

Óscar Muñoz Morán

*Ánimu*, cuerpo y movimiento en los sueños andinos.Dossier *El Sueño: Análisis multidisciplinar*.**ÁNIMU, CUERPO Y MOVIMIENTO EN LOS SUEÑOS ANDINOS.****ÁNIMU, BODY AND MOVEMENT IN ANDEAN DREAMS***Óscar Muñoz Morán**Universidad Complutense de Madrid***ORCID: 0000-0002-0944-2687**

**Resumen:** Este texto tiene la intención, mediante la etnografía, de matizar un lugar común en los estudios sobre los sueños amerindios, a saber, que durante el mismo las diferentes fuerzas anímicas del individuo abandonan su contenedor físico, el cuerpo. Sostengo que las experiencias oníricas que tienen los habitantes de la comunidad de Coipasi (Potosí, Bolivia) reflejan más bien que el cuerpo y, más concretamente, la fisicalidad (Descola), juega un papel fundamental en la misma. Así, se presentan los sueños como estados ontológicos y experiencias parecidas a otras muchas tenidas durante la vigilia y que se caracterizan por el encuentro entre humanos y espíritus de diferentes tipos.

**Palabras clave:** runas, sueño, ontología, fisicalidad.

**Abstract:** This text aims through ethnography, to qualify commonplace in studies of Amerindians dreams: that during the same the different souls abandon their physical container, the body. I argue that the dream experiences of the inhabitants of the community of Coipasi (Potosi, Bolivia) reflect rather than the body and, more specifically, physicality (Descola), plays a key role in it. Thus, dreams are presented as ontological states and many other similar experiences taken during wakefulness and characterized by the encounter between humans and spirits of different types.

**Keywords:** runas, dream, ontology, physicality.

Óscar Muñoz Morán

*Ánimo, cuerpo y movimiento en los sueños andinos.*Dossier *El Sueño: Análisis multidisciplinar.*

Justo en los días en los que comenzaba a escribir este artículo, me acosté una mañana junto a mi hija de tres años en la cama. Era ya casi la hora de levantarse, pero los dos nos quedamos adormilados unos minutos. De repente, ella se despertó y me preguntó sin mayor explicación: “Papá, ¿eso era un sueño?”. Mi primer impulso fue preguntarle a qué se refería. Cómo sabía exactamente a qué era, dudé un segundo antes de responder. Si había escuchado algún ruido, tal vez a su hermana o madre que se encontraban en el salón, debía decirle que no, que era parte de la realidad. Si, en cambio, aludía a algo que había estado soñando, debía contestarle que sí, que era un sueño. Podría haberle dicho que no, que no era un sueño, independientemente de a que se refiera. Esto presupone que entenderíamos que lo que en los sueños se refleja es parte de la realidad. Pero como formamos parte de una cultura occidental, el sueño no pertenece a la realidad. Y, por tanto, le contesté que sí, que era un sueño.

Los campesinos quechua hablantes del departamento de Potosí, Bolivia, entienden los sueños como una experiencia más de la realidad. Existe una clara distinción entre el dormir y la vigilia, y también entre el sueño y la práctica cotidiana. Pero ambas, sueño y cotidianidad, son entendidas como formas de experiencias propias de los *runas*, es decir, de las personas. Por tanto, en este trabajo, el sueño no es entendido como algo fuera del ámbito humano. Ni siquiera, como apunta, Arianna Cecconi, “como narraciones de acontecimientos”.<sup>1</sup> Los sueños son experiencias narradas, no narraciones de experiencias. Como afirma Vicente Torres para el caso de los Andes peruanos: “sueño y realidad no son antagónicos, sino análogos. Así como el sueño se vive como en la realidad, también la realidad se vive como en el sueño: *musqhoypi hinaraq*”.<sup>2</sup>

Debo precisar también que en este trabajo no he sentido la necesidad de la tradicional distinción que los estudios sobre el sueño realizan entre acción o práctica y

<sup>1</sup> Arianna Cecconi, “‘Todas estas montañas nos hablan’. Apariciones, engaños y sueños de las mujeres en los Andes peruanos”. *Entrediversidades, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* (San Cristobal de las Casas, 2017), nº 9, p. 87-116.

<sup>2</sup> Vicente Torres Lezama, “Santos y vírgenes entre sueños. Relatos oníricos de peregrinos y devotos del sur andino de Perú”. *Entrediversidades, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, nº9 (San Cristobal de las Casas, 2017), p. 122.

Óscar Muñoz Morán

*Ánimu, cuerpo y movimiento en los sueños andinos.*Dossier *El Sueño: Análisis multidisciplinar.*

narración. Siguiendo la línea argumental del trabajo, como mostraré, los sueños son considerados como una de las muchas formas de relación que los coipaseños establecen con otras entidades y, sobre todo, un estado ontológico donde, como en cualquier otro, no es posible discernir los límites entre la acción y la narración. Como afirma Bruce Mannheim “distinguir sueños de narraciones de sueños reestablece una idea metafísica occidental por la cual los sueños no son sociales sino experiencias individuales y privadas”.<sup>3</sup>

Como me explicaba don Gregorio Vargas, uno de los campesinos quechuas protagonistas de este texto: “Pero hay a veces en sueño viene, en sueño viene como pensamos así, qué puede ser, sí o no, sí o no. Y al final aparece”. Este artículo tiene el objetivo de explicar cómo se produce esta experiencia onírica en el ayllu quechua hablante de Coipasi (Bolivia).<sup>4</sup> Es decir, quién se aparece en sueños, cómo se “viene” o se transita por el sueño y cómo se comporta uno en el mismo. Me gustaría mostrar cómo el sueño, al menos algunos tipos de sueños, entre los habitantes de Coipasi, es un estado ontológico dentro del mismo mundo, la misma realidad, la misma existencia. Y eso podemos deducirlo de la importancia que el cuerpo, pero especialmente la fisicalidad, tienen en las experiencias oníricas.

### Persona y fisicalidad

Como afirma Palmira La Riva en su trabajo sobre los sueños en dos comunidades andinas de Perú,<sup>5</sup> para poder comprender qué es lo que sucede en los sueños, cómo se encuentra la persona en ellos, es necesario conocer qué se entiende por “gente” o *runa* en

<sup>3</sup> Bruce Mannheim, “La historicidad de imágenes oníricas quechuas sudperuanas”. *Letras*, n° 86(123) (Lima, 2015), p. 14. Para el sueño como estado ontológico ver principalmente Gemma Orobitg, “Los laberintos del sueño. Nuevas posibles vías para una antropología del sueño amerindio”. *Entrediversidades, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n° 9 (San Cristobal de las Casas, 2017), pp. 9-20.

