



MÁSTER EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
TRABAJO FIN DE MÁSTER
CURSO ACADÉMICO 2019-2020

SOÑAR LA ANTROPOLOGÍA

*Una inmersión teórica y autoetnográfica en la
experiencia onírica.*

AUTORA: Camila Valentina Villalobos-Contreras

TUTORA: Dra. Manuela Cantón-Delgado

DEPARTAMENTO: Antropología Social

INDICE:

1. INTRODUCCIÓN.....	6
1.1. <i>Nosotros</i> con la razón; <i>ellos</i> con los sueños.....	9
2. JUSTIFICACIÓN.....	17
3. OBJETIVOS.....	20
4. LOS SUEÑOS EN LA INVESTIGACIÓN ETNOGRÁFICA: LO INEFABLE COMO FUENTE PARA LAS CIENCIAS SOCIALES.....	21
4.1. La casa de don Ignacio Duri.....	33
4.2. Una ventana al paisaje interior.....	36
4.2.1. El sueño con la maca (<i>Lepidium meyenii</i>): lo imaginario y lo biológico.....	42
4.3. Modelos, imaginario y psicología cultural: jugar con sueños.....	44
4.3.1. Hacia una etnografía onírica: soñar la antropología.....	53
5. NUEVAS NARRATIVAS ETNOGRÁFICAS.....	67
6. CONCLUSIONES Y REFLEXIONES FINALES.....	76
7. BIBLIOGRAFÍA.....	80

Yo soy una persona: una cabeza, un cuerpo, un sexo, una barriga, un todo. Pero no un intelectual, abominables personajes. Ya lo decía Goya: "La razón genera monstruos". Cuidado con los que solamente razonan. Hay que razonar y sentir. Y cuando la razón se divorcia del corazón, te convido para el temblor. Esos personajes pueden conducirte al fin de la existencia humana. No, yo no creo en eso. Yo creo en esa fusión contradictoria, difícil pero necesaria, entre lo que se siente y lo que se piensa. Y cuando aparece uno que solamente siente pero no piensa digo: "Este es un cursi". Y cuando veo que hay alguien que solo piensa pero no siente, digo: "¡Ay, que horror! Este es un intelectual". Espantosa cosa, una cabeza que rueda, yo no quiero ser una cabeza.

-Pero ese es un sabio...

Allá él con su sabiduría, a mí, esta sabiduría no me interesa. Me interesa la que combina el cerebro con las tripas, la que combina todo lo que soy, todo, sin olvidar nada: ni la barriga, ni el sexo, ni la cabeza que piensa, que es útil también. Pero cuidado, la cabeza que piensa solita es muy peligrosa.

Eduardo Galeano (extracto de entrevista)

RESUMEN:

El presente TFM propone una indagación bibliográfica sobre el tratamiento que se ha dado a la experiencia onírica en el pensamiento teórico OCCIDENTAL a partir de Freud, junto a la incorporación de algunos fragmentos de mi propia experiencia biográfica con los sueños, y la reflexividad inherente de este ejercicio. Este leve acercamiento al estudio etnográfico de los sueños en occidente, donde se combinan múltiples ideas y consideraciones desde la antropología para el estudio y uso del sueño como fenómeno escasamente abordado y reducido a postulados teóricos en otras arenas disciplinarias, abre algunas puertas de acceso a diversos debates fundamentales respecto a la retirada, desde la disciplina, del análisis y profundización de ciertos fenómenos humanos que no cuentan con la característica de ser empíricamente observables. Bajo esta misma línea, se acude a algunas reflexiones derivadas del denominado *giro ontológico* y algunos de sus planteamientos, que cuestionan una serie de dicotomías instauradas en el análisis científico social. En conjunto, se presentan algunas propuestas que han acudido a los sueños como agentes válidos para el estudio etnográfico, involucrando perspectivas que invitan a una apertura respecto a la experimentación de nuevas metodologías aplicadas al trabajo de campo. El texto se constituye como un estado de la cuestión, hilado con un ejercicio autoetnográfico reflexivo de interés académico sobre la experiencia onírica.

Palabras clave: Experiencia onírica; Sueños; Autoetnografía; Ontología.

1. INTRODUCCIÓN

Soñar, capacidad inherente y cotidiana en el ser humano, es y ha sido objeto histórico y constante de múltiples interrogantes e inquietudes, y por ello, son diversos los enfoques teóricos dedicados a intentar definir su significado y/o funcionalidad. Dentro de las disciplinas *afectadas* con este fenómeno, ha sido la antropología mediante métodos etnográficos, la que ha buscado múltiples interpretaciones respecto a su uso, función, interpretación y significado. Pero curiosamente ha sido a su vez la propia antropología la que ha limitado su relación con este objeto de estudio al acudir y estudiar, comúnmente y con mayor frecuencia, la experiencia onírica en las “periferias” o “lugares exóticos”. Prueba consistente de ello es la considerable producción científica en torno a la experiencia onírica en culturas indígenas.

Como especie humana transitamos por el fenómeno de la experiencia onírica en igualdad de condiciones (al menos desde el ámbito fisiológico), y es nuestra propia *experiencia cultural* la que le otorga sentido a esta o no. Las culturas *occidentalizadas*, permeadas por la racionalidad empírica, han opacado e invisibilizado con el tiempo esta experiencia en ellas mismas, otorgándole una carga de irracionalidad que se contrapone con los valores y las nociones propias de una histórica y supuesta superioridad del lente de la razón occidental frente a otras formas de comprender e interpretar la experiencia humana en el mundo. Pese a ello, existe un enorme grado de relevancia de carácter individual, social y académico en nuestra relación con los sueños, que nos afecta e involucra por el simple hecho de que la facultad de soñar es parte cotidiana de nuestras realidades, démosle a esto o no un espacio de atención y significado llamémoslo “cultural”. Para algunos autores el estudio de los sueños desde una perspectiva social se presenta como un camino abierto hacia un fenómeno de investigación casi inexplorado, por lo que tal vez hasta el momento se han trazado procedimientos poco coherentes (Nájera, 2013). Para otros, el estudio de este fenómeno desde la antropología no es un campo nuevo, no obstante la teorización y el análisis de la experiencia onírica puede resultar una tarea compleja e incómoda (Kirtsoglou, 2010).

Este trabajo se propone como una indagación bibliográfica de la experiencia onírica en culturas occidentalizadas como pilar central, y a su vez, el inicio del *corpus* de un marco teórico que propone un problema de investigación. Junto a ello, asumiendo una noción necesariamente crítica frente a la canonización de las estructuras consagradas de producción científica, ancladas a presupuestos positivistas y derivando con ello en una “ortodoxia metodológica” (Hesse-Biber, 2010, cit. en Blanco, 2012), y que como resultado concluye comúnmente en textos poco accesibles, apelo a la

necesidad de incluir y validar científicamente la generación de textos inteligibles y con apertura a estéticas novedosas, lo cual no necesariamente implica dejar de lado nuestra rigurosidad científica y además “sin perder de vista el objetivo final de la producción de conocimiento, que es la reflexión de la sociedad sobre sí misma” (Feliu, 2007: 262). Para ello, se considera necesario contemplar también los elementos de carácter subjetivo presentes en la relación que como investigadores y/o estudiantes tengamos con el fenómeno que indagamos. De la misma manera que nos empapamos de lecturas y fundamentos teóricos de terceros para conseguir y argumentar la solidez en función a la *objetividad* de nuestro trabajo, receta correcta e irrefutable que nos otorgará la validación de nuestro quehacer científico, la experiencia personal frente a un fenómeno de interés antropológico y académico puede representar un enorme potencial de convergencia entre sujetos investigadores y sus culturas, conectando de esta manera lo personal con la experiencia cultural (Ellis, 2003; Richardson, 2003, cit. en Blanco, 2012).

Tuve la oportunidad de asistir durante el año académico 2019-2020 al simposio realizado en la Universidad de Sevilla de la antropóloga Paloma Gay y Blasco respecto a su libro recientemente publicado “Writing Friendship: A Reciprocal Ethnography” (2019). En esa ocasión, la investigadora desarrolló una interesante reflexión respecto a la generación de textos antropológicos no jerárquicos, y a la importancia de que estos debiesen ser accesibles, tanto para la cúpula académica, como para los propios informantes. En este mismo sentido, la autora criticaba las convenciones y estéticas etnográficas y sus limitaciones con la creatividad, apelando a que escribir como acción ya es por sí misma un acto creativo. La generación de nuevas formas narrativas en la antropología, producto y resultado de procesos etnográficos, puede y debe contar con contribuciones teóricas, pero a su vez son los procesos internos del investigador, las transformaciones propias en las sensaciones y miradas frente al estudio, también una herramienta de utilidad a la hora de proponer nuevas narrativas de producción científica. Estas reflexiones planteadas por Gay y Blasco no hicieron más que ayudar a sumergirme en este trabajo con mayor convicción.

Durante el desarrollo del máster en Antropología de la Universidad de Sevilla, mi experiencia individual en este proceso académico estuvo muy marcada por cuestionamientos respecto a cómo encajar mi propia “experiencia cultural” —al ser mujer, latinoamericana y haber tenido experiencias biográficas peculiares que marcaron mi interés académico— con los terrenos consagrados y las formas canónicas de investigación en las ciencias sociales. ¿Cómo podía lograr que la convergencia de estos dos elementos, que para ciertas esferas se confrontan, me permita transitar por un

camino confortable para mí, y junto a ello, no dejar de lado las convenciones y expectativas propias de la ciencia? Considero necesario, como punto de partida al tránsito por el camino de la investigación, señalar cuáles son las motivaciones e inquietudes de parte de —en mi caso— una aspirante a investigadora, para sumergirse en las aguas de lo que se propone indagar, sobre todo en el contexto de las ciencias sociales y particularmente desde disciplinas tales como la antropología. ¿Por qué?, en primera instancia porque considero que es un interesante y necesario ejercicio de reflexión que nos puede permitir como estudiantes e investigadores contemplar otros matices, no considerados *a priori*, del fenómeno que sondeamos. Pero a su vez esta reflexión puede permitirnos ahondar en elementos personales, y con mayor grado de intimidad, que han alimentado nuestra “curiosidad científica” y que se vinculan con quienes somos, de dónde venimos y las experiencias biográficas que nos han constituido como seres *sentipensantes*¹. En segunda instancia, comparto las consideraciones expuestas por Marco Tobón (2015) respecto al quehacer etnográfico desde la antropología, que posterior a una serie de históricas divergencias epistemológicas, éticas y políticas, apela a ser, en palabras de Viveiros de Castro: “la ciencia de la autodeterminación ontológica de los pueblos del mundo” (Almeida, 2004: 74, cit. en Tobón, 2015: 352).

Señalo entonces, de manera acotada, las motivaciones personales que han marcado la decisión de trabajar en la experiencia onírica considerando “el impacto de la propia subjetividad (...); pero sin exagerar lo meramente autobiográfico o idiosincrásico” (Cantón-Delgado, 2008: 150). En primer lugar, experimenté un proceso biográfico particular en el cual la experiencia onírica tuvo un enorme desarrollo y relevancia, propiciado por la estadía en casa del chamán Ignacio Duri Palomeque², maestro ayahuasquero y curandero de la Comunidad Nativa ese’ejja de Infierno, ubicada dentro del departamento de Madre de Dios en la provincia Tambopata de Perú, entre los años 2014 y 2016, experiencia que supuso la ingesta constante de la decocción de plantas

¹ En una sutil definición de Víctor Manuel Moncayo, un sujeto sentipensante se entiende como quien “combina la razón y el amor, el cuerpo y el corazón, para deshacerse de todas las (mal) formaciones que descuartizan esa armonía y poder decir la verdad, tal y como lo recoge” (Moncayo, 2009: 10). Podemos sustraer de esta definición que “decir la verdad, tal y como la recoge”, en este caso de parte de quien pretende investigar, implica transmitir nuestra percepción y *reacción* intelectual y emocional como investigadores frente a las fuentes de información humanas, bibliográficas, sensoriales y/o cualquier fuente elemental que nos transmita conocimiento para abordar el fenómeno de estudio, tanto desde la perspectiva racional y emocional, sin por ello pretender o suponer que uno de estos elementos prima sobre otro, sino más bien integran la noción del ser-humano y su complejidad.

² De dicha estadía se elaboró la publicación del libro “Don Ignacio Duri Palomeque: relatos de un chamán de la Amazonía peruana” (2019), en coautoría con Robin Van Loon, aprendiz de don Ignacio y director de la organización *Camino Verde*, entidad que financió la publicación.

comúnmente conocida como ayahuasca³, y con ello, una evidente profundización de la experiencia onírica, así como también la “impregnación cultural” de la convivencia con el sueño como experiencia importante y trascendente respecto a su interpretación, canal de aprendizaje y acceso a información y conocimiento. Aunque si bien no abordaré particularmente tal vivencia en este trabajo, haré usos de ciertos fragmentos de mi experiencia onírica tanto en el contexto mencionado, como también fuera de este, para hilar esta exploración bibliográfica y teórica de carácter transdisciplinar. En segundo lugar, me parece pertinente señalar que la decisión que me llevó a estudiar este Máster en Antropología, fue impulsada por una experiencia onírica, por consiguiente el fenómeno me inquieta e involucra. Toma sentido en este enunciado las consideraciones de Nájera al señalar el sueño “como un elemento que se convierte en muchos casos portador de sentido en el cual un número considerable de personas siguen basando sus decisiones diarias” (Nájera, 2013: 1).

Cuando comencé a indagar en la experiencia onírica —ya de manera oficial para el desarrollo de este trabajo— sostuve diversas conversaciones interpersonales con personas cercanas y desconocidas, en las cuales al mencionar este tema de investigación, se iniciaba casi de forma inevitable un diálogo en función a los sueños de mis interlocutores o de personas cercanas a ellos, o por el contrario, a la ausencia de estos. De esta manera, el relato onírico se manifestaba constantemente en múltiples escenarios. Esta reacción observada en otras personas, infundió un estado de “alerta” permanente en mí al notar que absolutamente cualquier ser humano podía darme una opinión o mirada al respecto, ya que este fenómeno cuenta con la sutil gentileza de refugiarse en cualquiera de nosotros, independiente a la procedencia, edad, género, actividad y un sinnúmero de etcéteras que podrían servir como categorías para establecer una unidad de observación. En este caso nos encontramos frente al abordaje de un fenómeno el cual todos los seres humanos hemos experimentado, aunque sea con poca frecuencia, aunque sea difuso, aunque no represente nada “significativo” tanto cultural, social o individualmente.

1.1. **Nosotros con la razón; ellos con los sueños**

Charles Stewart (2004), señala que las perspectivas antropológicas de los sueños iniciaron un nuevo ciclo con los escritos del antropólogo y sociólogo francés Lucien Lévy-Bruhl (1938) a principios del siglo XX. Este autor rechazó la idea de la evolución de las

³ Esta decocción es una mezcla de dos especies de plantas endémicas de la Amazonía: la liana de ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) y las hojas de chacruna (*Psychotria viridis*).

sociedades planteadas por los antropólogos victorianos, quienes basaron sus ideas en las teorías de la evolución darwineanas y que sostenían la incapacidad de las culturas indígenas de distinguir el sueño de la experiencia de la vigilia. Lévy-Bruhl planteaba que un “escenario de sueño” podía ser inverosímil por razones lógicas, pero en la medida que este se sentía y parecía real entonces este *sentido* impulsaba a tomarlo en serio ya que lo que importaba eran “las resonancias afectivas de las experiencias”, lo que él denominaba “participación mística”. Considerar un sueño como “real” representaba la noción de ideas culturales compartidas sobre la experiencia onírica. Se consideraba entonces, que las personas se regían por “representaciones colectivas”, es decir, conjuntos de ideas y símbolos desarrollados históricamente dentro de una sociedad determinada. Abogaba por el estudio de los principios sociales que sustentaban los diferentes sistemas de pensamiento y los hacían coherentes, y de esta manera el autor esbozó el camino hacia el “relativismo cultural” (Stewart, 2004).

Marco Tobón (2015), plantea que para la antropología europea del siglo XIX los sueños fueron comprendidos como “afloramientos fantasiosos de la actividad mental”, y que ha sido mediante debates posteriores “de la antropología relativista y otros alegatos lévi-straussianos” (Tobón, 2015: 333) que estos comienzan a ser entendidos con la verdadera importancia y rol social que poseen en las prácticas culturales de muchos pueblos. En esta misma línea, Gemma Orobítg (2017) menciona que fue a partir de la construcción teórica freudiana, particularmente de sus obras “El significado de los sueños” (1983 [1901]) y “Tótem y Tabú” (1999 [1912]), que se induce el trabajo de investigación de los sueños en las sociedades que la antropología estudiaba, fenómeno que hasta entonces se abordaba “como una fantasía o una ficción que atribuía a la dimensión mítico-religiosa, accesible durante el sueño, el estatuto de realidad” (Orobítg, 2017: 10). Pese a este giro por parte de la disciplina frente al fenómeno en cuestión, Tobón previamente argumentaba:

Aun cuando la antropología ha dejado de abordar los sueños como si se tratara de una ilusión inescrutable, asumiéndolos como experiencias humanas cargadas de materialidad y de efectos simbólicos concretos, todavía conserva algunos rezagos de extrañeza, una especie de exotismo onírico, como si se enfrentara a hechos e historias que por tener lugar en la sinapsis más recóndita estuviera tratando con fenómenos que parecen más cerca de la intimidad esotérica que de lo científico. (Tobón, 2015: 333)

Es tal vez por estas mismas (des)consideraciones que el sueño como objeto de investigación ha sido extensamente tocado, abarcado e interpretado por los etnógrafos

en diversos escenarios, ajenos a las esferas de la cultura occidental, siendo la experiencia onírica indígena y chamánica lo que ha cautivado y concentrado las miradas antropológicas, atribuyéndole a estas experiencias, quizás, una mayor relevancia e interés a la relación de estas *otras* culturas con sus sueños.

Marko Zivkovic (2006) propone una estimable reflexión en torno al tropo del sueño por parte de la antropología respecto a esta especie de “circulación de conceptos”⁴ entre lo metropolitano (en cuanto a centralidad e influencia), y lo periférico (en cuanto a lo lejano y ajeno), mediante los cuales la antropología se define a sí misma. La modernidad europea ha proyectados al resto del mundo conceptos “derivados de su propia autocomprensión”, y ha sido la disciplina antropológica mediante la etnografía, la que “localizó la condición humana” asignando “conceptos llave” para ejemplificar a “otros”. “Si nosotros tenemos mercancías, *ellos* tienen dones; si nosotros tenemos ciencia, *ellos* magia y mito; si nosotros somos conscientes, *ellos* son inconscientes...” (Zivkovic, 2006: 150). Las cursivas, en son de énfasis, son de mí autoría.

