onírica activa una “temporalidad múltiple”. También, Camilo Niño Vargas (2007:178-179) centra su estudio sobre el sueño de los Etté (Colombia) en dilucidar el sentido del trabajo de interpretación del evento onírico. Discute que si, en general, en las culturas amerindias el mundo está formado por dos partes complementarias – el mundo de aquí y el otro lado (Descola, 1993; Gallinier, 1997; Perrin, 1992; Orobítg, 1998; Pitarch, 1996)–, la experiencia onírica vincula estos dos órdenes que se corresponden entre sí. En efecto, argumenta Niño Vargas, la interpretación de los sueños tiene como objetivo dar solución a la aparente falta de coincidencia entre las diferentes perspectivas desde las cuales puede aprehenderse el universo, y que son accesibles a través de la experiencia onírica. Es precisamente, concluye, porque estas múltiples formas en que la realidad puede ser aprehendida están vinculadas entre sí que el sueño puede ser interpretado enlazando puntos de vista. También Danilo Paiva (2018) desarrolla este argumento de la vida onírica, en tanto dislocación temporal y espacial de la persona, al igual que como conector de una multiplicidad de mundos y de temporalidades. En este caso analiza los relatos de los sueños hupd’äh como tránsitos cosmológicos que se entrelazan narrativamente con los viajes por el territorio indígena. Argumenta que estas conversaciones sobre los sueños son modos de acción cruciales para la sociabilidad hupd’äh. Ésta es entendida como un sistema de transformaciones en el que conviven imágenes míticas, oníricas e históricas. En este sentido, el sueño revela una multiplicidad de mundos cuyos límites son ultrapasados por el soñador. Así, se establecen diálogos trans-específicos que son la base de la sociabilidad indígena (:331-332).

Estas propuestas de estudio del sueño, basadas en nociones claves del giro ontológico, aportan sólidos argumentos para la elaboración de una teoría antropológica del sueño basada en la experiencia y el conocimiento onírico

indígena. Estos trabajos profundizan en la comprensión del lugar ontológico del sueño en las culturas amerindias: conectando y transmutando tiempos, espacios y perspectivas. Sin embargo, dejan por elaborar la cuestión de ¿qué es el sueño? ¿qué significa soñar? En otras palabras, la etnografía amerindia ha cuestionado la universalidad del trabajo de interpretación onírica, así como demostrado que la experiencia onírica es un modo de acción sobre el mundo. No obstante, queda por cuestionar la universalidad de la experiencia misma de soñar.

*Apuntes de etnografía pumé: ¿qué significa soñar? ¿qué es el sueño?*

Entre 1990 y 1993 estuve realizando mi primera estancia de trabajo de campo con los indígenas pumé de la comunidad de Riecito. En ese momento, mi objetivo era analizar las representaciones pumé de la enfermedad. En realidad, mi investigación formaba parte de un proyecto interdisciplinar enfocado a diseñar un programa de asistencia primaria en salud, adaptado a las particularidades de este grupo indígena. Desde los primeros días en la comunidad, acompañando al equipo médico del proyecto, empecé a preguntar a los pumé sobre la enfermedad, sus causas y las formas de curarla. Los resultados de mis entrevistas eran tan desalentadores como los que los médicos obtenían cuando intentaban completar, sin ningún éxito, las historias clínicas de cada una de las personas pumé que visitaba el puesto de salud. Concluí, después de unos cuantos días, que a los pumé no les gustaba hablar de la enfermedad. Aunque, más adelante, comprobé que esto no era así. Lo que sucedió es que aquellas primeras semanas, no estaba formulando las preguntas idóneas. Señalo este aspecto porque un buen día formulé la pregunta que me permitió obtener largas explicaciones sobre la enfermedad...

Hacía casi dos semanas que había llegado a Riecito. Muy a menudo, tres o cuatro veces por semana, habían celebrado la ceremonia del *Tõhé*. Desde la puesta del sol hasta el alba, hasta ese momento en el que los primeros rayos de sol dibujan la línea del horizonte, habían estado cantando el *Tõhé*. Hombres y mujeres adultos, jóvenes y niños participan en la ceremonia. Durante toda la noche, completamente a oscuras, o iluminados por la tenue luz de la luna, repiten a coro las melodías improvisadas por los hombres adultos que toman parte en la ceremonia. En esos años, el *Tõhé* era aún un ritual en el que cantaban como

solistas únicamente los hombres<sup>2</sup>. Siempre es un hombre adulto quien dirige la ceremonia. Le ayudan, para la realización del canto, su mujer –que le encenderá los cigarrillos (*karamba*) durante toda la noche– y otro hombre adulto –que le substituirá cuando sea necesario–. Dirige la ceremonia organizando un turno de canto entre todos los hombres participantes. Finalizada la noche, todos ellos habrán cantado como solistas al menos una vez.