<sup>4</sup> He realizado trabajo de campo en Coipasi y algunas comunidades vecinas desde el año 2011. Coipasi es el nombre de una comunidad y de un *ayllu* (estructura social basada en el territorio y los lazos de parentesco) ubicado en el centro del Departamento de Potosí, al sur del país. Son bilingües en quechua y castellano, aunque internamente utilizan exclusivamente la primera de las lenguas. Su economía está basada en la ganadería de ovejas y cabras principalmente, pero sobre todo en la agricultura. No podemos dejar de señalar también que gran parte de la economía de la comunidad está sustentada por la migración, estacionaria o permanente, a las zonas urbanas del país o de Argentina.

<sup>5</sup> Palmira La Riva, “Soñando en los Andes. Experiencia onírica y concepción del cuerpo-persona”, *Revista Andina*, n° 55 (Cuzco, 2017), pp. 125-155.

Óscar Muñoz Morán

*Ánimo, cuerpo y movimiento en los sueños andinos.*Dossier *El Sueño: Análisis multidisciplinar.*

Coipasi.<sup>6</sup> Sus habitantes afirman que un *runa* está compuesto de tres entidades: un cuerpo, que actúa a modo de envoltorio y que está compuesto principalmente de huesos, carne, piel y ropa. Este último aspecto es fundamental, porque la ropa, el ir vestido, es en gran medida lo que diferencia al *runa* de los animales ya que el cuerpo, como entidad, es compartida por todos los seres; también comparten el *ánimu*, la entidad anímica más importante. El *ánimu* o *ánimo* es la que da la fuerza vital y la que te define como miembro del grupo. Al ser la fuerza vital, el *ánimu* lo tienen también todos los seres conocidos; en cambio, el *espíritu* es exclusivo de los *runas*. El *espíritu* es la entidad ánima que te hace hablar, a diferencia de los animales o los espíritus, y el que, por tanto, te convierte en un ser social.<sup>7</sup>

Durante el trabajo de campo, y a medida que iba comprendiendo poco a poco esta complejidad ontológica, me surgía la duda de qué era exactamente ser *runa*. Se ha escrito mucho en los últimos años en los Andes sobre la condición de *runa* o *jaqi* (en aymara). Como afirma Marisol de la Cadena, el término *runa* “is not an ethnonym” y aunque hace referencia a un “nosotros” en cuanto “gente”, no excluye a otros seres.<sup>8</sup> La cuestión es que compartir principios vitales supone, como nos ha mencionado Domenico Branca para el caso de los aymaras de Puno (Perú), que la humanidad excede a los *jaqis*, pues otros seres, lugares o “productos” como papa u oca, pueden presentar “cualidades propias de los humanos”: “En este sentido, también los elementos del paisaje, las plantas, los animales y los espíritus tienen ciertas características interiores, así como formas de consciencia que los acercan a una condición de humanidad”.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> La relación entre ontología y sueños también ha sido planteada en otros lugares de América: Juan Camilo Niño Vargas, “Sueño, realidad y conocimiento: noción del sueño y fenomenología del soñar entre los etno del norte de Colombia”, *Antípoda*, n° 5 (Bogotá, 2007), pp. 293-315; Orobítz, “Los laberintos del sueño”, n° 9, pp. 9-20; Pedro Pitarch, “‘Tú nos has soñado’. Notas sobre el sueño en los cantos chamánicos tzeltales”. *Entrediversidades, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n° 9 (San Cristóbal de las Casas, 2017), pp. 21-42.

<sup>7</sup> En Coipasi, como podemos ver, se utiliza *espíritu* para referirse por lo general a una serie de entidades no humanas estrechamente relacionadas con los muertos y con los que se conviven prácticamente a diario; y *espíritu* o *espírito* para la esencia anímica exclusiva de los *runas*.

<sup>8</sup> Marisol de la Cadena, “Runa. Human but not only”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, n° 4 (2) (London, 2014), pp. 253-259

<sup>9</sup> Domenico Branca, “Una aproximación a la noción de humanidad en el altiplano aymara de Puno, Perú”. En Montserrat Ventura, Josep Lluís Mateo y Montserrat Clua (eds.), *Humanidad. Categoría o condición. Un viaje antropológico*. Barcelona: Bellaterra, 2018, pp. 191-192.

Óscar Muñoz Morán

*Ánimu, cuerpo y movimiento en los sueños andinos.*Dossier *El Sueño: Análisis multidisciplinar.*

En Coipasi, entonces, me planteaba que si un *runa* es el que tiene cuerpo, fuerza vital y espíritu, se supone que, por ejemplo, yo, podría ser *runa*. Así le pregunté un día mientras conversaba con don Fabián Sequeli y su padre don Marcial. Ellos me respondieron, sin dudarle que “*runa* también es”.

De hecho, don Fabián precisa posteriormente sobre qué es ser un *runa*:

*Porque Óscar, ¿sabes? En cuando usted viene por allá, ¿ve?, ellos más que todo no dicen, mi mamá, ellos no dicen que de lejos...claro con la vista acompañamos todavía, ¿no? “Oh, extraño viene. ¿Quién será?”. Ellos siempre dicen pues, dicen. “¿Qué gente estará viniendo allá?”, dicen. Del mismo modo dicen (...) Lo que pasa en esto y hablando en esto, ¿no ve?, la hablada nomás es. Eso te identifica, ¿no? Cuando hablamos en quechua, en quechua nomás. Y cuando hablamos en castellano, en quechua parlachi en castellano, dice nomás. Español dicen. Ese nomás es.*

De las palabras de don Fabián se deduce que el ser *runa* no tiene que ver solo con tener *espíritu* o no, con poder hablar o no, sino también con la forma de caminar, con la presencia, con la silueta, los gestos (Figura 1), con aquello que Philippe Descola denominó *fisicalidad*: “El conjunto de las expresiones visibles y tangibles que adoptan las disposiciones propias de una entidad cualquiera cuando se les considera resultantes de las características morfológicas y fisiológicas intrínsecas de esa entidad”.<sup>10</sup> Algo muy parecido a lo que Pedro Pitarch ha descrito como “cuerpo-presencia” entre los tzeltales de Chiapas, México:

*No tanto lo visible del cuerpo, cuanto un cuerpo que existe para ser visto, percibido, y también a través del cual tiene lugar la percepción (...) El cuerpo-*

<sup>10</sup> Philippe Descola, *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2012, p. 183.

Óscar Muñoz Morán

*Ánimo, cuerpo y movimiento en los sueños andinos.*Dossier *El Sueño: Análisis multidisciplinar.*

*presencia es la figura, la forma corporal, el semblante, la forma de hablar, la manera de caminar, de vestir la ropa.*<sup>11</sup>



FIGURA 1. Mujer coipaseña caminando

Por lo general, la literatura andinista tiende hacia la distinción entre la materialidad del cuerpo y la inmaterialidad de las diferentes almas,<sup>12</sup> aun señalando que ambas entidades son indisociables, aunque el/las alma/s parecen tener una mayor

<sup>11</sup> Pedro Pitarch, “Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena.”, *Estudios de Cultura Maya*, n° 37 (Ciudad de México, 2011), pp. 155-156.