Los aportes desde la antropología en la inmersión a universos ontológicos y epistemológicos *ajenos* al racionalismo empírico de occidente, si bien han sido relevantes, han sostenido evidentes dificultades en las maneras de *transmisión* de estos universos a los lentes de quienes los estudian —la cúpula científica y académica— siendo estos espacios determinados por un orden que requiere y condiciona la entrega de dichos informes bajo los criterios de racionalidad instaurados y metodologías aceptadas que responden a las *condiciones culturales* del mundo científico (Cantón-Delgado, 2017: 340). Esta lógica se posiciona con distanciamiento frente a prácticas tales como la magia, la brujería, el chamanismo o los sueños, que desde esta mirada absoluta cuentan con una carga paradigmática de irracionalidad, siendo a su vez “opacados” por la *Gran División* entre *ellos* y *nosotros* (Favret-Saada 2005; Latour 2007: 148 y ss.; Viveiros 2002, cit. en Cantón-Delgado, 2017: 340).

Para Marc Augé, cualquier intención etnológica de entender lo que es el sueño en distintas culturas “parte necesariamente de la comprobación de la pluralidad interna de la persona (del “yo”), de la cual las concepciones locales de los fenómenos oníricos o alucinatorios, en su diversidad, solo son ilustraciones particulares” (Augé, 1998: 57). Si movemos un poco más en este terreno, vislumbramos no de manera novedosa ni sorpresiva, que las bases y pilares de las disciplinas afines a las ciencias sociales y humanas se encuentran condicionadas teórica y culturalmente a esta *Gran División*, la

⁴ El autor apunta con “circulación” a “la singular interacción de conceptos localizados y exigencias de la teoría metropolitana, que subyacen en las prácticas antropológicas” (Zivkovic, 2006: 149).

cual no ha hecho otra cosa que sostener categorías propiciadas por factores históricos y principios morales determinados por la mirada de los representantes europeos, que en muchos casos, han sostenido un sesgo racista y colonialista. Desde las aristas planteadas por parte del denominado *giro ontológico*, se propone asumir que muchos de *nuestros* conceptos son inadecuados para traducir, interpretar y transmitir los conceptos de *otros*. Esta premisa no solo plantea desentendernos paulatina y conscientemente de esta serie de categorizaciones y diferenciaciones que han propiciado interpretaciones sesgadas, sino también tal y como propone uno de los referentes de la apertura ontológica:

(...) una llamada a aceptar hasta las últimas consecuencias las premisas ontológicas ajenas, su realidad y su alteridad, evitando someterlas a puntos de referencia externos a ellas mismas, o a consideraciones semánticas que las reduzcan a meras representaciones, y por tanto neutralicen su potencialidad para generar no solo conocimiento sino también mundos. (Viveiros de Castro, 2010, cit. en González-Abrisketa; Carro-Ripalda, 2016: 104)

El “mundo de los sueños” históricamente se ha desplazado como agencia latente en el dominio de los *otros*, como uno más dentro del listado de agentes de carácter inmaterial y empíricamente inobservable, y por ello expuesto a una serie de críticas y fórmulas interpretativas que buscan otorgarle sentido/función en el entendimiento lógico de *nosotros*. Explicaciones y acomodos propios de “los que estudian” frente a la realidad de “los estudiados”. La noción del sueño, y la atención que muchas culturas han prestado a estos, antiguamente era percibida como una “deformación religiosa” que manifestaba “la incapacidad de los *no-europeos* de diferenciar la realidad de lo fantasioso”, así mismo una condición para la noción de civilización/civilizado, que se constituía en base a la capacidad de diferenciar delirios, imaginaciones y sueños de lo *real* (Tobón, 2015; Stewart, 2004). Frente a estas consideraciones, no resulta extraño entonces observar que la orilla occidental haya centrado su mirada al otro lado de las aguas. Y es que reconocer en sí misma un vínculo significativo con la experiencia onírica reduciría este ímpetu de distanciamiento y diferenciación de su racionalidad civilizada frente a estos salvajismos y delirios tan propios de los *otros*. El sostenimiento de la *Gran División*, ha permitido al etnógrafo “protegerse” de cualquier influencia que derive de estos acercamientos, reafirmando de esta forma la distancia frente a estos otros mundos fantasiosos e irreales (Cantón-Delgado, 2017: 346). De esta manera, el sueño se ha concedido a los territorios del psicoanálisis, un asunto propio de la neuropsicología, aunque no exento de posturas críticas por parte del quehacer antropológico que en

muchos casos rechazó las propuestas argumentadas por Freud y el psicoanálisis, ya que este enfoque del sueño resultaba incompatible con el relativismo cultural (Tobón, 2015).

A modo de argumento de esta incompatibilidad, Stewart señala la reconocida obra de Bronislaw Malinowski: “The Sexual Life of Savages” (1929), etnografía en la cual este padre de la antropología expuso una discusión sobre los sueños eróticos de los habitantes de las islas Trobriand. Esta publicación “así como las de otros miembros de su círculo (Firth, 1934; Lincoln, 1935; Seligman, 1932)” (Stewart, 2004: 79), ejercieron en última instancia, una influencia negativa en el estudio antropológico del sueño debido a la disputa del antropólogo polaco con expositores y defensores del psicoanálisis sobre la variabilidad cultural del “complejo de Edipo”. Esta discusión derivaba a partir de los postulados que Malinowski sostenía y aplicaba a la sociedad de las Trobriand —la cual basa su estructura social en clanes matrilineales— en los que planteaba que un niño crecía odiando al hermano de su madre y deseando a su hermana. El biógrafo y amigo de Sigmund Freud, Ernest Jones, manifestó un fuerte rechazo de estas afirmaciones considerando que tales “arreglos culturales” disfrazaban las “verdaderas” conductas emocionales hacia la figura del padre y la madre. Posterior a estas divergencias, muchos antropólogos plantearon que el psicoanálisis era incompatible con el relativismo cultural. Derivado de esta noción, algunos antropólogos británicos desarrollaron un punto de vista sociológico en el cual se establecía que las representaciones colectivas de un grupo constituían la manera indicada para el análisis antropológico, y no la psicología individual. “En consecuencia, se evitaron los sueños como objeto de investigación en el supuesto de que ese estudio conduciría a las áreas prohibidas de la psicología o el psicoanálisis” (Stewart, 2004: 79).

Actualmente, dentro de las propuestas y enfoques metodológicos por parte de la antropología y la sociología para abarcar el estudio del sueño en culturas occidentalizadas, encontramos una serie de elementos epistemológicos “orientativos” tanto del psicoanálisis freudiano como de otros epistemes, llamémoslos informales — como lo son las múltiples ontologías indígenas— y que funcionan como estructuras preestablecidas para el desarrollo de nuevas indagaciones desde las ciencias sociales. Lo que para Zivkovic se comprende como “préstamos interdisciplinarios de modelos” (Zivkovic, 2006: 148), pues se reconoce que el sueño no es una figura estática, ni tampoco dada en un momento histórico específico, por lo que su desplazamiento a través del tiempo y la historia lo va proveyendo o desprendiendo de ciertos elementos. Pues tal y como nos plantea Orobítg, la obra freudiana propuso una doble ruptura en relación al tratamiento del sueño que influyó tanto a la antropología como a la

sociología. Por una parte, el psicoanálisis le dio un sentido propio a la experiencia onírica, y por otra, la psicología analítica logró hacer trascender el sueño de la esfera de lo religioso, y con ello, generalizó sus normas de interpretación respecto a su simbolismo, entendiendo este como un simbolismo cultural (Orobitg, 2017: 10-11).

Este deambular, propio de un fenómeno con tal grado de complejidad como resulta la experiencia onírica, y un “tratamiento históricamente fluctuante de los sueños dentro de la antropología” (Stewart, 2004: 75), ha derivado a su vez a que este objeto de investigación transita de modo *errante* entre disciplinas. Aunque si bien Zivkovic enfatiza que la “casa natal” del sueño como objeto de investigación se vincula en mayor grado a las disciplinas que se enfocan en procesos individuales —tales como la psicología y la psiquiatría—, cuando se intenta invocar postulados teóricos desde las ciencias sociales para el sueño, nos encontramos con un inevitable desplazamiento “desde un dominio —y su disciplina centinela— a otro” (Zivkovic, 2006: 148). El transitar de este, deriva en una serie de acumulaciones y descartes de postulados que pueden implicar “trabas” en la forma en que sea tratado en lo que provisionalmente le sirva de “hogar”, sea esto un episteme, disciplina, religión, arte, literatura, cultura popular, etc. De esta forma, se nos plantea volver constante y sistémicamente a los espacios “natales” en donde se generan nuevos instrumentos, en un ánimo de “cosechar un beneficio cognitivo” de estas visitas y devenires, y así, observar en qué estado se encuentra el desarrollo de estas herramientas en su casa natal desde la última vez que las visitamos, ya que para el autor es bien sabido que “un uso abundante redundando con frecuencia en la mejora de los instrumentos” (Zivkovic, 2006: 149). Ahora bien frente a estas premisas podemos considerar que, paralelamente, esta transferencia e intercambio de modelos derivaría de forma inevitable, y como todo lo que deambula, en transformaciones y tergiversaciones.

La producción antropológica respecto al estudio del sueño cuenta hoy con una vasta bibliografía que ha permitido poner de manifiesto la diversidad cultural que bordea a la experiencia onírica. Existen una serie de trabajos que se han desarrollado partiendo de una asimilación o contraposición de los postulados psicoanalíticos, por lo cual se comprende que “la teoría psicoanalítica del sueño es el punto de referencia y marca las líneas del debate antropológico cuando se incorpora el sueño al análisis de las culturas” (Orobitg, 2017: 12). De esta misma manera, el deambular antropológico en la figura del sueño se enmarca en la división de perspectivas —ya establecida por Freud en su genealogía del sueño de occidente— entre las sociedades tradicionales, donde el sueño está integrado a lo social y se cree en el poder de estos, y sociedades de tipo occidental (principalmente), en donde la vinculación entre la experiencia en vigilia y el sueño es

apenas considerado, a excepción de situaciones individuales, en donde este es percibido “como el síntoma de un estado psicológico”. De igual manera y en muchos casos, los sueños en sociedades occidentalizadas son tomados seriamente por aquellos individuos que buscan un crecimiento personal y/o prácticas de curación psicoterapéutica (Stewart, 2004; Orobitg, 2017). Actualmente, los supuestos engendrados de la “superioridad cultural” de occidente frente a otros sistemas culturales de pensamiento, carecen de peso y valor, y se plantea que los enfoques etnográficos deberían abordar los sueños como fenómenos sociales y culturales en un contexto en particular. Si aceptamos la premisa que estamos frente a (dos) configuraciones distintas de la experiencia onírica “¿cuál es el sentido de supeditar la una a la otra” (Orobitg, 2017: 12).

El quehacer etnográfico ha *sufrido* una profunda renovación. La disciplina ya no pretende otorgar “el “sentido” de las buenas y malas prácticas indígenas”, sino más bien apela a “un ejercicio de descolonización permanente del pensamiento”, lo cual solo será posible en la medida de que aceptamos “la absoluta preeminencia del pensamiento *otro*” (González-Abrisketa *et al*, 2016: 111). La tarea trasciende más allá de que estos pensamientos que estudiamos sean explicados, categorizados y acomodados dentro de su propio contexto para reducir la carga de “irracionalidad”. El denominado *giro ontológico* propone observar cómo estos pensamientos y diferencias “violentan” los pilares tanto culturales como conceptuales de las y los antropólogos, siendo aún mejor mientras más asentados y primordiales estén, “obligando” así a la integración de lo *ajeno*, no para converger ni sintetizar ambos o varios de estos polos, sino para “contener la diferencia” (González-Abrisketa *et al*, 2016). Pero el asunto no tan solo queda en cuestionar y enfatizar esta quiebra, sino que con esto inevitablemente nos adentramos en una problemática latente, siendo éste tal vez uno de los puntos más candentes y que se vincula a las fronteras que determinan quienes son esos *otros*.

Frente a este debate, Matei Candea (2011), considera que dicha frontera no es tan sencilla como dividir entre euroamericanos (o modernos u occidentales) y el resto del mundo, así como también nos recuerda que dentro de cualquier grupo humano existen *otros*. Así mismo Ramos (2012), indica que tampoco podemos entablar una categoría tan amplia como “amerindios”, ya que con esto estaríamos contemplando uniformemente la pluralidad de mundos indígenas presentes en territorio americano o no. De igual manera, cuando profundizamos en los habitantes de países denominados occidentales “ninguno de ellos resulta ser un occidental de pura cepa” (Ingold, 2000, cit. en González-Abrisketa *et al*, 2016: 118). Pero definitivamente estas categorizaciones han sido “conceptos llave” históricos y tradicionales, los hemos incorporado, usado y

normalizado. Sin ir más lejos, yo estoy haciendo uso de esta distinción para sentar pie teóricamente en este trabajo, consciente de las dudas que supone. Es evidente la dificultad que implica unificar los conceptos y pensamientos de los múltiples escenarios palpables en el mundo occidentalizado, pero para lo que acontece en el desarrollo de las siguientes páginas, sostendré el uso de esta *distinción*, al no ser este un trabajo puntualizado en uno de los numerosos y probables espacios etnográficos dentro de la frontera de lo *occidental*.

2. JUSTIFICACIÓN

Dentro de los elementos relevantes en la justificación para la elaboración de este trabajo, en primera instancia es necesario señalar que las fuentes bibliográficas respecto a la experiencia onírica en occidente son notoriamente escasas. Por otra parte, se evidencia que la mayoría de la producción científica que se ha detenido en este objeto de estudio, ha sido generada y escrita en países angloparlantes, por lo que existe una importante ausencia de postulados teóricos y metodológicos, desde la etnografía, desarrollados en países hispanohablantes respecto al tema. Aunque si bien esta situación de “desequilibrio” está latente en la producción científica a nivel generalizado, el considerable abandono en la indagación de la experiencia onírica en culturas occidentalizadas en el quehacer antropológico, resulta un elemento de peso a la hora de considerar y valorar el fenómeno como importante para los lentes de la disciplina. La proliferación en la indagación de este objeto de estudio, integrado además con nuevos enfoques y aperturas, permitiría abrir espacio a sustanciosas consideraciones epistemológicas y ontológicas en el campo de las ciencias sociales.

El sueño, como fenómeno primordial e inminente de la experiencia humana, resulta una fuente riquísima de conocimiento e interpretación, no tan solo a nivel individual —tal y como se ha tratado comúnmente— sino que también su carácter social y cultural congrega la versatilidad de los *mundos occidentalizados*. Un tejido rico en contenidos y que entrelaza una considerable cantidad de hilos de los cuales prender como objeto de estudio en nuestras propias prácticas, tan poco observadas desde el ámbito científico. “Los teólogos, los filósofos, los psicólogos, los antropólogos o los sociólogos nunca podrán tener una visión completa del ser humano si solo están enfocados en la vida despierta” (Nájera, 2013: 8).

Suena pertinente entonces comenzar a tomar consideraciones respecto a la generación de nuevo conocimiento del tema, con múltiples propuestas y enfoques teóricos y metodológicos que enriquezcan el diálogo y el debate sobre la experiencia onírica, y su importancia y rol en las culturas occidentalizadas, asumiendo que toda cultura cuenta con prácticas y conceptos propios para convivir con esta experiencia. La antropóloga Gemma Orobítg Canal, quien ha desarrollado un considerable trabajo respecto al lugar del sueño en algunas culturas indígenas, señala:

(...) es necesario para la antropología avanzar en la elaboración de un corpus teórico sobre el sueño que permita superar la simple constatación de su diversidad cultural y la supeditación a otros ámbitos de la cultura como el mito o el ritual, con una larga tradición en el campo de la antropología teórica. (Orobítg, 2017: 10)

Aunque si bien el campo de estudio de esta investigadora se ha centrado en la experiencia onírica de algunas culturas “amerindias”, estas afirmaciones constatan de forma simultánea, que la investigación ajustada a la experiencia onírica *occidental* tampoco ha sido un campo bien explorado por la disciplina, aunque la capacidad de soñar sea inherente a todos los seres humanos, y de igual forma que las lenguas, su transmisión y lectura se desarrolle de múltiples maneras (Tobón, 2015). Pareciera entonces que la figura del sueño ha tendido a asumirse con un grado de extrañeza en *nosotros* mismos, adjudicándole al sueño de los *otros* una atención distinta, otorgada en cierta medida por lo seductor que resulta este vínculo explícito con la experiencia onírica por parte de esas *otras* culturas.

Los estudios que abarcan el fenómeno onírico, han dejado de lado aspectos interpretativos y se han abocado a la elaboración de postulados teóricos difícilmente aplicable, o por el contrario, perspectivas ricas en testimonio, pero que carecen de explicación e interpretación y que se arriesguen a ir más allá de lo que lo evidente pueda manifestar, y de esta manera, consideren “el relato onírico como un documento simbólico a interpretar dentro de diversos marcos culturales” (Nájera, 2013: 2). Los sueños cuentan con un valor cultural en distintas dimensiones; las tradiciones, las costumbres, los símbolos culturales, entre otros elementos, son contenidos presentes en las narraciones oníricas, y la interpretación de esta “estructura cultural” común, puede resultar una llave que permita ahondar en otra gama de significados sobre estos (Nájera, 2012: 10).

Resulta además necesario señalar que, al constituirse este trabajo con una propuesta narrativa que involucra fragmentos de mi experiencia onírica personal, para lo cual acudo a algunas bases teóricas y metodológicas de la autoetnografía —siendo también esta propuesta metodológica poco abarcada aún en la literatura especializada de países hispanohablantes—, la inclusión de nuevas narrativas etnográficas, sin perder de vista la rigurosidad científica, se constituye como un elemento de apertura y entrada a *conocimientos situados* (Haraway 1997, cit. en Cruz *et al.* 2012; González-Abrisketa *et al.*, 2016), y a voces locales y periféricas que hasta el momento no se han consagrado “legítimamente” dentro de la esfera académica. No se trata tan solo de retratar metafóricamente estos *otros mundos* dentro de *nuestro mundo* (evidentemente heterogéneo), para que estos sean avalados y/o interpretados, sino más bien reconocer el potencial que esta apertura ontológica puede implicar para el desafiero de parte de la antropología a aspectos intelectuales de la experiencia humana y “a la ficción de una ontología única” (Viveiros, 2002, cit. en Cantón-Delgado, 2017: 344), abriendo paso así a “la multiplicidad de ontologías, de mundos o naturalezas, que existen realmente”

(González-Abrisketa *et al.*, 2016: 106), suponiendo esto un cuantioso enriquecimiento de la disciplina y el rol esencial de esta en cuanto a la deconstrucción de prejuicios (Cantón-Delgado, 2017).