A partir de las lecturas previas al trabajo de campo, había llegado a Riecito con la idea de que el *Tõhé* era, básicamente, una ceremonia de curación. Los pumé me lo confirmaron esos primeros días: en el *Tõhé* se curaba a los enfermos. Sin embargo, en esas primeras semanas de campo, me sorprendió la asiduidad con la que se celebraba el ritual. Por ello, decidí conversar con César Díaz. Él era, según me decían en Riecito, quien más sabía del *Tõhé*. Era un *tõheñoamé haveca*, es decir, el que "canta mejor", el que "sueña mejor", porque tiene un gran conocimiento de las tierras de los espíritus del Allá y puede comunicarse con ellos sin necesidad de intermediarios. A su vez, los espíritus pueden poseer su cuerpo durante el ritual y hablar directamente a los pumé. Seguidamente, presento un momento de nuestra conversación que fue mi iniciación al aprendizaje sobre la cotidianidad necesaria del sueño y del *Tõhé*:

Antropóloga: *¿Don César, es que hay mucha gente enferma estos días?*

Don César: *No, no hay nadie enfermo en el pueblo.*

Antropóloga: *¿Entonces, por qué cantan?*

Don César: *Cantamos para vivir [...]*

Solo después de algunos años entre los pumé comprendí, en todo su sentido, esta explicación: "*Cantamos para vivir*". Recuerdo el momento en que anoté esta frase en mi diario de campo pensando que no la entendía completamente; pero que igualmente la apuntaba. Lo que en ese momento me pareció claro es que Don Cesar me estaba indicando la centralidad que tiene para los pumé la ceremonia del *Tõhé*. En realidad, como constaté tiempo después, durante el *Tõhé*, no solo se cura a los enfermos, sino que los conflictos, problemas y cuestiones de la vida diaria encuentran solución. Este rol activo del ritual en la

---

<sup>2</sup> En los primeros años del siglo XXI, algunas mujeres empiezan a participar como solistas en este ritual que, desde los primeros documentos del siglo XVIII en el que se menciona, había sido únicamente conducido por los hombres. En varios textos he descrito y analizado estas transformaciones (Orobitg, 2005; 2021).

organización de la vida social es aún más significativo cuando el que dirige la ceremonia es el *tõhenpoamé haveca* (“el que canta y sueña mejor”).

Después de esta conversación con Don Cesar Díaz, empecé a preguntar a los hombres adultos de Riecito cómo habían aprendido a cantar el *Tõhé*. En este momento, por primera vez, obtuve largas explicaciones sobre la enfermedad. Las preguntas sobre el *Tõhé* orientaban a mis interlocutores hacia un tipo de narraciones que reunían, en un único relato, la sucesión temporal del ciclo vital y las experiencias vividas Aquí –en las tierras pumé– y Allá –en las tierras de los espíritus o territorios del sueño<sup>3</sup>–.

El comienzo de todas las historias de vida de los hombres adultos pumé es idéntico. Se centra en la infancia y en el relato de una primera enfermedad grave: “... cuando era pequeño me puse muy enfermo, me morí por un momento”. La secuencia de la narración sigue, invariablemente, con la explicación de otra grave enfermedad sobrevenida en el momento de la juventud. Se trata de una experiencia de enfermedad que marca el paso a la edad adulta: “... yo era muy joven y no podía ni comer ni beber, tampoco podía hablar. Casi morí, y estuve así durante tres meses...”. Y los relatos de esta enfermedad iniciática prosiguen en estos términos: “... estaba enfermo y soñé que los espíritus creadores me decían que me había enfermado para así poder conocer mejor sus tierras y que, al regresar, debería cantar el *Tõhé*”. E, invariablemente, el narrador explicaba con relación a esta enfermedad: “... yo Aquí estaba enfermo; pero Allá me encontraba bien, comía mucho mientras me enseñaban a cantar el *Tõhé*...”<sup>4</sup>.