<sup>12</sup> Consultar, por ejemplo: Catherine J. Allen, “Body and Soul in Quechua Thought”, *Journal of Latin American Lore*, n° 8(2) (Los Ángeles, 1982), pp. 179-196; Lawrence K. Carpenter, “Inside/Outside, Which Side Counts? Duality-of-Self and Bipartization in Quechua”. En R. V. H. Dover, K. E. Seibold and J. H. McDowell (editores), *Andean Cosmologies Through Time. Persistence and Emergence*. Bloomington: Indiana University Press, 1992, pp. 115-136; Gerardo Fernández Juárez, “Ajayu, Animu, Kuraji. la enfermedad del ‘susto’ en el altiplano de Bolivia”. En Gerardo Fernández Juárez (coord.), *Salud e Interculturalidad en América Latina. Perspectivas Antropológicas*. Quito: ABYA-YALA/AECI/UCLM, 2004, pp. 279-303; Palmira La Riva, “Las representaciones del animu en los Andes del sur peruano”. *Revista Andina* (Cuzco, 2005), n° 41, pp. 63-88; Xavier Ricard Lanata, *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*. Lima: IFEA-CBC, 2007; Óscar Muñoz Morán, “Expresiones y manifestaciones *chullpas*. Una propuesta de explicación anímica”, en Óscar Muñoz Morán y Francisco M. Gil García (Coords.), *Tiempo, espacio y entidades tutelares. Etnografías del pasado en América*. Quito: ABYA-YALA, 2014, pp. 307-335; Isabel Neila Boyer, “El samay, el ‘susto’ y el concepto de persona en Ayacucho, Perú”, en Gerardo Fernández Juárez (coord.), *Salud e Interculturalidad en América Latina. Antropología de la Salud y Crítica Intercultural*. Quito: ABYA-YALA/AECI/UCLM, 2006, pp. 187-215.

Óscar Muñoz Morán

*Ánimo, cuerpo y movimiento en los sueños andinos.*Dossier *El Sueño: Análisis multidisciplinar.*

autonomía. Es decir, las diferentes entidades anímicas tienden siempre a abandonar el cuerpo en cuanto este pierde fuerza, en cuanto la persona se muestra de alguna forma débil: durante la embriaguez, las emociones excesivas, los encuentros inesperados, la enfermedad, el sueño o, definitivamente, la muerte. Muchos de estos estados están relacionados entre sí o son incluso causa-consecuencia. Por ejemplo, durante la embriaguez se tiende a la emotividad excesiva o incluso al encuentro con diferentes entidades que te pueden llevar a la enfermedad que, a su vez, puede derivar en la muerte.

No obstante, no se ha señalado lo suficiente que no es que sean indisociables, es que el *ánimu* es en cuanto tiene un cuerpo que le envuelve y da forma, y el cuerpo puede cumplir su función porque tiene un *ánimu* que le da vida. Me interesa especialmente señalar la primera de las asociaciones (*ánimu-cuerpo*) pues es el que está más presente en los sueños de los *runas*.

En todas las demás experiencias en las que el cuerpo se muestra débil, algunas de las cuales veremos más adelante, éste no desaparece. Es decir, que pese a su debilidad el cuerpo y el *ánimu* están juntos. Es probable, como se ha dicho, que en muchas ocasiones exista una lucha de la persona por mantener ese equilibrio, si se quiere porque el *ánimu* no abandone el cuerpo, pero lo que sí es evidente es que el cuerpo nunca está ausente. Incluso en los casos graves de *mancharisqa* o susto, es decir, la enfermedad provocada por un sobresalto que tiene como consecuencia la salida del *ánimu* del cuerpo,<sup>13</sup> el cuerpo, debilitado y prácticamente inerte, está. El especialista ritual actúa sobre él para lograr de nuevo el equilibrio, para que el *ánimu* regrese a ese cuerpo. Pero, ¿dónde estaba? ¿Qué hace en ese lugar? No hay datos al respecto. El especialista ritual, a lo mucho, puede saber dónde fue el sobresalto y dónde probablemente quedó el alma, pero más allá no sabemos en que “mundo” o “estado” se encuentra y que es lo que hace allí.

Solo en los sueños podemos acercarnos a las respuestas a esas preguntas. Solo en los sueños el alma, según gran parte de las etnografías en los Andes y en otros lugares,

<sup>13</sup> Óscar Muñoz Morán, “Lógicas interculturales y discursos contradictorios”. En Francisco M. Gil García y Patricia Vicente (coords.), *Medicinas y cuerpos en América Latina. Debates antropológicos desde la salud y la interculturalidad*. Quito, ABYA-YALA, 2017, pp. 137-154.

Óscar Muñoz Morán

*Ánimo, cuerpo y movimiento en los sueños andinos.*Dossier *El Sueño: Análisis multidisciplinar.*

abandona el cuerpo para vivir sus propias experiencias.<sup>14</sup> Solo en los sueños conocemos de qué se trata esa autonomía que quiere adquirir constantemente. Por decirlo de otra forma, no sabemos exactamente qué es el *ánimu* cuando el cuerpo está presente, pero sí podemos saber algo de ella cuando el cuerpo se ausenta. Y, lo que pretendo demostrar, es que el comportamiento del *ánimu* durante este trance parece estar determinado por una corporalidad o, al menos, por una fisicalidad.

### Espacialidad y desplazamientos en los sueños

El corpus de sueños que voy a presentar aquí es variado, pero, en líneas generales, se trata de sueños de revelación. Es decir, experiencias oníricas en las que los soñadores tuvieron ciertas revelaciones que le hicieron sobrevivir o al menos cambiar, en un periodo crítico de su vida. Los sueños principales que aparecerán tienen también la característica de que no eran recientes, pues todos ellos fueron narrados después de años, algunos de ellos, incluso décadas. Esto matiza, como han reflejado otros autores,<sup>15</sup> la hipótesis de Bruce Mannheim de que “las predicciones de los sueños son sólo válidas durante el día en que han sido soñadas”.<sup>16</sup> Como veremos aquí, algunas de ellas siguen siendo válidas en la actualidad y otras se manifestaron e hicieron efectivas en los días siguientes al sueño. Todos los sueños que aquí mencionaré tienen también la característica de ser el escenario de una acción que se establece entre el soñador (o su *ánimu*) y un ser no humano: el diablo, la muerte o diferentes manifestaciones de los *sajra espíritus*. Como afirma Gemma Orobítg “el sentido del sueño es la comunicación con el conjunto o con una parte de los seres que habitan el cosmos indígena. El sueño es una experiencia de tránsito, pero sobre todo de comunicación entre los seres del cosmos”.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> En los Andes se pueden consultar, por ejemplo: Cecconi, “‘Todas estas montañas nos hablan’, n° 9, p. 91; La Riva, “Soñando en los Andes”, n° 55, p. 21; para otros lugares Niño *op. cit.*, n°5, p. 299; Michel Perrin, “Introducción. Pensar el sueño...y utilizarlo”. En Michel Perrin (coord.), *Antropología y experiencias del sueño*. Quito: Abya-Yala, 1990, pp. 7-8.