3. OBJETIVOS

I) Elaborar un estado de la cuestión respecto a la experiencia onírica en culturas occidentales, desde la etnografía, mediante una exploración bibliográfica y teórica de carácter dialógico y transdisciplinar.

a) Proponer, mediante el cuerpo del trabajo, un problema de investigación y los pilares centrales de un marco teórico para el desarrollo de una futura investigación etnográfica.

b) Recoger algunos alcances del debate epistemológico y ontológico respecto a los antecedentes que han propiciado la limitación en el reconocimiento y relación con los sueños, como experiencia significativa, en el pensamiento teórico occidental.

c) Abordar el uso de la experiencia onírica como fuente de información para la investigación en ciencias sociales, considerando la descripción y análisis de trabajos etnográficos que han abarcado los sueños en contextos occidentales.

d) Contribuir en el debate académico respecto a la incorporación del sueño en culturas occidentales, como fenómeno de estudio escasamente considerado y abordado en la disciplina antropológica.

II) Aproximarme a algunas nociones teóricas y metodológicas respecto a la incorporación de nuevas formas narrativas en la investigación etnográfica, como lo es la autoetnografía

a) Involucrar fragmentos de relato de mi propia experiencia onírica, estableciendo la relación respecto a la experiencia biográfica que vincula a la investigadora con el objeto de estudio.

b) Vincular algunas propuestas teóricas recogidas de las fuentes bibliográficas consultadas, con relatos puntuales de mi experiencia onírica, que se consideran de interés académico.

c) Contribuir en el debate disciplinar respecto a la aplicación de nuevos enfoques de investigación y generación de nuevo conocimiento desde la antropología, mediante la incorporación y validación de nuevos enfoques metodológicos.

4. LOS SUEÑOS EN LA INVESTIGACIÓN ETNOGRÁFICA: LO INEFABLE COMO FUENTE PARA LAS CIENCIAS SOCIALES

La palabra “sueño”, en idioma castellano, cuenta con dos significados. Uno de ellos indica la actividad de dormir desde el ámbito fisiológico, y el otro representa la experiencia onírica en sí misma. El lexema “sueño”, se constituyó en base a dos palabras de raíz latina: *somnus*, que hace referencia al “acto de dormir”, y *somnium*, que correspondería a “la representación de sucesos imaginados durmiendo” (Corominas, 1974; cit. en Nájera, 2012: 3).

Nájera nos propone que, “por sueño vamos a entender como aquel proceso mental involuntario en el que se origina una reelaboración de informaciones e imágenes almacenadas en la memoria, generalmente relacionadas con experiencias vividas por el sujeto soñante” [o no]. Dicha definición de sueño, se diferenciaría de lo que se comprende por “relato onírico”, el cual se entiende como “los recuerdos narrados que se mantienen al despertar, los cuales pueden ser simples (una imagen, un sonido, una idea, etc.) o muy elaborados y que pueden sostenerse mediante ciertos recursos narrativos del soñador” (Nájera, 2013: 3).

Cuando hablamos de los sueños, resulta ineludible mencionar que el psicoanálisis freudiano se ha asentado a lo largo del último siglo como el referente fundamental en la ciencia respecto a la búsqueda de significado de estos, y su posible interpretación. La enorme influencia de la teoría psicoanalítica del sueño planteada por Freud, abordó por vez primera la exploración del sueño como fenómeno visto más allá de una actividad meramente fisiológica. Sobre ello, Perrin (1990) describe que su campo de estudio fue tan contundente, que “logró enturbiar los lentes con los que la antropología intentaba comprender la actividad onírica en las diferentes realidades sociales” (cit. en Tobón, 2015: 337).

La enorme influencia de las teorías freudianas, hizo del sueño un elemento el cual, durante varias décadas, fue consensuado científicamente bajo la premisa de que la actividad mental que se desarrollaba mientras dormíamos era el reflejo de nuestros deseos reprimidos en vigilia y manifestados a través de un lenguaje simbólico en el plano onírico, lo cual era comprendido y estudiado desde la experiencia individual, mas no colectiva ni social. Nájera puntualiza que esta especie de acaparamiento de la teoría freudiana psicoanalista del sueño, se ha transformado en un tipo de “pared” por parte de los círculos académicos de las ciencias sociales, pues se ha asumido que el psicoanálisis se despliega como el método válido para leer e interpretar la experiencia onírica. Es quizás, en parte, por este grado de asimilación epistemológica que el

fenómeno estudiado en occidente ha resultado poco considerado por el quehacer científico social. Tal como menciona Augé “la tradición etnográfica occidental se ha interesado por las imágenes, por las imágenes de otros pueblos, por sus sueños, sus alucinaciones, sus cuerpos poseídos” (Augé, 1998: 17).

Los sueños, al igual que otros fenómenos de investigación, han debido “anclarse” a la *realidad* racional y científica para ser estudiados, conversión que resulta de por sí cargada de dificultades y contradicciones ante un objeto de estudio que carece de la posibilidad de ser *observado* en “plenitud”. Resulta inquietante el efecto que provocó e instauró la Ilustración, y el uso de la razón/observación, hacia la comprensión de ciertos aspectos de la experiencia humana. La razón comprendida como pilar de la madurez humana, estableció la búsqueda de la verdad “por la razón o la ciencia” (Kirtsoglou, 2010: 322). Dicho precedente, ha condicionado los fenómenos derivados de nuestra experiencia en el mundo en categorías preestablecidas. Los sueños, y lo que sucede en ellos, desde nuestra *cosmovisión ilustrada* “no existe”. Es solo el tiempo en vigilia lo que “realmente existe” y lo que permite que los sueños se produzcan.

Cuando nos sumergimos entonces a estudiar el fenómeno de la experiencia onírica, nos encontramos inmediatamente, incluso antes que la pared de Freud y el psicoanálisis, con la muralla de la razón empírica. La distinción dicotómica de “sueño” y “realidad” —o tiempo de sueño y tiempo de vigilia— se avala en supuestos de carácter evolucionista y que asumen de manera absolutista, sin certeza científica o teórica alguna, que lo que generamos en las actividades del tiempo de vigilia (la creatividad plasmada por ejemplo al inventar o construir algo), es opuestamente distinto a lo que generamos en el tiempo del sueño (la experiencia onírica y sus contenidos en donde también podemos inventar y construir algo). Junto a estas premisas, se establece también que lo primero es superior jerárquicamente, subordinando a lo segundo (Kirtsoglou, 2010). Con estas consideraciones iniciales, Kirtsoglou nos propone aceptar “al menos provisionalmente” que si reconocemos que la realidad en vigilia es la que permite y da forma a los sueños, entonces los sueños también dan forma a la realidad. Mientras no contemos con la certeza de que realidad y sueños se generan mediante dos mecanismos independientes y separados uno de otro, y que uno es superior al otro, debemos abrir debate a la propuesta de que el tiempo de sueño y el tiempo de vigilia funcionan como un continuo.

Los estudios etnográficos que han ahondado en aspectos ligados a universos *inmateriales*, y que igualmente conllevan elementos involucrados a la experiencia afectiva de las y los investigadores con dichos universos, han tendido a objetivar estos

fenómenos volviéndolos “científicamente tratables” y “analíticamente viables”, siendo la explicación racional el camino para abordar cuestiones en muchos casos improbables de transmitir mediante la lógica. Reducir aspectos *no observables* y hacerlos calzar en una *verdad* basada en la *observación*, lo cual le concede la atribución de ser empíricamente verificable, no hace otra cosa que limitar, reducir e incluso tergiversar la naturaleza de dichas experiencias en una *verdad* frágilmente sostenida por lo que solamente se *observa* (Cantón-Delgado, 2017: 341-344-346). Es en gran medida la prosperidad metodológica y epistemológica de la observación —al servicio del empirismo y la objetividad— lo que ha preponderado la relativa marginalidad del tema de la experiencia onírica y su abordaje etnográfico.

En su exploración etnográfica de los sueños en informantes provenientes de la ciudad de Salónica en Grecia, Kirtsoglou nos acerca a algunos problemas preliminares clave respecto a la *observación* a la hora de abordar la fenomenología del sueño. En primera instancia señala que, como investigadoras, no tenemos acceso al sueño como tal sino que solamente a su narrativa: el sueño narrado por el soñante o “relato onírico”. Este problema no es de naturaleza propia de la antropología, ni tampoco un problema que acarrea solo el estudio del sueño, esto es más bien un problema de carácter humano y científico, en el sentido de que no contamos (aún) con la capacidad de observar el sueño de otra persona, así como nunca podremos observar y tener la certeza del estado mental de otra persona, o de lo que “realmente” piensa. No podemos adentrarnos en otra mente y asemejar una “observación participante” de sus procesos, o cualquier otro tipo de técnica de investigación etnográfica validada. Pese a ello, esto no ha imposibilitado el desarrollo de investigación antropológica, si consideramos que el acceso y comprensión a cualquier otro fenómeno cultural, depende en gran medida, de los relatos otorgados por los informantes a los que se acude. La diferencia radicaría, tal vez, en que existen fenómenos culturales que se “presentan frente a nuestros ojos” mientras que el sueño como fenómeno no es *visible* por quienes lo investigamos (Kirtsoglou, 2010), solo lo son nuestros propios sueños. De esta manera, a la hora de iniciar un acercamiento al estudio de los sueños, la llave de acceso a esta puerta se da mayoritariamente mediante la construcción narrativa de estos por parte de los informantes, lo cual no se diferenciaría sustancialmente de la investigación de otras experiencias humanas, “excepto por un último problema: la socialidad es compartida, mientras que los sueños no lo son” (Kirtsoglou, 2010: 324).

Esta propuesta de la distinción del sueño con otros fenómenos humanos, los cuales pueden ser *observados* y por tanto sostenidos empíricamente, en cierta medida se contrapone con la serie de consideraciones previamente establecidas respecto a la

lógica racional. Pero son estas consideraciones, también, las que van permitiendo encender pequeñas luces y contemplar directrices en post de la comprensión de las dificultades que ha sostenido la investigación de la experiencia onírica para la antropología. No obstante, al sostener estas diferenciaciones estaríamos cayendo en una minimización significativa del estudio y comprensión de los fenómenos socioculturales, pues “una cultura real no puede reducirse a un conjunto de reglas claras, ni siquiera a un juego demasiado estable que podamos someter a una “comprensión meramente formalista”, porque los agentes sociales no están programados de antemano para actuar de una determinada manera” (Cantón-Delgado, 2008: 149). Y aunque si bien la socialidad es compartida —mediante la sociabilidad— y esta puede ser “percibida” mediante la observación y su respectivo análisis, al mismo tiempo se compone de un complejo entramado de significados que no necesariamente se vislumbran a simple vista. Las ciencias sociales han basado su quehacer en intentar descifrar y comprender dichas complejidades, y en definitiva, si la realidad social “fuese transparente” y “formulada-ble” de manera explícita, por quienes componemos su tejido, “no habría necesidad de ciencias sociales y en consecuencia, ninguna habría sido inventada” (Zivkovic, 2006: 147).

Si retomamos la premisa inicial planteada por Kirtsoglou, de que sueño y vigilia trabajan como un continuo y se influyen mutuamente “de manera simétrica”, podemos abordar la figura del sueño más allá de su condición de “privacidad” y considerar que estos no pueden ser desterrados de la socialidad humana. Si nuestros pensamientos y sentimientos en vigilia están permeados por el factor social, entonces podemos conceder espacio a que también nuestros “pensamientos” dormidos —los cuales se manifiestan en figuras, símbolos, sensaciones y todo un sinfín de contenido presente en la experiencia onírica— son también sociales (Kirtsoglou, 2010).

Pensemos analógicamente en nuestro ser *sentipensante* como un ordenador: una máquina complejísima, que si bien por una parte posee características materiales y físicas propias para su funcionamiento —lo fisiológico—, por otra parte y de forma conjunta y armónica, cuenta con (en un juego de palabras) un tipo de *software* que le permite realizar una serie de capacidades y actividades mediante una configuración “no material” —pensamientos, sentimientos, emociones, y un cúmulo de etcéteras—. Este conjunto de elementos de la complejidad del ser humano, más allá de su propia materialidad biológica, son una condición de nuestra naturaleza que histórica y frecuentemente ha alimentado dudas y reflexiones, tanto científica como individualmente sobre su agencia. Esta *inmaterialidad* —nuestro *software*— está en constante proceso de programación. ¿De qué manera? Posiblemente existan múltiples

maneras, y una de estas responde en parte a elementos vinculados a la colectividad y al factor social, y cómo esto otorga y almacena nuevos archivos en nuestra máquina *sentipensante*. Frente a ello Kirtsoglou nos propone que, aunque sin bien e indudablemente soñamos solos, es un asunto de análisis y perspectiva si soñamos en nuestra condición de “individuos” o en nuestra condición de “personas”. Apoyándose de los fundamentos teóricos de Strathern (1988), quien afirma que la persona es “un agente de construcción múltiple”, “compuesta de diversas relaciones”, y que “actúa a causa de las relaciones”, por ello su identidad es siempre relacional (Strathern, 1988: 324, 57, cit. en Kirtsoglou, 2010: 325), la autora sostiene que es difícil aplicar e insistir en una separación inquebrantable de lo individual y de lo colectivo, por lo que si durante nuestro tiempo de vigilia actuamos “en nombre de la colectividad”, no habría razón para considerar que en nuestro tiempo del sueño sí experimentaríamos los acontecimientos como individuos únicos y aislados. Con esto, podría plantearse entonces que existe una “continuidad entre lo personal y lo social, lo emocional y lo cognoscitivo”, visibilizando fuertemente que estas “dicotomías putativas se funden en la experiencia humana” (Stewart, 1997: 877, cit. en Kirtsoglou, 2010: 326), y por ende en los sueños.

Con la propuesta anterior no pude evitar recordar, y sentar aquí, una serie de sueños que tuve a lo largo de mi infancia y adolescencia, en donde existía una temática recurrente. Una situación que siempre se repetía, solo que de distintas maneras y en escenarios diferentes. En esta serie de sueños yo me encontraba en la clandestinidad política huyendo de militares. Sabía que debía huir porque me iban a matar si me encontraban. Sentía miedo, angustia y pánico de ser alcanzada por ellos, ya que sabía que si me atrapaban, antes de matarme me torturarían. Contextualizaré:

En mi país de procedencia, Chile, hubo una dictadura cívico-militar entre los años 1973 y 1990. Yo nací en dictadura, mi padre, al igual que mi abuelo y tío por línea paterna, fueron presos políticos. Crecí escuchando los relatos de mi padre, quien en un ánimo desesperado de preservar la memoria de tan dolorosa circunstancia biográfica e histórica para él, nos narraba a mi hermana y a mí los sucesos del golpe de estado que derivaron en el encarcelamiento de él y su familia, así como la muerte, desaparición y tortura de miles de personas. Conversando alguna vez sobre esta serie de sueños recurrentes con más de una amistad de nacionalidad chilena, de edad similar a la mía, me encontré con la sorpresa de que ellas/ellos también habían tenido sueños similares en contenido y sensación, aunque ni uno de nosotros había sido víctima directa de este tipo de represión política.

En la etnografía elaborada por Kirtsoglou, la investigadora recurre a uno de los sueños narrados por uno de sus informantes, y que ella lo menciona como “uno de los muchos sueños que me han sido narrados en el trabajo de campo que se relacionan con eventos políticos” (Kirtsoglou, 2010: 325), con una evidente carga de historicidad, y en los cuales muchos de sus informantes mencionaron sueños donde eran refugiados. En este sueño, el informante lidiaba con un angustiante escenario de bombardeo, llamas, gritos y gente huyendo de la milicia. Estos sueños mencionados por la autora, fueron experimentados por hijos/as de refugiados políticos de diferentes orígenes, pero ni uno de estos soñantes había vivido directamente la experiencia de ser refugiado, “una experiencia que nunca tuvieron en la vida “real”, lo que atestigua el carácter compartido de las narraciones históricas y la naturaleza culturalmente cargada de los sueños” (Kirtsoglou, 2010: 325). Resulta impactante que una experiencia vinculada a un tipo de trauma, ya sea derivado de represión política, crisis social, refugio, o inclusive, eventos tales como catástrofes naturales, los cuales han sido experimentados colectivamente, marcando hitos históricos en las sociedades, se manifiesten en las experiencias oníricas de generaciones siguientes.

Posteriormente, hice el mismo ejercicio del sueño con los militares en Chile, pero con otro sueño recurrente de infancia en donde huía de un maremoto. Una ola gigante que arrasaba con todo a su paso, pero de la cual siempre me salvaba y salía ilesa subiendo a una montaña enorme. Una gran mayoría de las personas con las que hablé de este sueño, me manifestó haber tenido un sueño similar con maremotos o terremotos. Chile es un país sísmico, y específicamente en mi ciudad natal Valdivia, se ha desarrollado el terremoto de mayor grado registrado en la historia, ocurrido en el año 1960. Este evento sísmico, derivó en un maremoto que transformó la estructura geográfica de la zona hasta la actualidad, por lo cual los vestigios de este evento natural aún son palpables en la sociedad valdiviana. Este tipo de experiencias oníricas, para la autora, se constituyen como un tipo de narrativa histórica compartida, no tan solo entre el propio tiempo de sueño y el tiempo en vigilia del soñante, sino también entre el tiempo de sueño del soñante y el tiempo en vigilia de, en este caso, padres y madres. De igual forma “y en última instancia, entre su tiempo de sueño y el tiempo de vigilia de una serie de otros informantes refugiados y no refugiados que, al abordar cuestiones históricas y políticas, establecen sistemáticamente analogías de tipo similar” (Kirtsoglou, 2010: 326). Con ello la autora señala que ni sus informantes —ni mis amistades y yo— soñamos como individuos, sino como personas compuestas de relaciones.