Conocer mejor las tierras del Allá y aprender a cantar el *Tohé*. Esto es lo que se espera de esta grave enfermedad que marca el paso a la edad adulta. De lo que se trata, básicamente, es de conocer a estos espíritus del Allá, los *oté* y los *tió*<sup>5</sup>, y, sobre todo, de aprender a escucharlos y saber como comportarse durante los

---

<sup>3</sup> Estas expresiones para denominar estas dos dimensiones de la experiencia son la traducción de las expresiones que los pumé utilizan habitualmente para referirse a ellas: *pumé dabú* (literalmente la “tierra de los pumé”) y *oté dabú* (la “tierra de los dioses”) o *hadikharean dabú* (“la tierra de los sueños”). Respectivamente, tal como sintetizan los pumé en sus conversaciones, Aquí y Allá.

<sup>4</sup> Estos fragmentos son una síntesis comprensiva, utilizando los términos más recurrentes, de las más de treinta historias de vida de hombres adultos que recopilé entre los años 1990-1992.

<sup>5</sup> Los pumé establecen una jerarquía de espíritus. En primer lugar, los *oté*, los dioses creadores y sus posteriores avatares en una cosmología que se actualiza constantemente a través del sueño. Seguidamente, los *tió*, los espíritus intermediarios entre los *oté* y los pumé.

tránsitos del alma por los distintos espacios del cosmos. Según me explicaban los pumé, son estos espíritus quienes, situados sobre su cabeza, le dictan al cantador las "palabras del canto". Más adelante, y durante toda la edad adulta, se profundiza en este conocimiento y aprendizaje a través del sueño y del canto, experiencias que, como la enfermedad, implican el viaje del alma (*pumethó*). Es interesante señalar que el relato del viaje, que permite la relación con los espíritus creadores y con sus avatares (*oté*), con los espíritus secundarios (*tió*) y con el conjunto de seres que pueblan el cosmos, se elabora como un relato único que integra toda la experiencia de vida del individuo. En otras palabras, cada nuevo viaje del alma (*pumethó*), ya sea durante el sueño, la enfermedad o el canto, se traduce en nuevos descubrimientos de tierras y seres, así como nuevas relaciones en las tierras del Allá.

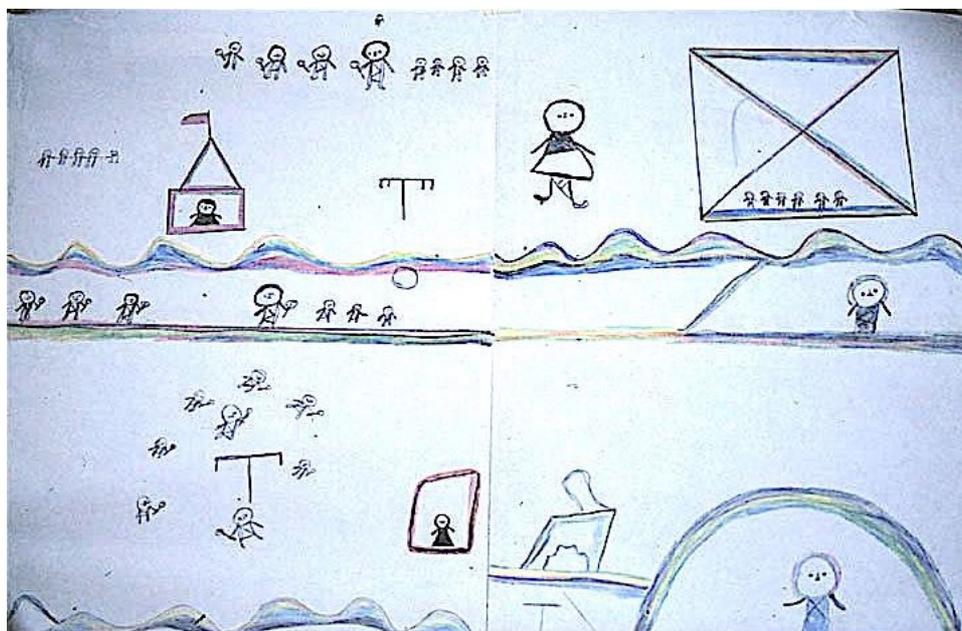


Ilustración 1.