<sup>15</sup> Torres, *op. cit.*, n° 9, p. 122.

<sup>16</sup> Mannheim “La historicidad de las imágenes...”, n° 86(123), p. 15.

<sup>17</sup> Orobítg, “Los laberintos del sueño”, n° 9, p. 15. Gemma Orobítg nos ha mostrado como entre los pumés de Venezuela, el sueño es la forma de construir relatos sobre los acontecimientos. Relatos en los que se priman las relaciones entre los soñadores en cuento individuos y los seres míticos: Gemma Orobítg, “Por qué soñar, por qué cantar...Memoria, olvido y experiencias de la historia entre los indígenas pumé (Venezuela)”. *Scripta Nova Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 45(50) (Barcelona, 1999). Para la relación entre humanos y otras entidades en los sueños, ver también las reflexiones en: Perrin, “Introducción...”.

Óscar Muñoz Morán

*Ánimo, cuerpo y movimiento en los sueños andinos.*Dossier *El Sueño: Análisis multidisciplinar.*

Es importante en este punto que mencionemos que en Coipasi se hace una diferencia clara entre dos tipos de espíritus: los buenos, denominado comúnmente como *almas* y que hacen referencia a los muertos recientes y conocidos;<sup>18</sup> y los malos o *sajra espíritu*, que son todos aquellos espíritus de seres del pasado, a los cuales no se les recuerda y que pueden manifestarse de muchas formas diversas.<sup>19</sup> Aquí veremos ejemplos de encuentros en los sueños con ambos, pero especialmente con los segundos.

Así le sucedió, por ejemplo, a don Gregorio Vargas cuando se soñó con el denominado Tata Cura. El Tata Cura es una antigua *wak'a* que se encuentra enclavada en mitad de un lugar *sajra* o peligroso:<sup>20</sup> Lakaya. Este sitio es donde menciona la tradición oral comunitaria que se encontraba el primer poblamiento en Coipasi. Hablamos de un tiempo inmemorial, “el tiempo antiguo” o “tiempo del diluvio”.<sup>21</sup> Allí había una población que fue castigada por Dios con un diluvio que acabó con todos ellos. Se dice que una piedra enclavada en mitad del lugar, era el antiguo “cura” del sitio. Don Gregorio es la única persona que se ha hecho una casa en ese lugar y, como me dijo, de vez en cuando le molestan los espíritus que ahí habitan. El sueño que a continuación presento fue señalado por su protagonista como el punto de inflexión respecto a su compromiso con las creencias locales. Don Gregorio es un coipaseño que vivió toda su vida fuera de la comunidad dedicado incluso a la política nacional. De hecho, los coipaseños lo tachaban de gringo. Don Gregorio, pese a sentirse local, no estuvo nunca integrado

<sup>18</sup> Al igual que sucedía con el término espíritu, es importante detallar los usos de “alma” en Coipasi. Alma es el *ánimu* o el *espíritu* como hemos visto, es decir, entidad anímica; pero *alma* es también y, sobre todo, ya que es el uso más generalizado, el muerto reciente, conocido y cercano. Podrá entenderse mejor tras leer la conversación que más adelante reproduzco entre don Tomás Sequeli y su mujer.

<sup>19</sup> Óscar Muñoz Morán, “*Chullpasqa*. Experiencias, emociones y espíritus andinos.” En Óscar Muñoz Morán (coord.), *Andes. Ensayos de etnografía teórica*. Madrid: NOLA Editores, 2020, pp. 305-340.

<sup>20</sup> *Wak'a* era en la época prehispánica el término usado de una forma generalizada para referirse a los referentes sagrados: desde los denominados por los evangelizadores “ídolos”, hasta montañas, lagos o simplemente paisajes. Por lo general, se emplea en la literatura especializada para hacer alusión a objetos sagrados. En realidad, estamos ante uno de los términos más complejos y discutidos en los estudios andinistas: Lucila Bugallo y Marío Vilca (Comps.) *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino*. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy-Instituto Francés de Estudios Andinos, 2016; Tamara L. Bray (ed.), *Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*. Boulder: University Press of Colorado, 2015.

<sup>21</sup> Óscar Muñoz Morán, “El tiempo del diluvio. Interpretaciones evangélicas sobre el tiempo antiguo en el *ayllu* Coipasi, Bolivia.” *Revista Española de Antropología Americana*, 44(1) (Madrid, 2014), pp. 235-253.

Óscar Muñoz Morán

*Ánimu, cuerpo y movimiento en los sueños andinos.*Dossier *El Sueño: Análisis multidisciplinar.*

plenamente en la comunidad y este sueño, según él, le obligó a comenzar a creer en estos otros seres con los que conviven los campesinos.

*Es piedras. Y hay una piedra encantada de millones de años, posiblemente. Yo tengo esa fe de que esa piedra (...). Pero una noche caminé, caminé. Me vine y estaba etílico y “jaaaaahhhhhh! tú vas a ser cura”. Y así le he pateo. Bueno. (...) Muy bien, le he pateado todo. De ahí a unos 4, 5 días sería, me he soñado. Me he soñado con un cura. La ropa era de este color [señalando la mía]. Me ha subido la escalera y de arriba me ha pateado aquí [el entrecejo]. Y trayendo esa manguera, todo un rollo he traído... Y cuando estaba entrando, clavadito me he caído y ¡kññkñkñk! y esto ensangrentado [señalándose el entrecejo]. Y me he soñado con un cura, más o menos, así de tu color y todo, con ropaje de esto. Me ha pateado aquí, en mi sueño, y me he malogrado.*

Atisbamos ya en la experiencia narrada por don Gregorio la importancia de los desplazamientos y la espacialidad en los sueños. Esta característica onírica ya ha sido señalada por otros autores. Así, Bruce Mannheim menciona que si un sueño es significativo, verdadero, para los andinos es porque está anclado en el espacio, en el paisaje.<sup>22</sup> Se entiende así porqué la cosmología quechua, según el propio autor, es alocéntrica, es decir, que no se basa únicamente en la posición del observador, sino en la de todos los elementos (sean espíritus, montañas o escaleras) implicados que participan por igual de la acción.<sup>23</sup> Palmira La Riva por su parte, señala que entre lo quechuas se privilegia “la direccionalidad y orientación, [...] la inscripción de las acciones o movimientos en el espacio”. De esta forma, podemos entender, por ejemplo, que el movimiento sea esencial en el sueño de don Gregorio, pues éste no hubiera sido posible sin su caminar (ebrio) y su patada a la *wak'a*, pero sobre todo hay una disposición arriba-abajo que como señala La Riva está cargada de significado local: “el movimiento descendente es considerado negativo, mientras que el movimiento ascendente es considerado positivo”.<sup>24</sup> En el caso de don Gregorio es una escalera la que marca esta

<sup>22</sup> Mannheim “La historicidad de las imágenes...”, n° 86(123), p. 18.