Consideremos entonces, que el sueño resulta una fuente riquísima en contenidos por esta cualidad de converger el camino de tránsito entre lo personal y lo

social —de similar o igual manera que en el tiempo de vigilia— y el uso que podemos darle a este desde la retina antropológica, puede ser un terreno fértil para la identificación de diversos contenidos manifiestos en ellos. A su vez, en estos se da espacio a una serie de contenidos que son configurados desde nuestro “mundo exterior”, el cual es alimentado por imágenes, estructuras y esquemas sociales, relatos y símbolos propios de cada cultura, y una serie de pautas que se van incorporando y grabando cotidianamente en nuestra experiencia en vigilia, y que dan sentido a nuestra construcción sociocultural. Junto a todo este *estímulo*, en el sueño se confabulan elementos íntimos ligados a nuestras nociones de cuerpo, salud y emociones, que también pueden ser consideradas parte del sentido de identidad de cada quien, ya que estas nociones también se construyen y constituyen mediante configuraciones culturales y significaciones sociales.

El concepto de *embodiment*, utilizado generalmente en el medio anglosajón y reformulado por autores como Thomas Csordas, propone que el cuerpo es “un auténtico campo de la cultura”, un proceso material de *interacción social*, percibiendo así al actor social como un *agente encarnado* en una compleja “dimensión potencial, intencional, intersubjetiva, activa y relacional” (Esteban, 2016: 137). Ya en la década de los 50`, Dorothy Eggan, principal figura investigadora de los sueños en esa época y una de los grandes referentes de la antropología respecto al tema, establecía: “las formas del sueño son la expresión de secuencias únicas de acontecimientos personales, percibidos a través de un filtro cultural; son el resultado de procesos subyacentes que representan constantes en la experiencia humana” (Eggan, 1952: 481, cit. en Zivkovic, 2006: 159). Esta *conjugación* esbozada por Eggan, quedaría complementada mediante el elemento contenedor: el *embodiment*, y su “rol” en este esquema. En definitiva, la característica activa del sueño como agente etnográfico, se constituye por esta convergencia de lo social y lo personal como experiencia afectiva, siendo el cuerpo —la complejidad del *embodiment*— su canal de contención. “¿Qué sentimos, vivimos y pensamos a través de nuestros cuerpos durante la mitad de nuestra existencia, que es el tiempo que dedicamos a dormir y soñar?” (Tobón, 2015: 350).

En muchas culturas indígenas del continente americano que sobreviven hasta el día de hoy, así como otras culturas tradicionales aún presentes en distintos territorios del globo, la transmisión del conocimiento, en muchos casos, se ha otorgado y perpetuado mediante la oralidad, configurando con este traspaso una serie de relaciones e interpretaciones transgeneracionales, partiendo por ejemplo, de la observación de fenómenos cósmicos y sus significados, así como la relación y uso con elementos de la naturaleza, tales como plantas medicinales o las denominadas “plantas

de poder” y sus usos de carácter espiritual, así como también el vínculo con determinados animales (y sus espíritus), que además se asocian a ciertos estados físicos, emocionales, espirituales, y así, una larga y compleja lista de elementos que podríamos mencionar los cuales han sido estudiados y heredados ancestralmente mediante la transmisión oral, constituyendo con ello lo que podría considerarse una *epistemología de los pueblos no occidentales*. El uso del sueño en estos casos, ha sido un elemento de contención para la memoria colectiva en muchas de estas culturas, si además consideramos “la inexistencia, en muchos contextos Amerindios, de historias e incluso de mitos con un carácter básicamente histórico” (Orobitg, 2004: 406). Muchos de los contenidos manifiestos de los sueños en culturas *no occidentales*, están compuestos por esta gama de elementos que son parte de la sociabilidad, el hábitat, la alimentación, la salud y la medicina. En definitiva, son parte de su cotidianidad y la pluralidad de vínculos ahí vigentes.

La oralidad y la transmisión social de “contenidos” en las *culturas occidentales*, sean estos de carácter histórico, político, religioso, catástrofes naturales, etc. —solo por mencionar algunos—, de igual forma irán generando en sus sujetos una relación con los contenidos manifiestos de sus sueños, los cuales estarían determinados por toda la gama de estructuras y vínculos afectivos y sociales que los componen. El mecanismo relacional *vigilia-sueño* sería el mismo: nos construimos y representamos en los sueños salpicados con nuestra cultura y sociabilidad. Esta afirmación, si bien no es nueva, nos acerca más a las necesarias consideraciones respectivas en la indagación etnográfica de la experiencia onírica, la cual requiere reunir y considerar información detallada del contexto cultural vigente. Los sueños y sus símbolos, como han mencionado diversos antropólogos culturales, no pueden ser considerados de forma aislada. Quienes investigan al respecto, deben contar con un bagaje previo y consistente de la cultura para reunir los datos suficientes, y así dar sentido al conocimiento local y producir una descripción amplia de esa cultura y su interacción mediante el sueño (Tedlock, 1991; Mageo, 2006).

Ahora bien, nuevamente volvemos a nuestra consideración inicial respecto a la distinción del *sueño occidental* y *sueño no-occidental*, la cual como sabemos, no ha estado exenta de críticas en la disciplina. Ya en el año 1991, Barbara Tedlock comentaba el cambio paradigmático y metodológico que había sufrido el estudio del sueño desde la antropología por esos años, ya que si bien los antropólogos culturales realizaban distinciones comparativas en el pasado, esas prácticas de “etiquetado” respecto a por ejemplo, el uso tipológico del tiempo, ya se habían descartado, por ser una categorización que niega a las personas que habitan otras culturas “coetáneas” o

contemporáneas con *nosotros* mismos. “Un uso del tiempo tipológico, que ficticiamente coloca a algunas personas en un marco de tiempo anterior al nuestro, funciona como un dispositivo de distanciamiento” (Tedlock, 1991: 162). Un ejemplo clave, mencionado por ella misma, es la afirmación de que actualmente existen sociedades que practican la “economía de la edad de piedra”. Recuerdo con esto, una clase en la cual el profesor estableció, para mi sorpresa, la diferenciación en cuanto a la noción del tiempo lineal de occidentales y la supuesta noción generalizada de tiempo circular de los pueblos indígenas, casi como dos universos paralelos “conviviendo” simultáneamente en tiempos distintos. Sostener esto, es asumir ingenuamente que los pueblos indígenas no sufren los efectos derivados de las contingencias del mundo actual, entre otras pretensiones, que en la actualidad han quedado obsoletas.

Considero necesario señalar frecuentemente que, aunque si bien este trabajo se establece fundamentalmente como una revisión bibliográfica de la experiencia onírica *occidental*, no por ello pretendo consolidar una distinción categórica de nuestra condición como seres humanos que dependa arraigadamente de nuestra experiencia cultural. Más bien, me adhiero a las consideraciones plasmadas por Tedlock respecto a que, en vez de hacer uso del tiempo tipológico para la creación y establecimiento de objetos de estudio, como la tipología de *sueño chamánico* o *sueño indígena* —o *sueño occidental* en este caso—, la antropología cultural “actual” (han pasado casi tres décadas de su texto), se interesa en el “tiempo intersubjetivo” en el que “todos los participantes involucrados son coetáneos, es decir, comparten el mismo tiempo” (Tedlock, 1991: 162). De igual forma, Orobítg, aludiendo ciertas consideraciones de Émile Durkheim sobre la experiencia onírica como fuente para el estudio antropológico —quien propone una estructura teórica que relaciona la experiencia onírica con otras experiencias paralelas dentro de un sistema cultural—, cuestiona el esquema antropológico en el análisis del sueño, para ella generalizado, y que es resultado de una aplicación más bien limitada y parcial de las teorías propuestas por Freud: “sueños occidentales”/“sueños no-occidentales”, “sueños individuales”/“sueños culturalmente pautados”, “sueños falsos”/“sueños verdaderos” (Orobítg, 2004: 2). Las consideraciones que bordean simultáneamente a la experiencia onírica, han permitido ampliar la indagación alrededor de la figura del sueño y la trama social involucrada en este, como por ejemplo, las implicancias ligadas a “la religión y la visión del mundo de una sociedad en particular, el desempeño de la curación o la construcción del yo y la personalidad” (Tedlock, 1991: 163).

Para Zivkovic, el sueño se expresa como una “súper figura entre los tropos”. Una “máquina para pensar” acerca de lo social, la cual cuenta con una carga tal de

complejidad y flexibilidad, que podría plantearse su aplicación en la teoría social, considerando a su vez que la teoría social ya cuenta con una “afinidad intrínseca con el sueño como figura” (Zivkovic, 2006: 146). Dicha consideración del tropo del sueño, es aplicada por el autor como un modelo altamente fructífero que permitiría acercarnos a la comprensión de estructuras sociales y culturales tan complejas, como lo pueden ser, por ejemplo, la noción de estado-nación y/o modernidad. Una figura para las cosas sociales, y que es usada por él, en la elaboración de un análisis del imaginario social en la Serbia de Milosevic. El valor cultural que puede representar el sueño para las ciencias sociales se caracteriza, por una parte, en que la cultura, las costumbres y las tradiciones propias de cada territorio, tienen una influencia que determinará las imágenes manifiestas en la experiencia onírica o sus “tramas”. Y por otra parte el sueño personal “posee un influjo, creación y continuidad de una cultura, perpetuando tradiciones e introduciendo nuevos elementos” (Nájera, 2013: 2).

Si retomamos la idea expuesta de que lo social cuenta con matices no evidentes ni transparentes, se puede establecer que el sueño nos ofrece “modelos matizados” para esta noción de “realidad social” —en tiempo de vigilia— mediante el sondeo de múltiples niveles de la “inconsciencia social”, en distintos grupos sociales, para con ello elaborar la representación de “mapas de sueño”, obteniendo una pauta de acercamiento de estos grupos sociales (mujeres, refugiados, indígenas, etc.), mediante las representaciones de ellos mismos en sus propios sueños.

Los sueños, son además, máquinas epistemológicas para representar toda suerte de mundos diferentes, paradigmas, epistemes o marcos autocontenidos y el intercambio entre ellos. Son particularmente apropiados para pensar las paradojas relacionadas con los transvases entre estos mundos inconmesurables, especialmente si estos universos también son representados como múltiplemente arraigados y anudados sobre sí mismos. (Zivkovic, 2006: 162)

El sueño, es comprendido entonces, como un modelo de traducción “entre pensamientos, palabras, emociones, procesos psicológicos e imágenes” (Zivkovic, 2006: 163). Una fuente tanto de “metáforas conceptuales cotidianas”, como de “metáforas tabuizadas”, las que son de interés para el psicoanálisis (Lakoff, 2001, cit. en Zivkovic, 2006). Estas consideraciones del sueño como objeto de análisis y modelo para la comprensión de identidades, son compartidas también en el trabajo de otros autores, que plantean, que los sueños y su mapeo mediante colecciones o grupos de sueños, permitiría conocer elementos y características propias y específicas de individuos y grupos sociales a través de la construcción del “yo” o “sí mismo/a”, dentro

de la experiencia onírica (Hollan, 2004; Mageo 2006, Nájera, 2012; 2013; 2017). Para Zivkovic —en una analogía actualizadora de las teorías freudianas— los sueños pueden comprenderse como *autosímbolos* de la sociedad, que expresan el funcionamiento mental colectivo, y por lo cual, pueden resultar una especie de guía e itinerario para dirigirnos y ver hacia dónde llegamos. En definitiva una figura orientativa.

Quizá sea el momento de recuperar los sueños de los márgenes de las corrientes hegemónicas de la investigación antropológica para situarlos como nuestra nueva máquina de generación de significado, para pensar, mediante estos fragmentos y elementos de la vida social, lo que hemos reunido en nuestro trabajo de campo etnográfico. (Zivkovic, 2006: 166)

Este llamado que nos proponen las nuevas corrientes antropológicas, del “rescate de los sueños” de las teorías sociales hegemónicas, podría otorgar a futuro una cosecha espléndida y abundante de la figura del sueño como campo de estudio. La trama social que bordea y constituye el universo que habitan los sujetos soñantes, la cual es reflejada en su experiencia onírica, conforma una fuente riquísima de contenidos, esquemas, nociones y procesos íntimos, los cuales serían resultado y reflejo de lo social/colectivo. Dentro de esta serie de esquemas, podemos mencionar como un ejemplo de muchos, la noción del cuerpo y la salud, la cual está condicionada en gran medida a la experiencia cultural, por lo cual estos elementos también son contenidos que se manifiestan en la experiencia onírica, otorgados en parte por la fluctuación de “información” entre *tiempo de vigilia* y *tiempo de sueño*. Además, en dicha fluctuación se matiza no tan solo la carga social y cultural de los sujetos soñantes en su experiencia onírica, sino que en este *tiempo de sueño* también circulan consideraciones propias de carácter subjetivo e íntimo. El paradigma del *embodiment*, propone un enfoque del análisis social ya no tan solo simbólico, sino más bien supone que la *experiencia del cuerpo* es el principio “de la participación humana en el mundo cultural (Csordas, 1993: 135, cit. en Cantón-Delgado, 2017: 343), por lo cual entendemos que las “formas culturales” se constituyen orgánica y materialmente, siendo el cuerpo una aglomeración de estas estructuras y la residencia de múltiples procesos vitales, los cuales nos remitirán siempre a un colectivo en estructuras sociales concretas y determinadas (Esteban, 2016).

Los sistemas biomédicos son sistemas culturales, y son un muy buen ejemplo de lo anterior. Los sujetos *occidentalizados* y habitantes de las urbes, nos hemos constituido en un tipo de sistema médico que, por sus características, implica un fuerte grado de desentendimiento de la experiencia individual e íntima con el cuerpo y la salud.

Esta experiencia ha sido desplazada y subrogada a la institucionalidad médica hegemónica, condicionando el vínculo con nuestros propios cuerpos, asumiéndonos involuntariamente, seres frágiles e incapaces de interceder de forma independiente y segura frente a nuestra salud tanto emocional y física. Murray L. Wax (2004), en su trabajo vinculado a compartir el sueño como práctica social y el impacto e importancia de esta práctica en aspectos cotidianos a nivel individual y social, menciona que las sociedades modernas y urbanizadas han debido pagar un alto costo respecto a la pérdida de comunicación con el cuerpo y las emociones. “Los logros de las ciencias naturales modernas han sido notables, pero las consecuencias de esa desconexión han sido multiplicadamente destructivas” (Wax, 2004: 91). Desde la antropología, el *giro* que ha sacudido el análisis social respecto al cuerpo, ha implicado una serie de adecuaciones de las metodologías y estructuras analíticas, que permitan desentrañar e interpretar en su gran complejidad “las distintas modalidades de la actividad humana en las prácticas corporales” (Esteban, 2016: 140). Dentro de este *conglomerado* de prácticas corporales, se conjugan una serie de experiencias sensitivas, motoras y emocionales “dentro de unas coordenadas históricas y culturales que las hacen posibles (...) las prácticas, en tanto que prácticas reflexivo-corporales que no son internas ni individuales y se producen en la interrelación, conforman el mundo social” (Esteban, 2016: 140). Es en esta propia reflexividad, que la *experiencia del cuerpo* toma espacio dentro de la experiencia onírica. En el sueño, además de imaginarios socioculturales y autosímbolos sociales, nos encontramos con un escenario en donde también se proyecta la “organización de nosotros mismos” y de nuestro “entorno social, emocional y físico” (Hollan, 2004: 172). En él, se experimentan “procesos cognitivos del soñador que adquieren forma visual” (Stewart, 1997: 890; Hunt, 1989: 249, cit. en Kirtsoglou, 2010: 328) y que se constituye a su vez, de elementos de carácter socio-cultural.

Con ánimo de contraste, y a modo de ejemplo de sistemas biomédicos, mencionaré la experiencia onírica chamánica como parte de sus métodos de sanación en el contexto de mi propia experiencia en la comunidad nativa de Infierno. En este sistema de salud, el estado inquieto o *desequilibrado* de un individuo puede estar condicionado a cuestionamientos de su propia existencialidad, los cuales son parte de la condición humana, y desde esta perspectiva medicinal, afectan la salud tanto emocional y física (aunque bien esta distinción dicotómica también es parte de una noción cultural de salud). Estos procesos, pueden manifestarse con antelación en los contenidos manifiestos de la experiencia onírica del “paciente”, dando indicios de que algo no anda bien. Sabemos, gracias al cuantioso acervo etnográfico chamánico, que una de las conocidas y estudiadas herramientas de acceso y revelación de conocimiento

de chamanes/as para diagnosticar y curar enfermedades “del alma y el cuerpo”, es mediante sus sueños. En las observaciones que pude sostener en la comunidad de Infierno, no tan solo la figura del chamán, don Ignacio Duri, obtenía información específica del estado de salud de alguien mediante el sueño. Algunas personas acudían al chamán, posterior a haber tenido algún tipo de revelación en sus propios sueños, en busca de la orientación sabia por parte del curandero, quien es bien sabido posee un conocimiento profundizado y demostrado en la interpretación de los sueños y los podía ayudar, no tan solo en su comprensión, sino que en la derivación de dicha interpretación a un tratamiento con plantas o ritual sanador. El uso de los sueños, para esta sociedad, es una fuente de conocimiento y revelación, y así lo ha sido desde tiempos inmemorables. Su “uso” está constituido e *institucionalizado* como agencia, y por ende, se consideran para abarcar elementos tales como la salud y otros panoramas íntimos y sociales. Así como en otras culturas indígenas, como el caso por ejemplo del pueblo-nación mapuche, el sueño —o *pewma* en su lengua de origen— es considerado en el ejercicio de las actividades políticas de sus organizaciones mediante la socialización (Morales, 1995), teniendo en cuenta, que este pueblo convive hace muchos años con un conflicto político intenso y permanente con el Estado chileno.

Podemos considerar aquí, lo que Kirtsoglou propone como “lo instituido-instituyendo el imaginario (...) un ejemplo del imaginario instituido, de las significaciones sociales que se cristalizan y solidifican” (Castoriadis, 2007: 73, cit. en Kirtsoglou, 2010: 328). El “imaginario social instituido” en la experiencia onírica de la comunidad nativa amazónica de Infierno, incluye e involucra la relación que los habitantes tienen con su salud y el vínculo con su cuerpo. Se sueña con plantas que sanan, se sueña con espíritus del monte que enferman, y así una múltiple gama de elementos socio-culturales entendidos como parte de la noción de salud y enfermedad en ellos. Sin embargo, es necesario señalar que las interpretaciones determinadas en un marco cultural específico, no necesariamente, son consideradas por todas las personas que habitan en esta cultura. En muchas sociedades se cree que solo ciertas personas tienen la capacidad de tener sueños significativos o “proféticos” (Tedlock, 1991). Tal como se manifestaba en el principio del trabajo, siempre hay un subconjunto de *otros* dentro de los *otros* o de *nosotros*.