Dibujo realizado por un joven cantador pumé en el que se representa el Tohé. En la parte superior izquierda, se observa la simultaneidad entre el Aquí y el Allá durante la celebración del ritual. Los espíritus superiores (*oté*) cantan Allá, pero también observan a los pumé que cantan Aquí. El canto de los espíritus llega a los cantadores a través de la cruz del canto que se coloca en el centro del espacio ritual. También están representados en el dibujo los espíritus secundarios (*tió*) que cantan encima de los cantadores. Son las figuras más pequeñas situadas encima las figuras de mayor tamaño con maracas. Dibujo: Carlos Yáñez, Riecito, 1990.

Los relatos de los hombres adultos de Riecito sobre su aprendizaje del canto del *Tõhé* desvelaron dos cuestiones centrales para mi investigación. En primer lugar, la relación entre la enfermedad y el sueño: "*Me puse enfermo y soñé [...]*". En segundo lugar, la relación entre el sueño y el acceso al conocimiento del sentido

profundo de los acontecimientos. En el caso de estos relatos de iniciación al canto, la explicación de la enfermedad era conocida a través del sueño: "*Me puse enfermo y soñé que me había puesto enfermo porque [...]*". Fue entonces cuando empecé a preguntar sobre la enfermedad a través del sueño. Preguntaba: "*¿Que sueña Usted que tiene? ¿Usted ha soñado alguna cosa sobre la enfermedad de su mujer? ¿Alguien de la casa ha soñado alguna cosa para saber de la enfermedad? ¿Qué dicen los espíritus (oté) que tiene?*" Estas eran las preguntas que esperaban mis interlocutores para articular un relato sobre la enfermedad y sus causas. De hecho, son estas mismas preguntas, como me fue explicando Don César, las que hacen los curadores pumé a sus pacientes.

Cuanto más avanzaba el trabajo de campo, más se hacía necesario dejar de lado mis propias ideas sobre el sueño para poder comprender esta dimensión de la experiencia pumé.



Ilustración 2

Don César acompañándome "como un maestro", en algunas de las entrevistas durante el trabajo de campo. Comunidad de Riecito, julio 1992. Fotografía: Jordi Orobitg

### *El complejo onírico: dormir, cantar, enfermar*

Cuando los pumé hablan en español traducen por "sueño" tres palabras pumé: *handikhia*, *kanëhe* y *handivagá*. Las tres implican la comunicación entre los pumé y el conjunto de seres del cosmos. Estas tres palabras, a partir de sus

intersecciones semánticas –principalmente por simetría y analogía–, completan la noción pumé de "sueño". Por un lado, contemplan los diferentes contextos en los que puede tener lugar la comunicación, Aquí (*kanëhe* y *handivagá*) y Allá (*handikhia*). Por otro, incluyen las diferentes acciones que pueden desencadenar los viajes del alma y, en este sentido, los "encuentros" y "reencuentros" con una diversidad de entes. Estas acciones son: dormir, enfermar, cantar o alucinar por la ingestión de sustancias psicotrópicas. Igualmente, desde la percepción indígena, el sueño es una experiencia cercana a la muerte. La única diferencia es que en el sueño el alma regresa después de su deambular por esta diversidad de mundos que conforman el cosmos. Es como una muerte provisional. Por esta razón, se considera el sueño una experiencia peligrosa (Orobitg, 2017: 15). Para los pumé, este argumento valida todo lo que se conoce y acontece en los sueños.

El siguiente diagrama representa como una persona pumé percibe determinadas experiencias vinculadas con la vida onírica.