<sup>23</sup> Bruce Mannheim, “Relatividad ontológica restringida.” En Óscar Muñoz Morán (coord.), *Andes. Ensayos de etnografía teórica*. Madrid: NOLA Editores, 2020, pp. 47-84.

<sup>24</sup> La Riva, “Soñando en los Andes”, n° 41, pp. 138-139.

Óscar Muñoz Morán

*Ánimo, cuerpo y movimiento en los sueños andinos.*Dossier *El Sueño: Análisis multidisciplinar.*

disposición, encontrándose el Tata Cura arriba y pateándole a él en el entrecejo estando abajo. Las posiciones respecto a la acción que precede al sueño se invierten: durante la borrachera don Gregorio, desde arriba, patea a la piedra que se encuentra abajo, en el suelo (Figura 2); durante el sueño, el Tata Cura, arriba, patea a donde Gregorio que se encuentra abajo.



FIGURA 2. Don Gregorio observando al Tata Cura en una imagen de 2011

Este posicionamiento arriba-abajo en los sueños respecto a las entidades no humanas también fue descrito por don Anastasio Huaranca en su lucha con el diablo. Don Anastasio se había convertido al protestantismo dos años antes de la conversación y la razón que aducía para esta conversión era que se encontraba mal personalmente pues tenía un sueño recurrente de lucha con el diablo que era:

*Igual que una persona, así más o menos. Pero cuando se escapaba, lejos. Entonces yo siempre mirando al diablo. Él me mira desde allá abajo, de abajo me mira. Cuando se escapaba, se escapaba él, me miraba. Entonces...ahí. Pero cuando me quería acercarme, me quería atrapar así, entonces yo al momento (...) Cada vez me soñaba así. Siempre se me hacía, se escapaba. Con eso, le gané. A*

Óscar Muñoz Morán

*Ánimo, cuerpo y movimiento en los sueños andinos.*Dossier *El Sueño: Análisis multidisciplinar.*

*veces en mi cama, también peleo. ¿Sabes cómo? A veces mi señora, está durmiendo, nosotros estamos durmiendo. A veces a mi señora nomás le estoy pateando así. Pero me dice, “¿qué pasa? ¿qué pasa?”. Bueno, en sueños siempre. A veces estoy peleando, peleando. A ella nomás punzando con la pierna. Ese es...pero, al diablito lo gané.*

Una cuestión importante que podemos apreciar en la experiencia de don Anastasio es que precisamente esa continuidad física y corporal, el pelear con el demonio y dar patadas en la cama, nos muestra que el estado onírico y lo que en él se experimenta no es algo exclusivo del *ánimu*, sino que también está implicado el cuerpo. El caso de don Gregorio es significativo pues días después de soñar con la patada del Tata Cura, se enredó con una manguera y tras caerse se dañó el mismo lugar, el entrecejo.

Es precisamente esta continuidad o, si se prefiere, esta no separación de las dos entidades, el *ánimu* y el cuerpo, la que convierte a los sueños en situaciones especialmente relacionadas con la sanación. Sobre la importancia de los sueños en los quehaceres de los especialistas rituales se ha escrito mucho tanto en los Andes como entre otros grupos amerindios.<sup>25</sup> Así, por ejemplo, doña Silveria Potosí me narró en 2011 como su padre, especialista ritual, consiguió sanarla de *chullpasqa* tras un sueño que ella misma tuvo. La familia Potosí vivía en un lugar *chullpa*, es decir, en un lugar donde bajo sus pies aparecían restos de seres del pasado, de aquellos del tiempo del diluvio. Vivir en un lugar así era estar constantemente sometidos a la enfermedad que afligen, la *chullpasqa*.<sup>26</sup> El padre de esa familia era *yatiri*, especialista ritual, y sabía curar esa enfermedad. Por esa razón continuaron viviendo allí. Pero doña Silveria asegura que nunca se curó y que poco

<sup>25</sup> Para los Andes: Fabiola Y. Chávez Hualpa, “‘Conmigo vas a trabajar’: sueño iniciático entre las parteras andinas de Piura, Perú”. *Dimensión Antropológica*, n° 32 (Ciudad de México, 2004), pp. 69-87; Gerardo Fernández Juárez, *Yatiris y ch'amakanis del altiplano aymara. Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales*. Quito: Abya-Yala, 2004; Gerardo Fernández Juárez, *Hechiceros y ministros del diablo. Rituales, prácticas médicas y patrimonio inmaterial en los Andes (Siglos XVI-XXI)*. Quito: Abya-Yala, 2012. Para otros grupos amerindios: Waud H. Kracke, “El sueño como vehículo del poder chamánico: interpretaciones culturales y significados personales de los sueños entre los Parintintin”. En Michel Perrin (coord.), *Antropología y experiencias del sueño*. Quito: Abya-Yala, 1990, pp. 145-158; Anne-Marie Losoncsy, “Lo onírico en el chamanismo Emberá del Alto Choco (Colombia)”. En Michel Perrin (coord.), *Antropología y experiencias del sueño*. Quito: Abya-Yala, 1990, pp. 93-116; Perrin, Michel *Los practicantes del sueño: el chamanismo Wayuu*. Caracas: Monte Avila Editores Latinoamericana, 1995; Pitarch, “‘Tú no has soñado’”, n° 9, pp. 21-42.

<sup>26</sup> Muñoz, “Expresiones y manifestaciones chullpas...”.