4.1. La casa de don Ignacio Duri

Llegué por primera vez a casa de don Ignacio en el año 2013. Mi llegada ahí fue un tanto azarosa, estimulada en primera instancia por el dato de un par de viajeros que

conocí en Bolivia, e impulsada fundamentalmente por la curiosidad de experimentar una ceremonia de ayahuasca. Atravesé la frontera hacia Perú y subí a la Amazonía en busca de este viejo chamán de quien tan bien me habían hablado. La comunidad de Infierno, se encuentra ubicada a orillas del río Tambopata, cercana a la capital del departamento de Madre de Dios, Puerto Maldonado. Aunque si bien la comunidad es reconocida oficialmente como Comunidad Nativa ese'ejja, en ella habitan cerca de 200 familias de distintos grupos étnicos y mestizos.

Don Ignacio vivía solo, pero prácticamente casi nunca estaba solo. En su casa transitaba gente de muchas partes del mundo, que al igual que yo, acudían a él mediante el dato pasado de voz en voz, para experimentar una ceremonia de ayahuasca bajo su guía. El “turismo chamánico” en la zona, ha implicado que la ceremonia de ayahuasca sea una más de las actividades de los circuitos turísticos en venta por la Amazonía peruana, y con ello, una considerable y lamentable cantidad de casos de turistas muertos por mal manejo en el consumo de esta planta, en manos de personas sin la experiencia necesaria para interceder en ello, entre otras situaciones muy graves, por lo que contar con el dato de un buen chamán no es algo menor en este contexto.

Así mismo, por casa de don Ignacio transitaban personas locales que lo visitaban por motivos de salud o por motivos más específicos, como por ejemplo, la entrega de plantas cosechadas por él en el monte, a las cuales se les otorgaban distintos poderes y usos —como atracción de la abundancia, el dinero, o inclusive, de mujeres—. Don Ignacio, no era tan solo un chamán ayahuasquero, era un curandero con un cuantioso conocimiento de plantas endémicas de los bosques amazónicos, y era sorprendente escuchar la cantidad de información de plantas, y secretos, que este hombre manejaba. A su vez, en algunas ocasiones lo acompañaba en su casa alguno de sus aprendices —todos extranjeros—, quienes pasaban temporadas de larga estancia junto a él trabajando en una *dieta*⁵, prestando apoyo en las ceremonias, y además, ayudándole a organizar el espacio para los “pasajeros”, como denominaba don Ignacio a las visitas que llegaban a su humilde casa a pasar una estancia. Él, cotidianamente salía de madrugada a trabajar su chacra⁶, escopeta al hombro y machete en mano, retornando

⁵ Una *dieta*, es el pilar fundamental del aprendizaje chamánico en la Amazonía peruana. Implica diversas consideraciones, de carácter físico y espiritual, mediante la renuncia y abstinencia de hábitos alimenticios, mentales y emocionales. Es un proceso de limpieza y purificación, que se caracteriza en parte, por un régimen alimenticio específico, determinado principalmente por la ausencia de sal, azúcar, carnes rojas, condimentos y otra serie de alimentos como ajo y cebolla. Al mismo tiempo, implica soledad, concentración y abstinencia sexual, y la ingesta frecuente de la planta *dietada*. La rigurosidad de la *dieta* estará determinada al motivo porque se realiza esta misma y a la planta a la cual se esté *dietando* (Villalobos-Contreras *et al.*, 2019).

⁶ Parcela agrícola.

a mediodía a descansar y prepararse, si correspondía, para la ceremonia que se desarrollaba, siempre, a partir de las ocho de la tarde, hora en que por esos lados del mundo ya ha anochecido. Todos los comuneros, mayores de edad y que lo solicitan, tienen acceso a una porción de tierra de los terrenos de la comunidad para ser trabajada en cultivos de autoabastecimiento y comercio. En las chacras abunda el cultivo de plátano, yuca y algunas frutas, base de la dieta alimentaria de la zona, y a su vez, base de la *dieta ayahuasquera*.

Posterior a esa primera visita, y a mi primera experiencia en una ceremonia de ayahuasca, regresé a su casa un año después por motivos de salud no identificados. Estando ahí, producto de una picadura de mosquito infectada, se me diagnosticó en el hospital de la ciudad de Puerto Maldonado un cáncer en el cuerpo con considerable avance, y que derivó en el retorno inmediato a mi país para una posible intervención médica. Estuve seis meses en un proceso de recuperación en Chile, en los cuales constantemente soñaba con don Ignacio y una mujer, que para mí, representaba la ayahuasca. Ella —me referiré a esta planta en términos agenciales— me señalaba en mis sueños a don Ignacio como la persona que me “enseñaría y curaría”. Durante este proceso, lidiando con una enfermedad que había transformado mi mundo, y con sueños constantes en donde me veía en la selva junto a don Ignacio, decidí que debía ir a pasar una temporada a Infierno y trabajar seriamente con la ayahuasca y el universo infinito de plantas medicinales presentes en la Amazonía, bajo la guía de él.

Si bien mi llegada y estadía ahí, en un principio, era considerada como una más de las de tantas “pasajeras” que pasaban por su casa, don Ignacio ya me conocía, y en menos de un mes comenzó a tener un trato distinto conmigo, en cierta manera me asumió naturalmente como una aprendiz, sin que yo tuviese que entablar ni un tipo de comunicación verbal con él para plantearle “el objetivo” de mi presencia en su casa. Inicié la primera *dieta* de ayahuasca casi inmediatamente después a mi llegada. Primero durante un mes de tiempo, después dos meses y así sucesivamente iba prolongando los periodos que pasaba en *dieta*, sin salir de casa, y participando en las ceremonias de ayahuasca, al menos una vez por semana. Con la profundización del trabajo, don Ignacio fue involucrándome cada vez más en el trabajo ceremonial, dejándome a cargo del cuidado de las otras personas que participaban, y en cierta medida, exigiéndome cada vez un poco más. La proliferación de la experiencia onírica era evidente, muy abundante y constante, pero también muy *real*. En ella, comenzaron a entrelazarse sensaciones y visiones de la experiencia en vigilia y la experiencia en ceremonia. La profundización de la *dieta* propiciaba un estado de sensibilidad permanente, tan intenso, que por ratos resultaba abrumador. Don Ignacio, con un estilo de muy pocas palabras,

era mi pilar en estos procesos. Su sencilla presencia, no por ello menos imponente sino al contrario, era tranquilizadora.

Estuve un año y medio viviendo en la comunidad de Infierno en casa de don Ignacio Duri. La gente de la comunidad me reconocía y respetaba como una aprendiz de este, por lo cual, se permitía mi estancia ahí, no exenta por ello a una serie de momentos difíciles con las que me tocó lidiar con las y los comuneros. Pero contar con la confianza de don Ignacio, en cierta manera, era mi pasaporte de entrada a la comunidad. Posterior a ese período de tiempo, en el cual experimenté una serie de acontecimientos que se desenmarcan de este trabajo; la participación en incontables ceremonias de ayahuasca; la inmersión al mundo onírico como parte del cotidiano; y un estrecho vínculo de confianza y cariño con mi maestro, seguí acudiendo a su casa casi todos los fines de semana, y aunque si bien la rigurosidad de mi trabajo en *dieta* disminuyó —considerando que ahora habitaba en la ciudad de Puerto Maldonado, donde las condiciones no eran las óptimas para ello— continué participando con frecuencia en las ceremonias, incluso haciéndome responsable de algunas de ellas con la respectiva autorización de don Ignacio, quien en esos momentos pasaba por un estado de salud delicado. Continué visitando la comunidad, al menos, una vez por año posterior a mi retorno a Chile, y durante ese tiempo, fui dando forma al libro con los relatos orales de don Ignacio.

4.2. Una ventana al paisaje interior

Mi vínculo con la experiencia onírica, incrementada con la experiencia en la selva, se constituye hasta el día de hoy como un canal de información en múltiples sentidos. He planteado, previamente al contexto etnográfico donde se situó esta experiencia, una parte de las propuestas teóricas sobre la capacidad humana de creación/representación a través del sueño, y cómo esta experiencia, coloca de manifiesto la conversión de los procesos cognitivos y sensoriales de quienes soñamos a formas visuales dentro de la experiencia onírica. En esta conversión, la propuesta de Kirtsoglou del “imaginario social instituido” latente en el sueño, nos invita a acudir a estos en un vínculo activo respecto a “la solución de problemas y la adopción de decisiones” (Kirtsoglou, 2010: 328). En cierto punto, la autora nos lleva a reconocer la experiencia onírica como una figura que es parte de nuestra noción de *realidad*, por lo que acudir a ella para resolver/nos, tal vez no resulta un delirio. Considero que esta idea nos propone también pensar el sueño como un espacio de diálogo con las distintas partes de nosotros mismos

y las convenciones de lo que nos rodea, así como los desequilibrios y las contradicciones propias de esta convivencia.

De igual manera, la perspectiva de la experiencia onírica como canal de acceso a un tipo de auto-organización íntima propuesta por Douglas Hollan (2004), nos trae a la mesa un enfoque muy interesante respecto a cómo ciertos sueños, nos pueden proporcionar un “mapa actual” o una actualización de los confines de *uno mismo* y las resonancias afectivas a nuestro propio cuerpo, así como también a otros objetos y personas en el mundo. Esta capacidad del sueño, podría determinar en ellos un valor tipo diagnóstico para la identificación de enfermedades físicas (Hollan, 2004). El término “self-scape dreams” propuesto por este autor, hace referencia a un conjunto de sueños específicos que parecieran mediar en los proceso de organización interior del soñador consigo mismo. Los sueños del *self-scape*⁷, son considerados un tipo de sueños que podemos encontrar presentes en toda cultura, ya que estos se caracterizan por generar “residuos emocionales” que se trasladan al tiempo de vigilia en los días, semanas o años siguientes, y los cuales, pueden proporcionar a la mente humana un mapa actualizado de los “contornos del *self*”. Son experimentados con una sensación de ser “realmente vividos”, se recuerdan con facilidad, y dicho recuerdo “puede desencadenar poderosas respuestas emocionales, incluso años después de haber sido experimentados originalmente” (Hollan, 2004: 172). Aunque si bien el autor plantea que esta tipología de sueño la podemos encontrar presente en toda cultura — ¿quién no ha tenido un sueño que pueda recordar mucho tiempo después?, ¿o un sueño que incluso sin recordar su contenido haya provocado al soñador un estado emocional particular, una sensación, una imagen grabada?— establece que los contenidos siempre variarán, ya que las organizaciones internas que está “cartografiando” el sueño son diferentes entre cada cultura, e incluso, entre una persona y otra que comparten una misma cultura. Nuevamente y como ya se ha mencionado mediante otros autores, el hecho de compartir una cultura no implica, bajo ningún aspecto, una estructura determinada e inmutable.

Este subconjunto de sueños descrito por Hollan, es una reflexión propiciada y apoyada por los postulados teóricos de otros autores provenientes de disciplinas tales como el psicoanálisis y la neurociencia. El término de los sueños del *self-scape*, es un

⁷ Término al cual ha resultado complejo otorgarle una traducción literal en idioma castellano, ya que las dos palabras que lo componen tienen más de un solo significado. Por una parte tenemos la palabra *self*, que puede traducirse como: “yo”, “sí mismo”, “uno mismo”, “auto”. Por otra parte tenemos la palabra *scape* la cual puede ser traducida como: “escenario” o “paisaje”, por lo cual el concepto *self-scape dreams* podría interpretarse como: “sueños del paisaje propio”, o “sueños del escenario de uno mismo”. Inclinar me a una sola de estas definiciones, sería intervenir en la carga semántica del concepto, y ya que todas las traducciones al castellano nos permiten comprender el “sentido” de este, en adelante seguiremos haciendo uso del término en su idioma original.

juego de palabras de los términos y fundamentos teóricos planteados por los autores: Kohut, Fairbairn y Damasio.

Kohut (1977), en su trabajo como psicoanalista estableció una distinción entre, por un lado, los sueños cuyo contenido se considera vinculado a deseos reprimidos y fantasías⁸, los cuales se distinguen de los sueños del “self-state” que, por el contrario, se caracterizan por contener imágenes que no se pueden asociar fácilmente o que no se mencionan —pienso con esto en aquellos sueños que no tenemos palabras para relatarlos o de los cuales nos avergonzamos compartir—. Estos sueños, se relacionan más bien con la “situación actual de la vida del soñador y con alteraciones, en sentido consciente e inconsciente, de autoestima y bienestar” (Hollan, 2004: 172). De igual manera Fairbairn (1952), posterior al análisis efectuado a una mujer que le describió sus sueños como sueños del “estado de cosas”, percibió a los sueños como “dramatizaciones” o “cortos” cinematográficos de “situaciones existentes en la realidad interior” (Fairbairn, 1952: 99, cit. en Hollan, 2004: 173). Al igual que muchos otros psicoanalistas en el arduo camino a desentrañar el contenido manifiesto de los sueños, señaló que estos expresan a través de imágenes visuales las relaciones inconscientes entre las partes de sí mismos y de parte de sí mismos, a las representaciones internalizadas de otras personas (Hollan, 2004). Tanto Kohut y Fairbairn sostuvieron que, el contenido de los sueños, podría estar relacionado al estado anímico del soñador, no necesariamente de forma explícita, sino que analógicamente similar a la forma en que el arte y sus manifestaciones hacen uso de un lenguaje no verbal para transmitir “la condensación, el desplazamiento, la contigüidad de la ocurrencia en el tiempo o el lugar, y similitud perceptiva o funcional para expresar las relaciones entre las personas, las emociones, los objetos y el mundo” (2004: 173). Este contenido no oculta ni disfraza el “significado psicológico del sueño”, tal y como planteaba Freud, sino más bien concedería revelarlo, si existe junto a ello conocimiento suficiente sobre “las circunstancias de la vida y la cultura del soñador y el vocabulario de la expresión no verbal” (2004: 173). El soñador, creador y protagonista de su sueño, se está “imaginando” a sí mismo.

Por otra parte, los aportes desde la neurociencia de Antonio Damasio (1994; 1999), que también orientaron la propuesta del sueño *self-scape* planteada por Hollan, invitan a recordar y considerar el vínculo intrínseco y arraigado de la mente en el cuerpo

⁸ Los que Freud argumentaba podían ser hablados y “descifrados” mediante el proceso de “libre asociación” (Hollan, 2004), técnica base del psicoanálisis de la cual se hablará más adelante, que en términos muy simplificados, consistiría en que el analizado exprese durante la sesión todas sus ideas, sensaciones, emociones, pensamientos, recuerdos, etc., tal y como se le presentan y sin mediar reflexivamente en ellos.

y sus procesos biológicos. Aunque si bien en su trabajo Damasio no hace casi referencia a los sueños, para Hollan muchos de los procesos emocionales planteados en sus postulados se establecen a través del sueño:

Las percepciones y cogniciones del mundo siempre están influenciadas por los estados emocionales. Estos estados emocionales desempeñan un papel central en la estructuración de las representaciones neuronales del cuerpo, ya que actúan sobre el entorno físico y sociocultural, y a su vez, ese entorno incide en el cuerpo. En efecto, las emociones son el pegamento que une las representaciones del cuerpo y las representaciones del mundo. (Hollan, 2004: 173)

Soñar, implica muchos procesos emocionales y representaciones neuronales del cuerpo, el yo y el mundo —en lo cual Damasio centró su trabajo— los cuales están constantemente en proceso de transformación y actualización. Hollan nos dice que “los sueños pueden proporcionar una posición ventajosa desde la que podemos observar cómo la mente se actualiza continuamente y traza el estado actual de los asuntos del yo” (Hollan, 2004: 174).

El reflejo de un tipo de auto-organización que podemos experimentar a través de los sueños, tiene fundamentos tanto biológicos como sociales. El mapeo del “bienestar relativo a uno mismo” en los sueños del *self-scape*, va “hacia el interior del cuerpo, como hacia el exterior del mundo”. Considerando a su vez la relación de uno mismo con su cuerpo, tanto en la salud como en la enfermedad, Hollan se acoge al trabajo de Oliver Sacks titulado “Neurological Dreams” (1996), en donde este da cuenta de cómo las personas pueden soñar con daños o recuperaciones de sus cuerpos y cerebros, mucho antes de que esas lesiones o recuperaciones se manifiesten mediante síntomas físicos o comportamientos evidentes. Los sueños del *self-scape* también podrían reflejarnos una enfermedad en el cuerpo psíquico, que provoca alteraciones a la salud física, afectando el bienestar o integridad del yo.

Hay que suponer en estos casos que la enfermedad ya estaba afectando a la función neuronal, y que la mente inconsciente, la mente soñadora, era más sensible a esto que la mente despierta. Tales sueños "premonitorios" o, más bien, precursores, pueden ser felices en su contenido y también en su resultado. Los pacientes con esclerosis múltiple pueden soñar con remisiones unas horas antes de que ocurran, y los pacientes que se recuperan de derrames cerebrales o lesiones neurológicas pueden tener sueños sorprendentes de mejora antes de que dicha mejora se manifieste "objetivamente". Una vez más, la mente que sueña puede ser un indicador más sensible de la función neuronal que el

examen con un martillo de reflejos y un alfiler. (Sacks, 1996: 214, cit. en Hollan, 2004: 178)

Nos encontramos aquí con una serie de propuestas, que permitirían moldear y darle espacio a postulados teóricos, a un tipo de sueño “premonitorio” o “precognitivo”, el cual, podría ser comprendido mediante la aceptación de que en la experiencia onírica confluyen una serie de elementos personales, sociales, biológicos, emocionales, conscientes e inconsciente, y que estos se articulan en la experiencia del sueño, constituyendo un “mapa” actualizado de nosotros mismos, permitiendo así identificar en el tiempo del sueño, estados de salud que aún no son materializados. Si contamos con esta capacidad —no reconocida— de un tipo de autodiagnóstico de un estado de salud, ¿será que podemos extrapolar esta capacidad a otros dominios? Para Tedlock, resulta caer en una “cómoda suposición” que los sistemas o métodos proféticos de interpretación de sueños se encuentren caracterizados exclusivamente en “sociedades tribales”, “no occidentales” o “no industriales”, y solo raramente en sociedades “modernas”, “occidentales” e “industrializadas” (Hodes 1989, cit. en Tedlock, 1991: 164). “Algunos antropólogos culturales que han desarrollado trabajo de campo sustancial dentro de la sociedad estadounidense, han descubierto que los soñadores de clase media admiten haber experimentado sueños del tipo profético o precognitivo, en el que obtienen información sobre eventos futuros” (Collins 1977; Hillman 1988; Dombeck 1989; cit. en Tedlock, 1991: 164).