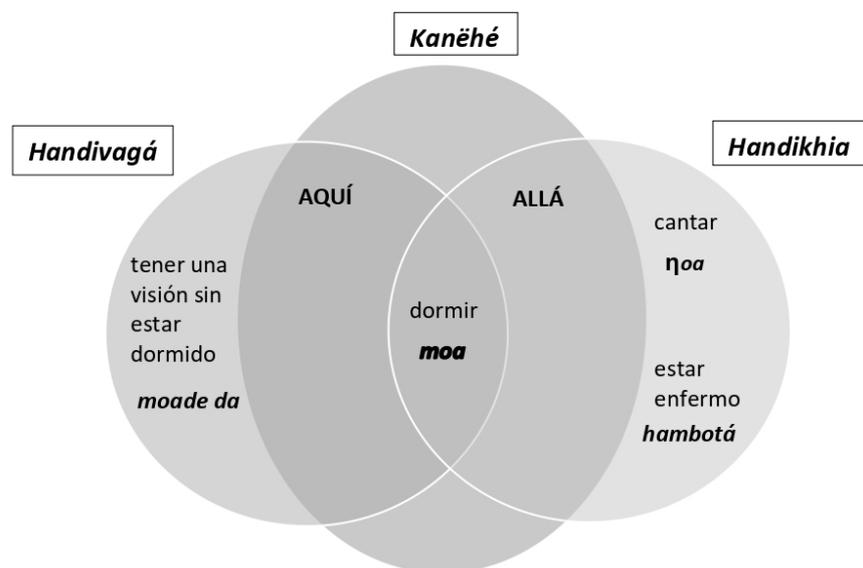


Ilustración 3. Complejo onírico: relaciones de sentido entre *kanëhe*, *handikhia* y *handivagá*

Lo más relevante es que, desde el punto de vista de la fenomenología de la percepción pumé, acciones aparentemente diferentes como dormir, estar

enfermo o cantar resultan ser experiencias idénticas. Es decir, todas estas acciones convergen fenomenológicamente en una única experiencia. Esto es, todas ellas implican el viaje de ida y vuelta del alma (*pumethó*) entre las tierras pumé y los distintos espacios del cosmos, Aquí y Allá.

En síntesis, el “sueño” pumé se presenta como un complejo de acciones que cubren distintos estados de consciencia –vigilia, semi-vigilia y sueño– que permiten tener acceso a todos los dominios del cosmos o, al menos, vislumbrarlos y, en muchas ocasiones, comunicar con los otros seres que habitan estos distintos dominios. En particular, Aquí, el alma de la persona descubre los dominios e interactúa con los espíritus del paisaje y de las profundidades. Igualmente, durante el sueño, la enfermedad o el canto, el alma transita por las tierras del Allá, y accede a las tierras de los espíritus creadores y sus avatares (*oté*), de los espíritus secundarios (*tió*), de los dueños de los animales, de los espíritus relacionados con el mundo blanco, así como a la tierra de los muertos. El alma de la persona interactúa durante la experiencia onírica con todos estos entes o, simplemente, constata la imposibilidad de interactuar. Las relaciones u oposiciones que establece, únicas y originales, marcarán su identidad como sujeto y su devenir dentro de la sociedad pumé. Por su parte, los otros seres del cosmos perpetúan también su identidad en estas interacciones, efectivas o fallidas, que tienen lugar durante los tránsitos de las almas. Estos deambulares del alma son inherentes a la propia definición de la persona. Esencialmente, estos tránsitos representan el principio de la vitalidad de cualquier tipo de seres-personas (Orobitg, 2016).

### **Experiencias intransitivas: actualizaciones cosmológicas**

En este apartado reúno algunos fragmentos dispersos de etnografías amerindias que aportan nuevos argumentos a la consideración del sueño indígena como un estado ontológico. Estos trabajos destacan cómo el sueño escapa al control del soñador. Éste sueña los sueños enviados por otros seres. Estos agentes oníricos son, en las etnografías de Mesoamérica y los Andes, los dioses, los santos o los demiurgos. En el caso de los indígenas de las tierras bajas sudamericanas, todos los seres del cosmos están implicados en esta dinámica de hacer soñar, esto es, de provocar los sueños de los otros seres. Esta abertura onírica a la otredad se

presenta como el fundamento de la existencia entendida como la recreación permanente de las relaciones entre todos los seres del cosmos.

### *Ser soñado para soñar*

El sueño como viaje del alma es la experiencia individual del soñador. Sin embargo, a la luz de estudios etnográficos sobre el sueño amerindio, esta afirmación debe ser matizada. A menudo, el soñador indígena afirma tener muy poco control sobre la parte de su persona protagonista de los eventos oníricos. La experiencia onírica indígena, argumenta Shiratori, apunta esencialmente hacia el exterior (Shiratori, 2016:37). Como ejemplo, la idea pumé de la pluralidad de almas (*pumethó*) que animan y se identifican con el cuerpo-envoltorio, sobre las que el individuo no parece tener ningún control, supone colocar la otredad en el centro de la definición de la persona (Orobitg, 1998:126). Además, como ya he podido presentar, la diversidad de acciones y estados de consciencia que configuran el complejo onírico sitúan la experimentación de la otredad en el centro de la existencia pumé. Coincido con Danilo Paiva (2018: 331), en su análisis de las narraciones oníricas Hupd'hä, cuando interpreta las interacciones oníricas en términos de predación ontológica. Esto es, conformando los mecanismos que constituyen la sociedad indígena a partir de lo que esta fuera. Para los pumé, este principio estructura la misma definición de lo que significa ser persona, así como la sociabilidad. Es un esquema que se aplica, sin excepción, a todos los seres del cosmos y estructura la sociabilidad en todos los dominios cosmológicos.