Óscar Muñoz Morán

*Ánimo, cuerpo y movimiento en los sueños andinos.*Dossier *El Sueño: Análisis multidisciplinar.*

a poco, a lo largo de toda su vida, la fue consumiendo, hasta que finalmente murió en agosto de 2016. Siendo ya mayor y estando gravemente enferma de *chullpasqa*, su papá pudo curarla porque en sueños se le apareció un personaje, un señor bien vestido (según la interpretación de su hijo, Bernabé Chijo, era Dios, al que “estaba pasando las cuentas que ha hecho mi mamá en su vida, al dios dice que estaba pasando en su sueño”) gracias al cual no murió. Me contaba doña Silveria que

*Estaba por los suelos, no estaba en mi juicio pues. De lo que estaba muerta, he regresado. Ni mis manos podían alcanzar ni mis pies. Así he alcanzado, así me he enfermado, en ese momento me he vuelto tonta. Dando lástima sufrí. Ahora lloro, así me hubiese muerto, diciendo, quería eso. Como esa vez me enfermé. Da mucho miedo recordar. Así mejor me hubiese muerto.*

*En mi sueño había un hombre bien vestido. Ese mi sueño me ha hecho diciendo, él me hizo curar. Mi padre al enterarse de mi sueño, ese te retrasa, te retrasa (dijo) y me hizo curar. Desde esa vez me curé.<sup>27</sup>*

La experiencia de rendir “cuentas” sobre lo que se ha hecho en vida, es obligatoria justo antes de morir. Todos los *runas* tenemos que recorrer los lugares, “andar”, por donde hemos estado en vida, aquellos donde hemos dejado impronta, antes de morir definitivamente. Lo que se menciona es que caminamos por ellos, los recorremos, permanecemos en ellos un tiempo.<sup>28</sup> Es justo en este momento cuando los vivos pueden llegar a ver las *almas* de los que van a morir. Me contaron diferentes coipaseños cómo se habían encontrado con *almas* de personas que inmediatamente sabían que iban a morir.

<sup>27</sup> El testimonio en quechua de doña Silveria dice:

*Ichhuykuna, ichhuykuna qarqani, mana juicioypichu qarqanipis ya. Wañuspatallana kutirini. Ni maki haywarinchi, ni chaki. Aqna taripanini hina qompiy hap'illantaqchu, hinaspallaqa nin lonlaychillanitaqchu. Lastimitaya sufrikuni. Kunan waqani, hina wañupurman karan Nispa, hamituymi karan. Cheypi hina oncoyurqani. Manchaykuna yuyariy. Hina wañupuymans karan. Sueñuy karan huk k'acha runa. Chey sueñoy nawarqan nispataq, pay hampichiwarqan. Tatay yacharkusqa harakuyta, chey ch'itaspaqa, ch'itaspá hampiwáraqan. Cheymanta t'anikuni.*

<sup>28</sup> En una conversación con don Tomás Sequeli y su mujer comentaban al respecto:

*Tomás Sequeli: Alma así nomás, va andar invisible.*

*Mujer: Antes de morir su almita camina.*

*Tomás Sequeli: Camina. Ahí ves a una persona, le ves así.*

*Mujer: Almita.*

*Tomás Sequeli: Por ejemplo, vos te mueres mañana y ya te veo ayer, anteayer así por ahí caminando. Pero desaparece. Eso ya que eres alma. O sea que su espíritu está andando. Ese alma.*

Óscar Muñoz Morán

*Ánimo, cuerpo y movimiento en los sueños andinos.*Dossier *El Sueño: Análisis multidisciplinar.*

Estas *almas* están caminando, o cercanas a sus huertas o casas, rondando los hogares de sus seres queridos.

Doña Silveria estaba en este trance cuando se encontró con alguien bien vestido quién le anunció que no era el momento de morir y que se debería de curar. Algo similar a lo que le sucedió a Don Gerónimo Relos. Su sueño es el momento previo a la muerte, en el que caminaba por un lugar paradisiaco donde encontró el remedio para su enfermedad:

*Porque yo, cuando yo me enfermé, yo me enfermé entonces ya no dormía, día y noche. Sabía estar sentadito, no dormía. Entonces cuando ya no podía aguantarme, me arrodillaba pues digamos en la puerta. Pidiendo no, de Dios, que, por favor, de qué estoy sufriendo. De una vez me decido. Llévame. Entonces así me dormí un ratito. Pestaño. Fui digamos un camino, una senda. Digamos un camino veeeeerde, en la mañana es cuando así el sol sale. Así era, como esa hora. Por el camino estaba yendo por el senderito, caminito. Estaba yendo lejos. Me fui. Entonces ahí está, digamos, flores amarillas, así está. Agua, clarita en el río. Y al fondo una ciudad blanca, pero, pero no he podido pasar, me he vuelto. Entonces cuando he vuelto me encontré, digamos, esas flores amarillas y esas flores eran remedio para mí. Ese era remedio para mí. En mi sueño me encontré ese remedio.*

*Y cuando he vuelto y era, digamos, un diente de león. Porque nadie sabía que tenía también. Fui por todos los curanderos, fui santos, fui... hasta Argentina fui hacerme curar, pero nadie no sabía que tenía yo. Qué enfermedad tenía. Tos tenía. Inflamada mi vesícula también. Me he salvado de la operada. Tenía que operarme.*

De nuevo vemos la importancia del desplazamiento y la movilidad, de la espacialidad y los lugares en la experiencia onírica.<sup>29</sup> Como la que nos señala la

<sup>29</sup> Dejamos al margen de este texto el análisis semiótico de los muchos símbolos que aparecen en el sueño de don Gerónimo. Para este tipo de interpretaciones recomiendo acudir, para los sueños a: La Riva, "Soñando en los Andes", nº 55, p. 137. Para los colores a: Verónica Cereceda, "A partir de los colores de

Óscar Muñoz Morán

*Ánimo, cuerpo y movimiento en los sueños andinos.*Dossier *El Sueño: Análisis multidisciplinar.*

experiencia de don Juan, esposo de doña Silveria, que la noche siguiente al fallecimiento de esta soñó como ella insistía en acompañarle a la *chacra* (huerta) y cómo iban juntos hasta allí. La comunidad de Coipasi se encuentra enclavada a los pies de una cordillera montañosa gobernada por el cerro Tumillki, el más importante de la región. Pese a que Coipasi se encuentra a 3200 metros de altura, la zona se caracteriza por un microclima que hace que las temperaturas sean más suaves que en el resto de la región de Potosí. Alrededor del pueblo podemos encontrar importantes reservas de agua provenientes de los cerros adyacentes, pero las propias necesidades de los comunarios, así como el abastecimiento de las huertas, hace que el agua no llegue más allá de la comunidad. Por tanto, la pampa o planicie ubicada inmediatamente posterior al pueblo, es un lugar yermo, repleto de barrancas y cursos secos de río (Figura 3).



FIGURA 3. La comunidad de Coipasi, al fondo al pie de los cerros, vista desde la pampa]

Desplazarse desde la casa hasta la *chacra* en Coipasi requiere de la puesta en marcha de una serie de códigos conocidos y respetados. Por ejemplo, el primer

---

un pájaro...”. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, n° 4 (Santiago de Chile, 1990), pp. 57-104.