La interpretación de los sueños, ha formado parte de las prácticas curativas *occidentales* desde los tiempos de Hipócrates y Galeano (Sabini, 1981; Mathews, 2003, cit. en Hollan, 2004). Así como también existen estudios de la medicina psicosomática que han investigado la conexión entre las enfermedades físicas y los sueños, aunque esta indagación científica aún sigue siendo muy limitada incluso en la actualidad (Hollan, 2004). Recordemos que estamos transitando por el estado más reciente del trabajo antropológico con los sueños en occidente, y todo lo mencionado, corresponde a una descripción del escenario que he podido visualizar en las fuentes bibliográficas de corte científico. Esto no significa, en absoluto, que la elección de estos postulados teóricos represente una afirmación de mi parte con estos supuestos, aunque naturalmente si esto es un dialogo selectivo, doy por hecho que casi siempre vamos a preferir dialogar desde la comodidad y la empatía.

El antropólogo médico Holly Mathews (2003), realizó una investigación en esta dirección, en la cual observó y analizó cómo un grupo de mujeres experimentaba en sí mismas la percepción, el diagnóstico y el tratamiento temprano de cáncer de mama. En

este estudio, mencionado por Hollan en su trabajo, Mathews descubrió que un subconjunto de “mujeres blancas” dentro del grupo estudiado, había tenido sueños que parecían hacer referencia al cáncer, previos al diagnóstico médico.

(...) una mujer que soñó que tenía un bulto del tamaño de un limón bajo el brazo y que al despertar descubrió que en realidad había aparecido un bulto. En un segundo tipo [de sueño] no se hacía referencia a los síntomas físicos propiamente dichos, sino que contenía imágenes generales del cáncer y su tratamiento, como el caso de una mujer que soñó que estaba en una clínica de salud rodeada de otras mujeres sin pelo o con turbantes. Un tercer tipo de sueño hacía referencia a otra persona o animal enfermo o en apuros, como una mujer que soñó que el perro de la familia se derrumbaba repentina e inesperadamente y no podía ser reanimado. (Hollan, 2004: 178)

Aunque si bien el estudio de Mathews no se abocaba objetivamente al estudio del sueño, en él, los sueños brotaron como manifestaciones tempranas del inicio de la enfermedad. Paralelamente, el autor manifestó en su trabajo la carencia de una mayor profundización en la indagación de datos determinantes que permitan vincular estas experiencias, de soñar e informar espontáneamente sobre esto en su estudio sin que él directamente lo preguntase, a factores de carácter cultural, socioeconómico o racial que predispondría a algunas de las mujeres estudiadas —puntualizando en las mujeres blancas y las de clase media y alta— “a percibir que corren un mayor riesgo de padecer cáncer de mama que otras, o al personal médico e instituciones hostiles que desafían el conocimiento o la experiencia de las mujeres sobre su propio cuerpo y bienestar” (Hollan, 2004: 179). Este trabajo, que si bien el mismo investigador plantea aún como inconcluso para la confirmación de una hipótesis, para Hollan se configura como un trabajo inicial que apoya la noción de que en los sueños se recaba información valiosa sobre la salud y el bienestar general de quien sueña.

Los sueños del *self-scape*, se presentan entonces, como experiencia oníricas que trazan un “mapa” que nos permitiría identificar algunos de los “puntos débiles” de nuestro estado actualizado de auto-organización interna, lo cual nos permitiría visualizar mediante el sueño, cambios ligados a nuestra salud. Este sistema interno, surgiría a través de la magnífica interacción de nuestro cuerpo, nuestro cerebro y nuestra experiencia socio-cultural, y cómo este se ve afectado por las oscilaciones de acontecimientos tanto sociales como físicos. La propuesta de Hollan resulta muy innovadora, y trasciende en gran medida, la brecha establecida históricamente respecto a la investigación de los sueños desde las apuestas de la biología y la neurociencia, con una considerable y difundida producción científica de este objeto de estudio, y aquellos

aspectos de los sueños de carácter sociocultural y personal ligados a las ciencias sociales. Su propuesta permitiría establecer una hipótesis interdisciplinaria respecto a cómo la mente humana cuenta con la capacidad de registrar y representar cosas, fuera de la conciencia despierta, y que nuestro tiempo del sueño, también cumple con funciones cognoscitivas, haciendo uso de un mecanismo y un lenguaje diferente al acceso que podamos tener en el tiempo de vigilia al conocimiento de nosotros mismos.

4.2.1. El sueño con la maca (*Lepidium meyenii*): lo imaginario y lo biológico

Posterior a mi estadía en casa de don Ignacio Duri en la comunidad de Infierno, me instalé a vivir durante algunos meses en la ciudad de Puerto Maldonado para dedicarme ahí a la transcripción de varias horas de grabación de los relatos orales de don Ignacio que se habían estado recopilando a lo largo de aproximadamente 8 años, previos a mi llegada a la comunidad, por uno de sus aprendices más antiguos, Robin Van Loon. Durante mi estadía en Infierno, continué con esta tarea de recopilación de relatos, y asumí la responsabilidad de llevar a cabo el proyecto del libro en coautoría con él y la respectiva autorización de don Ignacio.

Una noche de aquellas, tuve un sueño en donde se me explicaba el uso medicinal de una planta específica. El relato del sueño era tan detallado en la manera, cantidad y horario en que esta planta debía ser consumida y utilizada, que al despertar pude anotar en mi libreta de notas la información textual que este sueño me había otorgado. Incluso, se me mencionaba un conteo mental de tiempo que debía hacer entre el momento que la planta tenía contacto con el agua, hasta que la tomaba e ingresaba a mi organismo. Este nivel de detalle presente en el sueño, generó una “sensación residual” que incluso hoy, después de varios años de haberlo experimentado, lo puedo evocar sin ninguna dificultad.

La planta mencionada en este sueño es una especie endémica de los Andes centrales de Perú, comúnmente conocida como “maca” (*Lepidium meyenii*), la cual se cultiva en esta zona hace más de 2.000 años, y que además de ser un gran alimento, cuenta con formidables propiedades medicinales. Una de estas propiedades se vincula a la ayuda en tratamientos que afectan la matriz femenina y la función reproductiva, propiedad avalada por diferentes estudios científicos y que se fundamenta en base a que el consumo frecuente de esta especie provoca un aumento en los niveles de progesterona, aliviando una serie de patologías propias de la salud femenina provocadas por desequilibrios en el sistema endocrino (González *et al.*, 2014).

Un par de semanas después de haber tenido este sueño, comencé con algunas molestias en mi salud que me llevaron a solicitar atención médica. En dicha visita al centro médico local, se me diagnosticó un quiste en el ovario derecho, lo cual no era la primera vez que me ocurría ya que esto es una condición en mi cuerpo que cada cierto tiempo se manifiesta, y frente a la cual, la medicina occidental acude y propone, casi siempre, la regulación hormonal mediante píldoras anticonceptivas, tratamiento al cual me he negado por convicciones personales. Al enterarme de este diagnóstico, inmediatamente asocié el sueño con la “maca”, y cómo en este sueño se me había mostrado “explícitamente” el tratamiento que debía seguir para mi recuperación. Inicié el consumo de esta planta regularmente, tal como se me explicaba en este sueño, a lo largo de los siguientes meses. Tiempo después a esa primera visita médica, solicité una evaluación para saber en qué estado se encontraba el ovario. El médico que me atendía me ha dicho sorprendido: “¿qué has hecho? El quiste ya no está”.

Hollan, sostiene argumentativamente que este “mapa actual” o esta “actualización de los contornos” de nosotros mismos, emergen y se mantienen en “el espacio biológico e imaginario”. Un sueño de este tipo, encajaría bastante bien con dicha propuesta. En los sueños del *self-scape* trazamos bocetos, reflejos oníricos que nos manifiestan el estado de *algo* en nosotros y nuestro “paisaje interior” —en este caso mi cuerpo— siendo analógicamente relatado con un “objeto del mundo” exterior, en este caso una planta, que en mi organización interior pareciera representar un aspecto de la salud femenina. Una expresión o manifestación onírica afectiva relativa al propio cuerpo, pero también a otros objetos y seres del mundo exterior.

Kirtsoglou propone considerar que, mediante este tipo de sueños, no tan solo estamos participando activamente en la solución de un tipo de problema o en la toma de alguna decisión relativa a nuestra intimidad y lo que nos rodea, sino que a la vez se está “guiando activamente (a través del sueño) el curso de nuestra vida, convirtiéndose en última instancia en lo que se ha soñado” (Kirtsoglou, 2010: 328). En última instancia, el sueño con esta planta significó para mí la toma de una decisión que procuró la mejora de mi salud. Como ya he mencionado, si consideramos que las cuestiones relativas a la salud y la enfermedad no pueden ser analizadas de forma aislada de las demás dimensiones de la vida social, las cuales se encuentran mediadas y compenetradas por la cultura, que es lo que confiere de *sentido* a estas experiencias, no es raro encontrarnos con sueños de este tipo en todas o gran parte de las culturas.

La incorporación en las últimas décadas de los llamados *itinerarios corporales* en las etnografías, un concepto que engloba procesos individuales vitales pero que

siempre nos remitirán a un espacio colectivo dentro de una estructura social determinada, y los cuales atienden a una aproximación teórica-metodológica que da cabida a la subjetividad y a la experiencia individual, algo poco habitual en las ciencias sociales y la antropología en donde, solo con algunas excepciones, se ha acudido siempre al estudio grupal o comunitario (Esteban, 2016), nos permitiría incluir una experiencia sensorial como un sueño trascendental, sensible, cargado de contenido simbólico (más allá de lo representativo), sino que considerado con una carga afectiva para el sujeto soñador, implicaría reconocer en estas experiencias, en las *experiencias del cuerpo*, un tipo de experiencia o forma cultural (Csordas, 1993, cit. en Cantón-Delgado, 2017). La experiencia onírica, sin lugar a dudas postularía a ser considerada parte de los denominados *itinerarios corporales*, y de igual manera mi experiencia onírica vista desde esta perspectiva supone una indagación de *lo vivido* en un período biográfico determinado. Dicha experiencia, efectivamente podría estar presente en cualquier otra persona, pero tal y como menciona Mari Luz Esteban “es más específica la de aquellos que, bien por circunstancias personales (profesión, experiencia previa de autoconocimiento y/o terapia...) o políticas (pertenencia a movimientos sociales...), han hecho un aprendizaje en ese sentido” (Esteban, 2016: 141). No pretendo con esto suponer ni asumir que mi experiencia onírica cuenta con un mayor grado de relevancia que la de cualquier otra persona la cual haya contado con experiencias sensibles de este tipo, lo que con estas consideraciones teóricas pretendo insinuar es que al tomar en cuenta una experiencia personal y subjetiva como un sueño *revelador*, dentro de un contexto cultural y social determinado, en un contexto biográfico particular, y tal como menciona Esteban, con un camino de aprendizaje y autoconocimiento de este mismo, definitivamente podríamos acceder a nuevos espacios de conocimiento.

4.3. Modelos, imaginario, y psicología cultural: jugar con sueños

Como se ha mencionado desde un principio, son diversas las voces que establecen que hasta el momento son escasas las propuestas de parte de la antropología en la construcción de métodos aplicables para la interpretación y análisis de sueños. Aunque si bien “muchos psicólogos y antropólogos argumentan que los sueños representan el sentido de “‘sí mismos` en las personas” (Mageo, 2006: 456), desde la etnografía, nos encontramos con una evidente escases de formulaciones que propicien herramientas adecuadas para este objetivo, y que puedan ser incorporadas y aplicadas en el trabajo de campo. Los esfuerzos principalmente se han abocado a la contribución teórica de

cimientos que permitan ahondar, y fundamentalmente validar, la experiencia onírica como una figura propicia para analizar elementos culturales y sociales.

Comúnmente la recolección e indagación de los sueños se ha documentado desde las creencias y prácticas de los sueños en grupos específicos, así como también se ha adoptado un enfoque centrado en la persona del cual se extraen una serie de implicaciones culturales mayores, mediante el análisis del cuerpo de los sueños de un solo individuo o grupo de individuos (Mageo, 2006). En este ejercicio, se ha desplazado la construcción de modelos interpretativos a otras disciplinas, que como ya hemos mencionado anteriormente, han abarcado históricamente el fenómeno. En este sentido, Nájera (2017), argumenta que el sueño no tan solo puede ser comprendido desde la psicología o el psicoanálisis. Son la antropología y la sociología disciplinas que nos permiten estudiar el valor sociocultural que el sueño representa considerando que:

a) Los sueños son portadores de sentido y de un amplio contenido simbólico que puede ser interpretado; b) los sueños son portadores de imágenes culturales que un grupo social tiende a valorar; c) los sueños son narrativas en las cuales se pueden ver reflejado el relato que estructura a un grupo social; d) los sueños son elementos desde los cuales un gran número de personas tiende a basar su vida y sus decisiones cotidianas. (Nájera, 2017: 4)

Tomando estas consideraciones, la escases de modelos etnográficos ha propiciado que una gran parte de las investigaciones antropológicas respecto a los sueños, se han apoyado o hecho uso de elementos epistemológicos “orientativos” para el desarrollo de sus estudios, sean estos derivados de los corpus teóricos psicoanalíticos, o de igual manera, de la “interpretación” o acomodo de alguna de las múltiples ontologías indígenas en las cuales los antropólogos han indagado, para con ello, obtener una estructura base que sirva de referente y guía a la hora de ofrecer un acercamiento al estudio del sueño.

La antropóloga Jeannette Mageo, basándose en las consideraciones argumentativas del sueño como un “camino real hacia el inconsciente cultural”, formula que, las imágenes presentes en lo sueños, son un “atajo hacia la psicología cultural” (Mageo, 2001; 2006). Esta antropóloga estadounidense, ha dado un paso más allá respecto al estudio de la experiencia onírica, mediante la creación de un método proyectivo para el trabajo de campo con sueños, al cual bautizó con el nombre: “dream play”. Este método propone que los sueños y sus relatos no solamente actualizan el sentido del *self* de un individuo, sino que también desarrollan y representan lo que la

autora denomina *cultural self-model*. Mageo, enfatiza, que hace uso de la unidad léxica *self* ya que lo considera un término de dominio que abarca todos los aspectos de la personalidad y la subjetividad. Nuevamente un concepto de la lengua anglosajona presenta una disyuntiva respecto a una propuesta de traducción “literal” al idioma castellano. Planteo, de igual manera que en los casos previos, respetar y continuar haciendo uso de este en su forma original, aunque esta decisión pueda implicar una leve y asumida falta de armonía y fluidez en la lectura del texto.

El método del “dream play”, consiste en que los participantes relaten un sueño, escojan su imagen favorita en este sueño y la interpreten —dramáticamente—. Los soñadores pretenden ser esta imagen, procediendo a describirse y a hablar de sí misma. Luego deben representar un diálogo entre ellos (los soñadores) y la imagen, lo que en muchos casos derivaba en la interrogación a esta imagen del sueño y que era la propia persona, es decir, el soñador proyectado en una imagen dentro de su sueño. De igual manera, la imagen del sueño podía iniciar un diálogo con el soñador. Los soñadores debían dramatizar y dialogar con los sueños que ellos consideraban significativos. La dinámica, según la autora, propiciaba un impulso emocional propio. Finalmente, se les solicitaba a los soñadores que el sueño dramatizado tratara sobre “agujeros” en ellos mismos, es decir, sentimientos no expresados o habilidades no realizadas, y que ellos “adivinaran” cuáles podrían ser estos agujeros y lo que representaban (Mageo, 2001).

Este original método, fue creado por la investigadora en el contexto de una clase dictada por ella en una pequeña universidad en la isla de Samoa Americana, en la década de 1980, con el objetivo de presentar a sus estudiantes de una manera “amena y entretenida” los significados más profundos de sus propios sueños. Las bases teóricas del “dream play”, derivan de una adaptación de la “imaginación activa” planteada por Jung (1976), y la terapia Gestalt de Perls (1971). La autora presenta una serie de consideraciones respecto a por qué el “dream play” es un método proyectivo que ofrece una visión de la psicología cultural, sin la necesidad de ahondar en biografías íntimas de los sujetos analizados, las cuales requieran relaciones de confianza más largas de lo que a menudo es posible en circunstancias de trabajo de campo. Para entender mejor esta propuesta, es importante tener en cuenta algunas consideraciones previas respecto a las técnicas psicoanalíticas más frecuentes para el estudio de los sueños, considerando que la autora basa teóricamente con ellos una parte de su método, ya sea a modo de diferenciación y/o complementación de estos postulados.

Como ya he mencionado anteriormente, el análisis psicoanalítico del sueño planteado por Freud, es posiblemente el modelo más frecuentado y conocido desde las

disciplinas que se han visto afectadas con la experiencia onírica. Este análisis se basa fundamentalmente en la ya mencionada “libre asociación”, la cual consiste en aquellas ideas que por lo general no divulgamos porque nuestros “superegos” nos indican que no debemos, ya que estos pensamientos se perciben como irrelevantes, malvados, una mala reflexión de nosotros mismos, tontos, o que no son lo que el investigador está solicitando (Mageo, 2001). Para Lacan el “superego” es el “¡No!” del padre, un tipo de ley interna que dividiría nuestra mente en dos partes: una parte consciente y una parte reprimida inconsciente. Este “¡No!” es una palabra, es parte de la forma de la mente que “se basa en la palabra” a la cual Lacan denomina el “Signo”, y que se contrapone a la forma de la mente basada en la imagen, a la cual denomina el “Imaginario” (Lacan 1968; 1977, cit. en Mageo, 2001). Como “ciudadanos del signo”, el superego tendría un mayor control sobre la palabra, lo cual nos impediría colocar pensamientos prohibidos en palabras otorgadas a otros, o, a nosotros mismos en nuestras propias mentes. Pero el “superego” al parecer no tiene el mismo éxito con las imágenes, y es precisamente por ello, que para la autora los sueños son la ruta “real” hacia el inconsciente. Las imágenes puestas en el “dream play” cambiarían el énfasis de la mente basada en palabras, a un tipo de mente basada en la imagen, “lo que ayuda a construir una posición de apertura sorprendente entre las dos” (Mageo, 2001: 189). Charles D. Laughlin (2013), menciona que la atracción de parte de tantos etnógrafos del siglo XX por el análisis freudiano, se relaciona por un sesgo occidental y que para este “no es necesario prestar mucha atención al contenido manifiesto de los sueños o su repercusión pragmática”, y además, porque en general se ha evitado un enfoque junguiano, ya que este requiere de “cierta sofisticación fenomenológica” por parte del etnógrafo para comprender métodos junguianos (Mageo, 2013: 65).