Una pequeña anécdota de mi trabajo de campo puede ser ilustrativa de esta simetría generalizada que se activa a través del sueño. Una noche durante el ritual del *Tõhé* unos niños me invitaron a acompañarlos hasta el centro de la pista de aterrizaje que organiza el espacio de la comunidad de Riecito: a un lado, las casas de los pumé, al otro lado, las instalaciones del Centro de Asistencia Indígena del gobierno venezolano y el río Riecito. Me pidieron que escuchara, desde ese punto, el canto del *Tõhé*, esto es, el canto solista de un hombre adulto y de los asistentes repitiendo a coro las estrofas rimadas. Inmediatamente, me hicieron escuchar el mismo canto ritual que venía, como un eco, del lado del río, al otro lado de la pista de aterrizaje. “Escuche... ¡Son los espíritus que están también cantando!”. ¡Tenía la prueba directa de lo que los hombres adultos ya

me habían contado! Efectivamente, me explicaban, durante el ritual los pumé cantan Aquí y los espíritus creadores y sus avatares (*oté*) están cantando Allá. En otras palabras, los pumé celebran el ritual Aquí provocando Allá el sueño de los espíritus, y viceversa. No se trata sólo de dos dimensiones de la existencia que se conectan a través del viaje onírico de unos y otros. La afirmación “cantamos para vivir” adquiere más sentido con esta imagen de la experiencia ritual – acción constitutiva del complejo onírico– que desvela que la base de la existencia de todos los seres es ser soñado por los otros. Esto implica, por un lado, aprender a provocar los sueños de los otros y, por otro lado, saber actuar los sueños, a menudo inesperados, que otros seres hacen soñar.

La etnografía amerindia desvela que, en las mitologías indígenas, los espíritus crearon en mundo soñando (Bastide, 1972: 44; Devereux, 1966: 326-327; Orobítg, 2021: 238-240; Pitarch, 2017). Pero, sobre todo, descubre que, el sueño es siempre mandado o provocado por otros seres, humanos y no-humanos. Por ejemplo, entre los záparas de la amazonia ecuatoriana, los interlocutores oníricos son entes que hacen soñar (Bilhaut, 2011: 105). En las comunidades quechuas de Ayacucho (Perú), la persona no sueña, sino que es soñada por los santos (Torres, 2017) o por los espíritus de la naturaleza que la involucran y la atrapan en el sueño (Cecconi, 2021, 2017). Igualmente, para los tzeltales de los Altos de Chiapas (México) los sueños de la persona indígena son el resultado del sueño de los dioses (Pitarch, 2017: 24). Entre los wayuu de La Guajira colombo-venezolana los sueños son siempre enviados por un espíritu, *Lapü* (Paz Reverol, 2017)

Esta dimensión intransitiva del sueño apenas ha sido analizada en las etnografías sobre el sueño amerindio. A este respecto, el sueño se representa como un estado del ser que no sólo vincula el mundo del Aquí y el del Allá, sino que asegura la existencia de todos los seres del cosmos que se recrean y actualizan sus relaciones al nivel cosmológico al soñar los unos sueños provocados por los otros.

#### *Apuntes de etnografía pumé: soñar los sueños de los otros y encuentros oníricos*

El episodio que voy a describir ocurrió durante mi tercera estancia en la comunidad de Riecito. Ya llevaba un año de trabajo de campo. Una noche,

tumbada en una hamaca durante el *Tõhé*, tuve un sueño extraño. Caminaba por la pista de aterrizaje de Riecito. Al llegar a su extremo encontré un precipicio. Salté. Aparecí en medio de una ciudad. De pronto me di cuenta que algo malo me estaba sucediendo: no podía oírme cuando hablaba. Caminé. Encontré gente. Conversé con todos sin estar segura de si podían oírme. En mi sueño, regresé al *Tõhé* y expliqué lo que me pasaba. Un grupo de gente pumé me acompañó bailando hasta el límite de la pista de aterrizaje. Yo les avisaba que no saltaran. En medio de la pista tomé un ascensor que descendió hacia el interior de la tierra. Allí había una habitación donde estaban unos doctores chinos, con batas blancas. Miraban unas pantallas y me dijeron que mi enfermedad era grave pero que podrían curarme. De pronto, me desperté. Aquí, era el final del ritual. Mi primera reacción fue pensar con extrañeza en lo que acababa de soñar. Debo admitir que este sueño no hubiera tenido ninguna importancia para mi sin la interpretación que de él hicieron algunos adultos pumé. Primero le expliqué el sueño a Don César. Escuchó mi relato atento, sin interrumpirme. Cuando acabé, me dijo, que había soñado bien:

"... Este es un sueño muy bueno. Los santos saben que usted nos está conociendo Aquí y la han venido a buscar para que usted conozca también Allá. Seguro que se asustó. Cuando yo era pequeño y me hacían soñar, la primera vez que estuve Allá, también tenía miedo..."<sup>6</sup>

Desde ese momento, en la comunidad hablaban de que yo soñaba bien. Además, este sueño desencadenó una serie onírica, soñada por algunos miembros de la comunidad, acerca de mi proceso de aprendizaje. Así mismo, este primer buen sueño fue relacionado con una enfermedad, que pasé unas semanas después, y que, para los pumé confirmaba, que los espíritus del Allá se habían hecho cargo también de mi aprendizaje, provocando estos sueños. Don César, me insistía en que no debía tener miedo. Que era así que los pumé aprendían y vivían. Respondía con detalle a mis preguntas. *¡Usted ya está aprendiendo como los pumé!*

Jorge R. García, con quien trabajaba la lengua pumé, me dio algunas explicaciones suplementarias para hacerme entender por qué había soñado bien. Porque había resultado correctamente las situaciones del sueño que me

---

<sup>6</sup> César Díaz, Riecito, 20/5/1992

habían hecho soñar los santos. Algo que él atribuía a sus enseñanzas y, sobre todo, a las de Don César. Estas son las palabras de Jorge:

“Este es el santo de debajo de las aguas. Como usted trabaja con Don César que es músico viejo y conmigo, que soy su primer ayudante, él mandó a buscar su alma para que conozca bien a los pumé. Yo también tuve miedo la primera vez en las tierras del Allá. Luego ya no tendrá miedo. Si usted se hubiera quedado asustada, se hubiera quedado enferma. Así mismo aprenden a cantar los pumé. Esto era para ver si usted era miedosa... El día que usted se enferme piense en esto que le digo, para que aprenda del sueño. Suerte que se embarcó en este ascensor, si no hubiera quedado con miedo.

El remolino que se hace en el río es la brisa de los santos, de los dueños de las profundidades. Como nosotros decimos, ¡Qué buena brisa! Eso no es agua. Uno aprende todo eso con el alma de uno. Los santos de nosotros la hicieron soñar para que Usted crea que nosotros cantamos a fondo y bien. Usted es buena con nosotros; por eso no le pasó nada. Puede seguir trabajando tranquila [...]. Ya usted soñó con el planeta donde usted va a aprender. Usted habla conmigo todos los días y con los otros pumé... por eso le han hecho soñar”<sup>7</sup>

La dimensión intransitiva del sueño – “le han hecho soñar...” – y el acceso a distintas posiciones perspectivas – “el remolino que se hace en el río es la brisa de los santos... Uno aprende esto con el alma de uno...” me pasaron desapercibidos en ese momento. Estaba más preocupada por intentar justificar y dar sentido al hecho de que mis sueños pudieran representar un ámbito tan singular de la cultura pumé.

También quedaron olvidados en mis cuadernos de campo toda una serie de sueños, de Don César, de Jorge R. García y de otros pumé en los que viajaban hasta mi casa. En los primeros sueños que me narraron, la situación, a su llegada a mis tierras, era confusa. Posteriormente, conocían a mis familiares que les decían que los estaban esperando y les acogían siempre con refrescos y comida. Pronto fueron unas tierras conocidas por ellos y, a menudo, transitadas.

Este fue el primer sueño de Don César:

“Tomamos un avión para llegar su casa. Usted no estaba. Un policía nos dijo que no iba a tardar. La esperamos mucho tiempo, pero no llegaba. Entonces decidimos ir a buscarla. Caminamos mucho. La encontramos sentada debajo de un árbol. Parecía como si no nos conociera.