Óscar Muñoz Morán

*Ánimo, cuerpo y movimiento en los sueños andinos.*Dossier *El Sueño: Análisis multidisciplinar.*

desplazamiento en la mañana se hace justo antes del amanecer, por tanto, de noche. Por eso es muy importante que siempre se vaya acompañado por lo general por el perro de la casa. El último desplazamiento se hace también justo después de haber anochecido. Entre medias se puede ir y venir a la casa hasta dos veces para comer. Para llegar a las *chacras* hay que transitar caminos, atravesar barrancas o incluso pasar por los considerados lugares *sajras*.<sup>30</sup> Por eso, siempre se torna un desplazamiento no carente de peligros. Lo realizan habitualmente los hombres que son los encargados de los trabajos agrícolas y casi siempre acompañados por otras personas, aunque el acompañante por excelente sea siempre el perro. Las mujeres no suelen ir a las chacras, entre otras cosas porque si lo hacen, las cocinas y el hogar queda desatendido. Pero también porque se considera que mujeres y niños, así como ancianos, tienen el *ánimu* débil y son propensos a enfermar tras un encuentro con diferentes espíritus. Por eso, el empeño del *alma* de doña Silveria por acompañar a su marido solo se puede entender en el hecho de que aquella ya no tiene de que temer ante los posibles peligros que pueda presentar el camino pues su *ánimu* ya no puede sufrir.

Se ha señalado por otros colegas como el desplazarse es algo más que caminar en los Andes.<sup>31</sup> La inserción del paisaje y los lugares como seres con los que se interactúa y se relaciona obliga a una subjetivización de los mismos.<sup>32</sup> Es decir, andar no es únicamente desplazarse de un lugar a otro, sino conocer las características de cada lugar por el que se camina y, sobre todo, conocerlas para saber cómo interactuar con ellos.<sup>33</sup>

Pero se ha puesto muy poca atención, salvo excepciones que merece la pena señalar,<sup>34</sup> en la importancia de la corporalidad en estos desplazamientos. Relacionarse

<sup>30</sup> Consultar: Pablo Cruz, "Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de punkus y qaqaqas en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia". *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, n° 11(2) (Santiago de Chile, 2006, pp. 35-50; Pablo Cruz, "El mundo se explica al andar. Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca)", en *Indiana*, n° 29 (Berlín, 2012), pp. 221-251.

<sup>31</sup> Cruz, "El mundo se explica al andar", n° 29, pp. 221-251.

<sup>32</sup> Guillermo. Salas Carreño, *Lugares parientes. Comida, cohabitación y mundos andinos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019.

<sup>33</sup> Cristina Fontes, "Encuentros con dueños, duendes y diablos: intersubjetividad, movimiento y paisaje en los caminos de la Quebrada de Humahuaca". *Ciencias Sociales y Religión*, n° 22 (Campinas, 2020).

<sup>34</sup> Cristina Fontes, "Pisando fuerte e invocando santos. Formas corporales de conocimiento para caminar en el paisaje andino". *Ruma*, n° 39(1) (Buenos Aires, 2018), pp. 59-74; Fontes, "Encuentros con dueños...", n° 20.

Óscar Muñoz Morán

*Ánimo, cuerpo y movimiento en los sueños andinos.*Dossier *El Sueño: Análisis multidisciplinar.*

con estos lugares se hace mediante determinadas actitudes corporales, emocionales y sensoriales. Uno tiene que saberse comportar cuando se desplaza, no se puede hacer de cualquier manera. Tiene que saber cómo pisar, como escuchar, como mirar, como moverse y, especialmente, si existe el riesgo de encontrarse con entidades no humanas.<sup>35</sup>

Lo que esta actitud nos está queriendo decir es que la fisicalidad, como principio fundamental de subjetividad, juega un papel fundamental en los desplazamientos ya sean en la vigilia o en el sueño.

### Hacer frente a los espíritus

En una ocasión, mientras conversaba con don Marcial Sequeli sobre las *almas* (muertos) me comentó que había visto alguna en sueños:

*En sueños claro, igualito, como andamos anda también pues. Como persona también. Por eso, asicito también en este, donde está el molle [Schinus molle], ahí también una mujer con pollera y brazada; con sombrero antes se ponían... de oveja. Entonces con esa dice que estaba así, hilando, el hilo así como este [se señala la lana de su ropa] ... estaba. Ese también.*

Como indica don Marcial, y vimos también para el caso del diablo de don Anastasio, las *almas* que aparecen en sueños se comportan como los humanos. Nos comenta que esa *alma* con la que se topó en sueños era “como persona”, porque iba vestida como persona, pero, sobre todo, porque se comportaba físicamente como persona: estaba sentada como persona en una roca (dato proporcionado en una conversación posterior), en un lugar reconocible (donde el molle), hilaba como persona con hilo “como este”. Ahora bien, este “como persona” no comporta necesariamente que sea persona. Es decir, el que compartan una ontología, nos les hace iguales y, mucho menos, les hace *runas* o gente.<sup>36</sup> Así nos lo explica don Tomás Sequeli para el caso de los denominados “payasos”:

<sup>35</sup> Fontes, “Pisando fuerte e invocando santos”. n° 39(1); Fontes, “Encuentros con dueños...”, n° 20.

<sup>36</sup> Óscar Muñoz Morán, “‘Gente como nosotros’: Cuestionando la ancestralidad desde la cosmología quechua”. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 25(3) (EEUU, 2020), en prensa.

Óscar Muñoz Morán

*Ánimo, cuerpo y movimiento en los sueños andinos.*Dossier *El Sueño: Análisis multidisciplinar.*

*El payaso es como al enterrar al frente, el difundito se enterró con ropa, ¿no ve? Antes no se enterraba con ropa, sino se le hacía como sotana, como para padre, ¿no ve? Los curas cómo son, con sotana, así. También tenía su cinturón así, le hacían de lana de oveja de aquello. Con eso se enterraban. Entonces, estos payasos, cuando se convertían al ir, al dar susto a uno, como una visión, se veía tal cual así. Como susto. Así salía el payaso. Ese yo le vi. Entonces eso va caminando así, con las puntas de los dedos, mirando arriba. No como gente.*

La fisicalidad andina es propia de los humanos, de los *runas*. Los espíritus pueden presentarse como personas (como veremos a continuación que dice don Tomás), pero no lo son, siempre hay un detalle, “caminando así, con las puntas de los dedos”, en su fisicalidad que te hace ver que no son humanos. En una ocasión, por ejemplo, don Marcial Sequeli me comentaba que el condenado,<sup>37</sup> los muertos que salen de sus tumbas y deambulan como almas en pena, con el que se encontró

*empezó “¡Ayyyyyy!”, se ha ido al otro lado. Al otro lado se ha ido. Pero no ha andado así como estamos avisando, sino así se ha ido, asiciiiiiiito se ha ido. Pero rápido ha ido pues. Yo camino asicito, así. Él ha ido rápido, con la punta de nuestros pies nomás ha ido. “¡Ayyyyyyyyyyyyyyyyyy!”, llorando trastornado.*

Don Marcial nos muestra claramente cómo andamos nosotros, los *runas*, “así como estamos avisando”, “asicito, así”. Los espíritus así no caminan, pues parecen que levitan y se desplazan con rapidez, y es uno de los rasgos que los identifican.