En otros contextos, la representación o dramatización de los sueños ha sido un método incorporado al trabajo de este objeto de estudio con frecuencia. Algunos trabajadores clínicos, consideran que cuando escuchan o perciben un informe de un sueño “lo suficientemente dramático”, pueden de esta manera “recuperar el sueño en sí, como si entraran en una vida de sueño real” (Mahrer, 1989, cit. en Tedlock, 1991). Dentro de la antropología, esta consideración ha ocurrido por múltiples razones, pero fundamentalmente por un grado de “desconfianza” de los métodos de recopilación de datos “tipo encuesta”, comúnmente utilizados para corroborar teorías occidentales sobre la psicología humana y su comparativa cultural. Este enfoque “comparativista” de los contenidos que se puedan extraer de un informe sobre sueños, dejaría de lado elementos importantes tales como “el ritmo, los tonos de voz, los gestos y las respuestas de la audiencia que acompañan a las actuaciones narrativas de los sueños, que también

es una expresión de la cultura del alfabetismo literario, y por lo tanto, ligado a la cultura” (Tedlock, 1991: 162). Aunque de todas maneras, para Tedlock, ni las narraciones, ni las representaciones de los sueños pueden recuperar la experiencia onírica como tal.

Considerando la naturaleza y complejidad constitutiva del ser humano respecto a sus componentes físicos, biológicos, individuales y sociales, la propuesta de Mageo representa un interesante ejemplo de un enfoque teórico-metodológico transdisciplinario, y que a su vez, propone una herramienta para la investigación del sueño. La transdisciplinariedad se entiende como “un proceso según el cual los límites de las disciplinas individuales se trascienden para tratar problemas desde perspectivas múltiples con vista a generar conocimiento emergente” (Nicolescu, 1998, cit. en Pérez y Setién, 2008). Aunque muchas veces resulte necesario tener que establecer, explícitamente, los límites disciplinarios respectivos sobre el fenómeno de estudio, la transdisciplinariedad implica puntos de encuentro entre las disciplinas involucradas, en los cuales cada una aporta sus propios planteamientos de problema, conceptos específicos y metodologías de investigación, reconociendo que algunos fenómenos y problemas de investigación no encuentran luces aclaratorias bajo el lente de una sola disciplina. Bien ya he señalado previamente la pared freudiana en los estudios del sueño, pero la solidez de esta construcción que podría ser percibida como un “obstáculo” para los lentes antropológicos, para algunos ha resultado más bien un aliado, un punto de apoyo y encuentro para desde ahí abrir camino a propuestas más actualizadas y con un enfoque transdisciplinar. “Para elaborar una sociología [y antropología] del sueño, es importante entender que el investigador social no hace psicoanálisis, aún cuando se valga de la teoría psicoanalítica para resolver algunos enigmas que el sueño plantea” (Nájera, 2013: 7).

Mageo propone una innovadora herramienta para el estudio del sueño y la profundización de la psicología cultural, herramienta la cual se ha basado en una reconstrucción y acomodo de postulados provenientes de préstamos disciplinarios. El “dream play”, si bien surge en Samoa, ha sido un método aplicado también en otros contextos y trabajos de campo realizados por esta antropóloga. En la experiencia en la isla polinésica, la autora logra ahondar en elementos de la psicología cultural samoana que arrojaron resultados sumamente interesantes respecto a las divergencias e hibridaciones de carácter psicológico, derivadas de la colonización, contacto que implicó una serie de transformaciones para el pueblo samoano respecto a la noción del *self*, y cómo estas contradicciones al igual que otras, son manifestadas en los sueños de los jóvenes universitarios samoanos que participaron en su estudio. Consideremos que la autora tiene abundante trabajo de campo e investigación respecto a la cultura de

Samoa, y el diseño del “dream play”, ha sido una más de sus herramientas para la indagación de la psicología cultural en la sociedad samoana. Ha aplicado, a su vez, este método en otros trabajos de campo fuera de Samoa, como el realizado en la Universidad Estatal de Washington (WSU) durante el año 2004, a los alumnos de dos de sus clases de “culture and the self”. En este trabajo propone la interpretación de “colecciones de sueños” —es decir un conjunto de sueños recopilados— mediante el “análisis figurativo”.

Un análisis figurativo consiste en, la revisión por parte del etnógrafo, a una colección de sueños en búsqueda de “figuras destacadas, ambiguas y de gran importancia en la cultura” (Mageo, 2006: 456). A su vez sostiene que, “la ambigüedad indica que una figura y un *self-model* concomitante, está en un momento de transformación histórica, y que también es probable, que esté experimentando un trabajo cultural en los sueños de los miembros del grupo” (2006: 456). Los sueños no tan solo representan el sentido del *self* de los individuos, sino que también representarían y desarrollarían modelos culturalmente compartidos sobre lo que significa ser persona, a los cuales la autora denomina: *cultural self model*. Parte de la hipótesis de que los sueños representan/desarrollan *self-models*, y propone averiguar si estas figuras emergentes son utilizadas “ambiguamente” por los soñadores. La ambigüedad de una figura emergente hace referencia a un *self-model* ambiguo en la propia cultura, uno con características contradictorias. Esto se considera una señal respecto a que un *self-model* compartido está en un proceso histórico de transformación, lo que conlleva al investigador, a ahondar con mayor profundidad en esta figura y el modelo cultural que posiblemente representa, recurriendo a estudios más amplios y específicos de la cultura de los soñadores, como por ejemplo, la literatura, mitología, canciones, y otras expresiones populares, donde pueda estar presente esta figura u otras estrechamente relacionadas (2006: 458). Como ya se ha señalado, un análisis del sueño a partir de imágenes aisladas sin las consideraciones contextuales pertinentes, podría ser bastante engañoso, por lo cual resulta necesario considerar la interpretación del lenguaje de las narraciones de los sueños utilizando un significado dependiente al contexto y no en “términos semántico-referenciales independientes del contexto” (Silverstein, 1976, cit. en Tedlock, 1991).

Las consideraciones respecto a una evidencia de las *transformaciones* culturales manifestadas en las figuras de los sueños, me transporta a algunos planteamientos teóricos de Gemma Orobitg en su trabajo con el sueño de los indígenas pumé que habitan ancestralmente territorio venezolano, considerando que el sueño es también productor de nuevos rasgos culturales, y que “es a través del sueño como las culturas no occidentales pueden definirse como civilizaciones de continua creación” (Bastide,

1972: 44, cit. en Orobitg, 2004: 400). En este trabajo, la autora plantea cómo las imágenes de los sueños en los pumé expresan una “consciencia del cambio”, en este caso, una consciencia respecto a la marginación que ha afectado a los pumé por el desplazamiento desde sus territorios producto de los procesos colonizadores. De manera similar, pero estableciendo una puerta de acceso mediante el “dream play” aplicable a cualquier otro contexto cultural, Mageo sostiene que estos relatos de los sueños, nos permiten escuchar las discrepancias presentes en las voces que rodean a un modelo cultural, y que estas figuras recurrentes en los sueños, representan un *cultural self model* en proceso (de cambio o transformación). El “automodelamiento cultural” planteado por la autora, es también un proceso de parte del “inconsciente cultural” que transparenta una creación continua que está también en transformación.

El enfoque antropológico de Mageo frente al contenido de los sueños considera que, aunque si bien los antropólogos culturales como Geertz, han estado a favor de que las categorías de análisis surjan de los datos etnográficos recopilados, el propio Geertz consideraba que algunas categorías como “persona” tienen un grado de validez comparativo (Mageo, 2006). En el caso del análisis figurativo planteado por la autora, este se concentra en el contenido manifiesto de los sueños “pero permite que surjan elementos significativos de un conjunto de relatos de sueños recopilados en un contexto etnográfico, en lugar de precederlo” (2006: 458). La consideración previa, es que el análisis de estas colecciones de sueños debe iniciarse con marcos interpretativos culturalmente específicos. Así mismo, las principales figuras identificadas en las colecciones de sueños, son consideradas teniendo en cuenta algunos elementos tales como:

Las cifras son importantes si (1) ocurren en un porcentaje significativo en los sueños de la colección; (2) destacan en diversos materiales culturales; (3) los miembros de la cultura tratan los objetos o personajes a los que estas figuras de sueños se refieren en la vida despierta como psicológicamente significativos, como objetivos de emociones, deseos y necesidades. (Mageo, 2006: 458)

El análisis de las colecciones de sueños recopiladas por Mageo en sus estudiantes de la Universidad Estatal de Washington, arrojó como figura importante por su nivel de presencia, los automóviles. En la cultura estadounidense, el automóvil es un bien material elemental en el orden social, el acceso a este objeto marca la etapa de transición a la adultez y es un símbolo muy destacado del *self* en esta cultura. Representa estatus, libertad, autonomía, sexualidad, etc., lo cual es debidamente reflejado en una promoción simbólica y constante sobre este en la cotidianidad de sus

ciudadanos (Hollan, 2003, cit. en Mageo, 2006), desde el bombardeo de publicidades comerciales, hasta analogías presentes en canciones o dichos populares, elementos a los cuales recurre la autora para desmembrar la función de esta figura en las colecciones de sueños analizadas. La identificación del tropo del automóvil en los sueños de sus estudiantes, permitió a la investigadora identificar diferencias sustanciales de los “problemas” que esta figura representaba en sueños masculinos y femeninos, y cómo esta figura se implicaba en la identificación de “agujeros” por parte de los soñantes, respecto a temas vinculados a: crecer, a la noción de autonomía o a la pérdida de esta, el autoestima, la pérdida de control, entre otros. La propuesta de Mageo gira alrededor de “figuras culturalmente emergentes en lugar de categorías preestablecidas”, y ofrece una ventana de acceso a sobre cómo los sujetos hacen uso de figuras circulantes en su entorno, para “reconstruir continuamente su sentido de identidad y cultura figurativa” (Mageo, 2006: 478, 482), lo que coloca de manifiesto consideraciones respecto a cómo las nociones de identidad y cultura, están sujetas a transformaciones y cambios permanentes, y que esto puede iluminar problemáticas de desencuentro al respecto. Los sueños dan luz a “la falta de armonía entre el ideal cultural” y lo que la gente realmente experimenta (Eggan, 1952: 478; 479, cit. en Mageo, 2006: 475).

La aplicación del “dream play”, supone para la autora, un método “menos intrusivo que cualquier otro estilo de análisis occidental” (Mageo, 2001: 210), ya que considera que los estilos psicoterapéuticos tradicionales de occidente son de carácter confesional (Foucault, 1990, cit. en Mageo, 2001), en tanto que la herramienta propuesta y construida por ella, que mediante la actuación del soñador y su interacción con elementos sustanciales del sueño —elementos considerados por sí mismos— permite que los sujetos accedan a “epifanías terapéuticas de reflexión”, actuando en lugar de confesando, propiciando así una canalización de la experiencia onírica de carácter reflexivo y no “vergonzoso”, como podría llegar a ser un método abordado mediante la confesión en donde nos podemos tropezar con nuestros prejuicios y limitaciones propias del “superego” planteado por Freud. En un “juego” las personas participantes no tendrían temor a ridiculizarse, lo cual permitiría “esquivar” estas limitaciones autoconvocadas, incluso al estar identificando sus propios “agujeros”, a los que además acceden por sí mismos, lo cual para la autora supone una capacidad asertiva inherente.

El “dream play” coloca de manifiesto ciertas discordancias latentes en la “doxa psicológica de la cultura”, lo que se comprende como las “actitudes y acciones prescritas y lo que se supone significan”, y su experiencia psicológica, que presume la

manera en cómo se sienten dichas actitudes y acciones para los individuos en su contexto (Mageo, 2001: 210). Este carácter dialógico del “dream play”, se establece en la medida que permite vislumbrar “configuraciones psicológicas contradictorias”, lo que en la psicología analítica de Jung se conceptualizó como “complejos”, y que hace referencia a “un conjunto de ideas contradictorias, vinculadas por un tema general y que explica elementos de la personalidad individual” (2001: 190). Estas voces contradictorias de un complejo, comparten un “tono de sentimiento subyacente”. Es mediante esta premisa que en sus estudios en Samoa la autora logró identificar, por ejemplo, problemáticas de la psicología cultural samoana derivadas de los efectos del colonialismo en la isla. La historia colonial de Samoa ha impactado en aspectos “emocionalmente difíciles” en ciertas prácticas tradicionales, generando confusión en sus integrantes respecto a temas elementales, como la percepción frente al cuidado infantil, o la introducción de un modelo del *self* distinto al socialmente orientado desde su tradición, y que transformaron la configuración samoana la cual estaba determinada por el rol o papel social de la persona, y que es el “sitio primario de identificación y la base de la identidad” de esta cultura (Mageo, 1989; 2001), a una asimilación del “sentido cristiano del *self*”, en donde la subjetividad se constituye como un lugar de identificación y una base para la identidad.

Son entonces las *figuras culturales emergentes*, y la configuración de estos *automodelamientos culturales* manifestados en los sueños, una especie de vitrina en la cual se nos permite vislumbrar erosiones y desencuentros del binomio percepción/experiencia cultural. Existiría entonces, en palabras de Egan, “un desfase distintivo entre las creencias conscientes de las personas y sus circunstancias históricas reales, un retraso donde el sueño es el puente” (Egan, 1952, cit. en Mageo, 2006: 482). Aunque al ser los sueños un medio de expresión inseparable de la experiencia individual y social, y esta experiencia social está en una constante fluctuación —basta con solo analizar un poco lo que ha implicado este año 2020 en el ámbito emocional social e individual con los efectos de la pandemia del covid—, las imágenes y los contenidos manifiestos en los sueños frecuentemente tomarán otros rumbos, y por ello también las construcciones de identidad individuales y sociales (Orobitg, 2004).

Otros autores como Ozziel Nájera (2012, 2013, 2017), han trabajado también la exploración de relatos de sueños con un enfoque socio-antropológico, y vislumbra en el contenido manifiesto de estos, la percepción acerca de múltiples realidades del imaginario sociocultural mexicano manifestado en la experiencia onírica, siendo sus informantes jóvenes estudiantes de la UNAM y la Universidad Iberoamericana. En los trabajos de Nájera, el autor acude a la figura del sueño para ahondar en elementos, tan

versátiles, como la construcción de género o la percepción de los núcleos familiares y la figura paterna. Este investigador sugiere, que los estudios del sueño han ofrecido escasamente formas de interpretación desde una perspectiva social, por lo cual en sus diversos trabajos indagatorios de la experiencia onírica, ha incorporado metodologías en las que aborda la organización recabada en su trabajo de campo mediante un sistema de análisis de contenido, lo que él denomina “análisis de designaciones” o “análisis temático”. Este sistema de análisis permitiría obtener el nivel de frecuencia con que se hace referencia a determinadas figuras dentro del sueño, sean estas personas, objetos, lugares, conceptos o tramas —similar a la “lógica” del *self-model* plasmada por Mageo— y examinar de qué manera un enlazamiento sistemático de estos contenidos otorga significados para el análisis social y la manera de los soñantes de *significar* el [su] mundo. Dentro de su propuesta metodológica, Nájera toma las siguientes consideraciones para “organizar conceptualmente” la información:

a) Búsqueda de sentido. Indagar hasta qué punto los jóvenes toman en cuenta sus sueños para tomar decisiones de la vida cotidiana (...)

b) Tramas. Los sueños presentan por lo regular una trama que se halla en relación con la vida cotidiana. De ellos se pueden extraer elementos sociales, religiosos y familiares de cada sujeto.

c) Imágenes. Interpretar las imágenes narradas y dividir las en categorías para un análisis más a profundidad. En todos ellos es siempre tomada en cuenta la situación social del individuo en primer lugar para después establecer una interpretación más amplia en aquellas figuras que se presentan con recurrencia. (Nájera, 2013: 5-6)

Lo que tal vez diferenciaría sustancialmente una propuesta de análisis de contenido onírico de este tipo —que la previamente plantada por Mageo— sería fundamentalmente que la autora estadounidense, junto con considerar el contexto cultural implicado en la *realidad* del soñante, recalca la obtención de figuras culturales emergentes en lugar de categorías preestablecidas, por lo cual los resultados respecto a los *significados* de estas figuras pudiesen llegar a ser oscilantes, visibilizando esto la permanente reconfiguración y movilidad de *lo cultural*.

4.3.1 Hacia una etnografía onírica: soñar la antropología

He sentado ya algunas de las bases del pensamiento teórico de la figura del sueño como agencia de lo social y lo cultural, considerando en este binomio, una carga inherente de elementos individuales y subjetivos. He mencionado a su vez que mi

interés académico hacia la experiencia onírica, fue alimentado por elementos de mi experiencia biográfica con una fuerte carga afectiva, y en la medida que he profundizado en el diálogo (como proceso intelectual) con las fuentes bibliográficas a las cuales he acudido para la elaboración de este trabajo, ha sido grata mi sorpresa encontrar propuestas teóricas que apelan a la integración de la propia experiencia onírica de los etnógrafos como una herramienta más de pesquisa, experimentación y reflexión de sus propias experiencias etnográficas. Aunque evidentemente el sueño en la antropología es mayoritariamente abordado como objeto de reflexión, siendo los sueños de los informantes el núcleo de atención, las técnicas etnográficas de observación participante han fomentado que los etnógrafos interactúen dentro de contextos comunicativos de intercambio, representación e interpretación de sueños, y la introducción de los sueños de los propios antropólogos a sus trabajos es cada vez más común e incluso esperada (Tedlock, 1991). Aunque si bien aún existe, y posiblemente siempre habrá, un grado de resistencia frente a estas propuestas, algunos estudios recientes comienzan a mostrar algunos cambios en esta dirección (Tobón, 2015).