---

<sup>7</sup> Jorge R. García, Riecito, 20/5/1992

Finalmente nos reconoció. Fuimos a tomar un refresco y paseamos por las tierras de usted...”<sup>8</sup>

A diferencia de este primer sueño, en los siguientes, yo sí les esperaba. Muchas veces se presentaban, al llegar a mis tierras, diciendo que yo les había mandado llamar. En el siguiente sueño, Jorge R. García muestra su familiaridad con lo que describían como mis tierras y mis parientes:

“Yo soñé con la casa donde vive usted. Llegué y estaba usted con su gente. Usted estaba alegre. Comí bien. Antes de llegar, soñé que usted llegaba repartiendo caramelos y galletas a los muchachitos y yo le dije a Don César: ¡Gemita va a llegar!”<sup>9</sup>

También, mi trabajo de campo en Riecito provocó que algunos espíritus hicieran soñar a los pumé para interesarse por lo que yo hacía y para autorizar mis actividades. Me relataron estos sueños al principio de mi estancia en Riecito. Don César fue quien primero me habló de este tipo de encuentros oníricos. Esto fue casi un año antes de mi buen sueño. Don César soñó de día. Le mando el sueño un espíritu que tenía el aspecto de un hombre blanco que no pudo identificar claramente. Este es el relato:

“Ayer estaba soñando de día.  
Don César: Estoy aquí ayudando. Es mi cuerpo. No es ningún santo el que está ayudando.  
Me dijo un catire grandote: Mira hermano, usted va a dar cinta a la muchacha. Yo tengo que saberlo  
Don César: Sí, se la dará, si ustedes me lo permiten.  
Por eso le dije a usted que podía grabar. Ya tiene permiso de los santos para grabar también. Yo les escuché así clarito...”<sup>10</sup>

El siguiente sueño me lo contó Jorge R. García unas semanas después de mi primer buen sueño. En su relato aparece de nuevo la idea del sueño como una experiencia provocada por otros seres, así como un espacio-tiempo de interacción y de actualización de las relaciones y paisajes cosmológicos. Este es el sueño:

“Santo: ¿Esta mujer es buena?  
Jorge: Sí, demasiado buena y va a ser comadre mía. Quiero que aprenda rápido.  
Santo: Sí, nosotros la estamos escuchando riendo...”

---

<sup>8</sup> César Díaz, Riecito, 1/10/1991

<sup>9</sup> Jorge R. García, Riecito, 30/5/1992

<sup>10</sup> César Díaz, Riecito, 1/10/1991

Bueno. ¡No la vayan a asustar con sueñitos bobos! (esto le dijo el santo a los otros santos).

Por lo menos, nosotros aquí estamos trabajando y ellos nos están escuchando como por un cable, por un teléfono...”<sup>11</sup>

En fin, más allá de la anécdota, estos sueños muestran cómo los pumé, practicando estos sueños, me transmutaron en una persona pumé. Esto es, en quien saber practicar, sin miedo, los sueños provocados por los otros. Y, también, quien sabe provocar los sueños de los otros. Siempre he sido para ellos alguien que pertenece a otro dominio del cosmos<sup>12</sup>. Mi presencia amplió los límites de su espacio-tiempo onírico. De hecho, como me explicaba Don César, este era el principal sentido para ellos de mi estancia en la comunidad.



Ilustración 4. Una imagen para concluir. Este es un dibujo, de la serie que realizó César Díaz para explicarme la composición del cosmos. Se trata una representación de la simultaneidad de los mundos y del imperativo de los tránsitos entre, aunque sean peligrosos. Hilos de energía,

---

<sup>11</sup> Jorge R. García, Riecito, 3/6/1992

<sup>12</sup> En la comunidad estaban siempre muy interesados en que contara mi viaje, de muchas horas, en avión y en otros transportes hasta llegar a Riecito. Les gustaba que les explicara cómo eran esas tierras de las que venía, si mi gente moría también, que comíamos, que animales habían... Don César me solicitaba que llevara la palabra pumé hasta mis tierras. Le interesaba saber lo que mi gente decía de ellas, cómo las recibía. Aprendí la lengua, aprendí a soñar; pero mi presencia y sus conversas conmigo tenían sentido solo por lo que yo era, una *nivé* (no-indígena, otro tipo de gente, blanco). Nunca dejé de serlo, a pesar de que se refirieran a mi como, *ibean nivé*, “nuestra blanca”.

radios, aviones y helicópteros aparecen abundantemente en el dibujo como conectores entre dominios.