Cuando un *runa* se encuentra con algún espíritu sea en sueños o no, debe siempre mostrar lo que ellos denominan “coraje” o “capricho”. En el momento del encuentro con estos espíritus comienzan a tener diferentes sensaciones que van desde el aturdimiento hasta la pérdida de conciencia. Pero una de las que se describen con más frecuencia es la falta de control sobre el cuerpo, el cual comienza a sentirse de una forma extraña: “Yo le vi como una persona, como un padre. Pero los ojos brillando, me hizo orinar, me hizo

<sup>37</sup> Sobre los condenados ver: Catherine J. Allen, *Foxboy: Intimacy and Aesthetics in Andean Stories*. Austin: University of Texas Press, 2011; Martha Rojas Zolezzi, “La muerte del condenado”. *Tierra Nuestra*, n° 9(1) (Lima, 2013), pp. 55-70.

Óscar Muñoz Morán

*Ánimo, cuerpo y movimiento en los sueños andinos.*Dossier *El Sueño: Análisis multidisciplinar.*

cagar, ¿no? Yo no sé qué era ese hombre. Gente o no era. Uno (...) en ahí me hizo orinar también, me hizo cagar también” (Tomás Sequeli).

Es común que estos encuentros se produzcan en las afueras del pueblo, en los lugares más peligrosos. Por esta razón se debe huir cuánto antes y regresar a la seguridad del pueblo y del hogar. Para ello, se debe mostrar coraje o capricho, es decir, ser conscientes de la situación en la que está y recuperar el control sobre su cuerpo para poder caminar y salir de ahí. Pero no se puede mostrar coraje sin haber identificado a la entidad que se tienen en frente, pues no se puede reaccionar de la misma forma ante un condenado, una sombra (fantasma) o un *layqa* (brujo).

Como vemos, en estos encuentros, el cuerpo se convierte en un actor principal, ya que en primer lugar se pierde en diferentes grados el control sobre el mismo y, después, se ponen en marcha todos los mecanismos posibles y conocidos, siendo fundamental conocerlos y subjetivar al espíritu,<sup>38</sup> para recuperar ese control y utilizar el cuerpo para salir de ese lugar. No es únicamente el poder andar, es andar con seguridad, pisando fuerte y seguro, sin caerse.<sup>39</sup> Es conseguir no estar defecado u orinado, con la ropa en su lugar. Recuperar el semblante, la fisionomía habitual o la gestualidad. En definitiva, es volver a tener, en la medida de lo posible, la fisicalidad *runa*.

## Conclusiones

Como afirma Bruce Mannheim,

*Es posible obtener respuestas nativas a preguntas directas sobre la naturaleza del soñar, como por ejemplo que el alma vagabundea en la noche. Pero éstas no tienen un estatus cultural especial, son sólo intentos individuales de ayudar a un etnógrafo a encontrar una respuesta a una pregunta, que ordinariamente no emergería en una conversación cotidiana en el quechua surperuano.*<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Salas, *op. cit.*

<sup>39</sup> Fontes, “Pisando fuerte e invocando santos”. n° 39(1).

<sup>40</sup> Mannheim “La historicidad de las imágenes...”, n° 86(123), p. 33.

Óscar Muñoz Morán

*Ánimo, cuerpo y movimiento en los sueños andinos.*Dossier *El Sueño: Análisis multidisciplinar.*

Hemos visto cómo en la confusión del sueño se puede perder la noción de la corporalidad, aunque el cuerpo esté siempre presente. El cuerpo está, no se deja, digamos, en la cama. El cuerpo está pues en la experiencia del sueño, se camina, se patea, se sube escaleras, se mira. No dejan de ser *runas* en sueños y, como estamos viendo, ser *runa* implica necesariamente tener una fisicalidad reconocida. Como han afirmado otros autores, la relación entre cuerpo y sueño, es más intensa de que lo que se ha pensado hasta el momento.<sup>41</sup>

La concepción de la persona en los Andes, como en otros lugares del continente, no se puede entender sin la continuidad entre cuerpo y entidades anímicas. Gran parte de esta continuidad adquiere presencia mediante una fisicalidad propia. De hecho, como he pretendido demostrar, es la fisicalidad en realidad lo que determina es el ser o no *runa*. Es, en definitiva, la que determina la humanidad. Y es precisamente esta fisicalidad, que no se puede entender sin el *ánimu*, pero tampoco sin el cuerpo, la que está presente en los sueños.

Pero, hay algo más que hemos podido entrever en las experiencias oníricas de los coipaseños. Hemos visto como las experiencias con no humanos en sueños son muy similares a las que se tienen con estos seres durante la vigilia. El comportamiento de los espíritus es prácticamente igual. El que se diferencia ligeramente es el de los humanos, ya que, aunque la fisicalidad está presente, el cuerpo no ejerce un protagonismo tan importante como en los encuentros en la vigilia. Tal vez, sugiero, al contrario de lo que se ha dicho habitualmente, sea el cuerpo el que se ausenta durante el sueño y no el *ánimu*. Este continúa, como en la vigilia, pero el cuerpo no, o al menos, no del todo. Está presente y ausente al mismo tiempo. Y es la fisicalidad la que determina el grado de presencia del mismo.

Respondiendo a preguntas realizadas a lo largo de este texto, el sueño es un estado ontológico privilegiado para conocer qué es lo que sucede cuando en las etnografías afirmamos que existen separaciones entre cuerpos y almas indígenas. La experiencia onírica en Coipasi nos demuestra que la separación nunca es tal y que el ánimo, “sin” el

---

<sup>41</sup> Ver: Orobítg, “Los laberintos del sueño”, n° 9, pp. 13-14.

TEMAS

AMERICANISTAS

ISSN 1988-7868

Óscar Muñoz Morán

*Ánimo, cuerpo y movimiento en los sueños andinos.*

Dossier *El Sueño: Análisis multidisciplinar.*

cuerpo, sigue comportándose en gran medida como si lo tuviera. Es por eso que los propios *runas* son capaces de identificarse como protagonistas de esas experiencias oníricas, es por eso por lo que no existe una separación tajante entre el sueño y la vigilia.