En una audaz propuesta en esta línea, Marco Tobón nos plantea que si consideramos que desde la antropología se admiten formas de conocimiento vinculadas a la *observación* del contenido de los sueños de los *otros*, considerar los sueños propios del etnógrafo y de las personas involucradas en su trabajo de campo, se puede constituir también como una vía de acceso y reflexión para este trabajo. “Si el sueño de los «otros» se torna objeto de interés antropológico, ¿por qué el sueño de «uno mismo» en tanto investigador no constituye a su vez un campo de exploración metodológica?” (Tobón, 2015: 334). De esta manera se propone la incorporación de las experiencias sensoriales ocurridas en el trabajo de campo, las cuales no necesariamente se pueden vincular solo a la experiencia onírica, sino que también acudir a otros canales de aprendizaje que sean parte —o no— del contexto cultural que se está indagando. Existen muchas etnografías en donde los investigadores experimentan rituales, consumo de plantas enteógenas, ayunos, etc., y una serie de elementos y experiencias que les han permitido ahondar en su quehacer investigador. Tobón argumenta que no pretende defender “un nuevo recetario de técnicas de investigación”, sino más bien otorgarle la seriedad intelectual pertinente a las experiencias vividas por los etnógrafos en su trabajo de campo. Lo que Favret-Saada señala respecto a la apertura de los *afectos* en el trabajo de campo. *Ser afectado*, implicaría no tan solo la apertura a estas experiencias ajenas a la metodología preconcebida y a las técnicas de investigación validadas, sino también es disponerse a “disolver el propio proyecto de conocimiento”, y es que en la medida en

que nos sigamos resguardamos dentro de estructuras categóricas e inamovibles para sustentar una tipología de conocimiento y una forma determinada de acceder a este, estamos sencillamente cerrando el paso a *lo nuevo*, reduciendo nuestra capacidad de prestar atención, de captar elementos sustanciales de la experiencia. Es la información extraída en “contextos de comunicación no intencional las que detentan un estatuto epistemológico clave, las que constituyen el sustrato de la etnografía, las que nos recuerdan qué hubo de único en nuestra experiencia etnográfica” (Cantón-Delgado, 2017: 351-352).

Existe un debate permanente en el campo antropológico respecto a la incorporación de estos elementos *sensibles* que se presentan en, me arriesgo a decir todos, los procesos de investigación y si efectivamente estos pueden ser considerados parte del desarrollo de la disciplina. Este debate es mucho más extenso y la raíz apunta a una noción dualista de la naturaleza del ser humano y del *orden de las cosas*. En el trabajo de campo el reconocimiento del paradigma del *embodiment* apelaría también “a la ruptura de las principales dualidades del pensamiento occidental: mente/cuerpo, sujeto/objeto, objetivo/preobjetivo, pasivo/activo, racional/emocional, lenguaje/experiencia...O lo que es más importante, las pone en discusión” (Esteban, 2016: 137-138). Se trata de aceptar y reconocer en nosotros mismos, en nuestra naturaleza humana, lo *ambigüo*. Tal vez con ello podríamos escapar, levemente, de las fronteras de las leyes que determinan y categorizan la condición humana en dualidades, y reconocer sus limitaciones a la hora de proponernos ahondar científicamente en un tema.

En ciertas ocasiones, cuando me he propuesto indagar en algún fenómeno de estudio para cumplir con actividades laborales o académicas, he experimentado tal nivel de absorción con este objetivo, que en algunas circunstancias he llevado las inquietudes intelectuales a mis sueños. En ellos, he encontrado respuestas, pensamientos y frases exactas, que me han permitido avanzar en mis trabajos, incluso resolver los “estancamientos” propios de los entramados reflexivos que brotan en estos procesos. Sin ir más lejos, durante el desarrollo de este TFM he tenido más de un sueño “aclarador” respecto a las lecturas que iba realizando en el proceso.

Quando los antropólogos han prestado mucha atención a sus propios sueños durante su trabajo de campo, han descubierto que las experiencias de los sueños les han ayudado a integrar su inconsciente con un sentido consciente de continuidad personal en esta situación totalmente nueva, incluso amenazante. (Tedlock, 1991: 165)

Desde que las disciplinas que han abordado el sueño, trascendieron la esfera de la *observación* de este como una manifestación de la represión de deseos en nuestro subconsciente, encontraron en su figura una potente actividad mental como un todo, y no tan solo, como una descarga psíquica. En el sueño se cobijan: “soluciones a problemas (intelectuales y emocionales), estímulos creativos, autoconocimiento, adaptación, aprendizaje, neutralización de estrés, afianzamiento de la memoria, entre otros” (Cheniaux, 2006: 171, cit. en Tobón, 2005: 338). De igual forma, la figura del sueño en *otras* culturas, como ya hemos mencionado, constituye una conjunción de elementos de equilibrio social en diversos sentidos. Esta dinámica social respecto a la transmisión del sueño, permite la creación de canales intersubjetivos de comunicación, por los cuales las personas pueden tomar “consciencia” de los sentimientos y emociones de otra persona.

Transmitiendo nuestros sueños, y conociendo los de otros, desarrollaremos una cercanía que afectará nuestros propios pensamientos y acciones comunes (Wax, 2004). La práctica social de transmisión del sueño, fue utilizada también en la Grecia antigua en donde eran consideradas producciones estéticas similares a la danza, la música o la poesía, ofreciendo un canal de autoconocimiento y crecimiento (Wax, 2004: 92; Tobón, 2005: 338), o como una forma de expresión no verbal. Tal como menciona Kirtsoglou sobre nuestra capacidad para emprender una acción creativa, y que esta no es tan solo una característica del tiempo en vigilia, sino que el ser humano es “un continuo diálogo con el mundo exterior y el mundo interior y es capaz de reconciliar ambos de manera instituida-instituyente. Creado y a la vez creativo” (Kirtsoglou, 2010: 332), y por ello, las nuevas propuestas antropológicas de apertura frente a la figura del sueño, no tan solo de quienes estudiamos sino también de nosotros mismos, nos permitirían constituir herramientas vitales en la práctica etnográfica. ¿O acaso podemos pretender que experiencias comprometedoras, sean estas a nivel íntimo, laboral o académico, tales como la investigación o el estudio, están eximidas de sensaciones, emociones, afectos y transformaciones?

Retomando una porción de mi experiencia biográfica respecto a la experiencia onírica, relato a continuación un sueño que considero clave de por qué estoy hoy escribiendo estas líneas:

Posterior a mi salida de la comunidad de Infierno y mi estadía en Puerto Maldonado, pasé algunos meses en Lima, la capital peruana. Había estado casi dos años sin salir de la Amazonía, y volver a la urbe fue bastante chocante, no tan solo por el ritmo de una de las capitales sudamericanas más grandes y pobladas, sino que a su

vez en ese momento me encontraba con muchos quiebres paradigmáticos conmigo misma. Un tipo de “crisis existencial” respecto a mi futuro laboral entre otras tantas cosas. Estar de aprendiz de un chamán, evidentemente había transformado muchas cosas en mí.

Una noche soñé que una voz femenina me repetía una y otra vez el concepto “antropología culinaria”. Al despertar, aún con la sensación del sueño muy nítida, me dirigí al ordenador y busqué en internet el concepto de “antropología culinaria”. Quedé sorprendida al enterarme —mediante un concepto transmitido en un sueño— que existía una disciplina en donde se concentraban y conjugaban, una gran parte de los intereses que había desarrollado, de forma autodidacta, a lo largo de mis años previos. Jamás siquiera me había proyectado ni imaginado estudiar antropología, de hecho hasta ese momento, ni siquiera sabía que la antropología era una disciplina tan amplia que abarcaba elementos tales como la alimentación. Años antes, trabajé mucho en la creación y producción de alimentos y es un área de trabajo que me fascina. El sueño me indicó hacia dónde dirigir mi búsqueda y la verdad tuvo mucho sentido hasta el día de hoy. Desde ese momento se generó en mí un inmediato interés por el estudio antropológico, y es la razón por la que terminé estudiando este máster. Aunque evidentemente mi línea de investigación derivó en otros espacios de interés, una vez más, la experiencia onírica se involucró en una decisión de mi experiencia en vigilia, no tan solo porque este sueño me otorgó información que para mí tuvo sentido, sino que ese sueño me aclaró, en cierta medida, quién era yo o qué debía proyectarme a ser desde la perspectiva profesional, en un contexto en mi vida donde mi desarrollo profesional estaba completamente abandonado y en crisis.

Para Kirtsoglou, un sueño como este por ejemplo, supone que la fuerza de la experiencia onírica no tan solo funciona como un guía que dirige el comportamiento en vigilia, o portador de sentido con el cual un número considerable de personas basan algunas decisiones diarias (Nájera, 2012; 2013; 2017). En el contexto del sueño podemos “crear” una nueva subjetividad para nosotros mismos, hacer para nosotros un nuevo yo, lo que nuevamente nos transporta al cuestionamiento respecto a la rigidez de “la dicotomía entre sueño y realidad”. Lo que en un principio puede ser atendido como una “posibilidad metafórica de una misma”, pero que en última instancia trasciende al estado de vigilia y que afecta nuestra realidad para convertirse en una “metáfora significativa” (Kirtsoglou, 2010). Soñamos con nuevas propuestas de nosotros mismos, con nuevas versiones del yo pulsables en el contenido manifiesto de los sueños, siendo este un espacio de creación propia imbuido de cultura, historicidad, sociabilidad y experiencia. Aceptando la propuesta de que nuestro tiempo de vigilia y nuestro tiempo

de sueño funcionan como un continuo, en donde se convocan y convergen las capacidades proyectivas e imaginativas del sueño, la experiencia socio-cultural, y las inquietudes y vicisitudes derivadas de esta experiencia, aceptemos la posibilidad de distinguir la figura del sueño como un elemento inmanente de la experiencia humana, y por ello, con un fin dentro de sí mismo.

Algunas fuentes bibliográficas dan antecedentes de la consideración y utilización de parte de los etnógrafos de sus propios sueños. Cuenta Tedlock en uno de sus trabajos, que el renombrado antropólogo Robert Lowie (1883-1957), mantuvo un diario personal de sueños durante casi cincuenta años, en base al cual se encontraba preparando un ensayo cuando murió. Lowie comentaba que se consideraba a sí mismo “un soñador crónico y persistente”, y que también escuchaba voces o veía visiones acostado con los ojos entreabiertos. Esta relación con sus sueños, para él fue de gran ayuda para comprender las experiencias visionarias de los nativos americanos en donde desarrolló trabajo de campo. La diferencia que establecía entre lo que él vivía y lo que vivía un chamán, es que él no le adjudicaba una carga de revelación mística a estas experiencias, pero según sus propias palabras entendía las experiencias mentales y emocionales subyacentes de estas experiencias mejor que la mayoría de los etnógrafos, ya que experimentaba episodios de este tipo cotidianamente (Lowie 1966: 379, cit. en Tedlock, 1991: 168). Este relato, me hizo reflexionar respecto a mí propia experiencia como aprendiz de chamán, ya que existen ciertos episodios que recuerdo de ese entonces en donde no tengo una certeza “real” si estos fueron sueños, ceremonias de ayahuasca, o episodios de trance nocturno que experimenté en más de una ocasión fuera de los espacios ceremoniales, ya que después de un permanente consumo de ayahuasca se percibe un trabajo espiritual constante, siendo posible incluso tener visiones y sensaciones muy intensas sin necesidad de tomar *la planta*. Aunque si bien considero que el aprendizaje de técnicas chamánicas por parte de personas no nativas —como en mi caso— no te concede la condición de chamán/a ni mucho menos, sí en mi experiencia personal a estos episodios les he concedido un enorme grado de significación como experiencias reveladoras. Un ejemplo claro de esto fue la llegada de los *ícaros* en mi proceso de aprendizaje.

En la Amazonía peruana se denomina *ícaro* al canto chamánico orientado a la curación. Es el canto particular o melodía de un curandero o curandera, como expresión de su espíritu para sanar y guiar en ceremonias. Son parte del poder curativo y el canal mediante el cual se transmite fuerza y protección por parte del curandero/a, los cuales son otorgados a estos mediante la concentración y el trabajo espiritual prolongado a lo largo de *dietas* chamánicas de ciertas plantas maestras, ingeridas para aprender y curar.

Cada planta cuenta con determinadas melodías, y estas le son *enseñadas* a él/la chamán/a en ceremonias, visiones y sueños. Cada *ícaro* posee características únicas en melodía y entonación, como también cada una de estas melodías cumple distintas *funciones* en el contexto ceremonial (limpiar, proteger, sanar, invocar). La curandera o curandero, aprehende el significado y función de determinado *ícaro*, y este se convierte en una herramienta personal y única de cura, fuerza, poder de sanación y protección (Villalobos-Contreras; Van Loon, 2019). La llegada de mi primer *ícaro*, fue en una ceremonia de ayahuasca, alentada por mi maestro don Ignacio que después de un tiempo de “ponerme a prueba”, dio el “visto bueno” para comenzar a trabajar mis cantos en las ceremonias con los turistas que llegaban a su casa a ingerir “la planta”, como él se refería a la ayahuasca. Pero posteriormente, la llegada de otros *ícaros* fueron apareciendo en mis sueños, de los cuales despertaba con la melodía merodeando en mi cabeza y boca, y en la medida en que estos comenzaban a ser entonados en las ceremonias de ayahuasca, el propio trance de *la planta* me “guiaba” en su uso y función ceremonial respectivo. Este estado “brumoso” de mis percepciones y recuerdos respecto a estas experiencias, me lleva a considerar a que sencillamente no tengo explicación racional y científica alguna, o no tengo palabras académicamente pertinentes, para describir este tipo de experiencias, y particularmente en este espacio formal, sin el temor a sostener un discurso que dé cabida a una acusación de “fanatismo irracional” que reduzca mi compromiso científico (Cantón-Delgado, 2017).

¿Es que acaso durante ese tiempo de aprendizaje *habité* una forma del tiempo continuo entre sueño y vigilia donde efectivamente los sueños me mostraban el “estado” de mi aprendizaje? Lo que sí tengo claro, y manifiesto sin temor a “juicios”, es que dichas experiencias íntimas de mi biografía me han permitido estudiar y acercarme a estas consideraciones del sueño sin recelo empírico y con un enorme grado de apertura ontológica. Efectivamente viví estas experiencias sin una predisposición investigadora, no manejaba los criterios siquiera mínimos de la etnografía tal y como ahora, que aunque si bien siguen siendo escasos, me han otorgado herramientas con las que en esa experiencia en la selva aún no contaba. Esto en cierta medida ha sido beneficioso —si lo miro con distancia— respecto a que no hubo estructuras teórico-metodológicas preconcebidas de mi parte frente a la comprensión de muchas de las experiencias que en esos años viví mental, emocional y físicamente. Sostuve una comunicación verbal permanente y cotidiana con un poderoso y reconocido chamán de la Amazonía, sin un *discernimiento etnográfico* (Cantón-Delgado, 2017), sino más bien direccionada a resolver cosas cotidianas respecto a los aspectos domésticos que se me delegaron en mi rol de “ayudante”, y por supuesto, lo que derivaba de mi trabajo personal con la

ayahuasca, guiada por él estando ahí, y que era fundamentalmente por lo que estaba ahí. La comunicación verbal, involucraba permanentemente conversaciones respecto a sueños, y no tan solo mis sueños, sino que los sueños de don Ignacio y los sueños de las personas que pasaban por ahí una temporada. Los sueños eran una constante, una parte de la *realidad* en ese espacio, considerando que una de las características en los efectos de la ingesta de ayahuasca es la evidente proliferación de la experiencia onírica, la cual se reconoce como un canal que orienta el proceso de sanación y/o aprendizaje que *la planta* está otorgando. El sueño te indica, te coloca a prueba, te enseña. Cometer un “error” en un sueño, cae con el mismo peso que como se haya cometido en tiempo de vigilia. Por otro lado, mucha de la comunicación *no intencional* con don Ignacio, se constituyó en aspectos sutiles e *inobservables* que derivaban de nuestro vínculo maestro-aprendiza, y que se canalizaban mediante las ceremonias con *la planta*, en las cuales la presencia y comunicación de él como chamán, definitivamente no se daba mediante la palabra hablada, ni tampoco mediante actos *observables*. Posiblemente en el desarrollo de un trabajo etnográfico “convencional”, hubiese procurado otorgarle un *análisis simbólico* al ritual nocturno ayahuasquero del que participaba cotidianamente y a todo el conjunto de experiencias que derivaban de esta inmersión —espirituales, emocionales, físicas, oníricas—, pero en este caso, mi participación fue más allá de la *observación* por un tema circunstancial. Además, considerando que *observar* no bastaría para acceder a la “comprensión” de este ritual y todo su contexto, mi experiencia encajaría con lo que Favret-Saada propone como una *participación radical* (Favret-Saada, 2005: 161, cit. en Cantón-Delgado, 2017: 353). El *afecto* propiciado en estas experiencias, se dio de manera innata al estar sumida en un “verdadero proceso de sanación y aprendizaje” y que iba más allá de la centralidad del ritual. El ritual era parte de este “dispositivo terapéutico”, el cual era mucho más complejo, profundo, intenso y continuo (Cantón-Delgado, 2017).

Un ejemplo interesante de *participación radical* en el proceso etnográfico, es el narrado por la antropóloga Barbara Tedlock, quien relata que en los trabajos de campo sostenidos con su marido Dennis Tedlock en las tierras altas de Guatemala en el año 1976, ambos tuvieron la misma noche sueños con una carga simbólica muy potente con uno de sus informantes. La presencia de estas experiencias oníricas los llevó a consultar respecto a estos sueños “inquietantes” con un adivino maya-quiché. Esta situación no era una estrategia de campo preconcebida, tal como otros antropólogos han hecho, y que efectivamente han participado en la actividad social de compartir voluntariamente sus propios sueños en el trabajo de campo como una forma de generar amistad y apertura, lo cual según Foster (1973) permitiría obtener datos de campo excelentes

(Tedlock, 1991). En el caso de Tedlock y su compañero, esa situación tuvo un giro inesperado ya que terminaron siendo “iniciados” por el adivino en un “entrenamiento formal”, y diariamente debían narrar sus sueños para que este los interpretara.

La determinación por iniciar este “entrenamiento”, fue propiciada por un evento previo. Después de haber compartido sus sueños con Xiloj [el adivino] por vez primera, Barbara y Dennis Tedlock fueron vistos por la comunidad visitando lugares no-cristianos al aire libre en más de una ocasión, “revelando nuestra intensa curiosidad sobre la espiritualidad maya” (1991: 171). Posterior a estas visitas, la autora enfermó y el adivino maya interpretó que la causa principal de su enfermedad derivaba de esas visitas, y que en palabras de Tedlock:

(...) radicaba en nuestras ofensas ante las deidades de la tierra (...) parece que lo que pensamos eran visitas inocentes a los santuarios había molestado de hecho no solo a los [guardianes] humanos que rezaban allí, sino que también a las deidades. Habíamos ingresado sin pensar en la presencia de los santuarios sin siquiera darnos cuenta que debemos purificarnos ritualmente antes de hacerlo (Tedlock, 1991: 171)

Al solicitarles mayor detalle al adivino de las personas que oraban ahí, él les aconsejó que lo mejor era averiguarlo mediante el aprendizaje. Compartir los sueños de ambos “en lugar de ser nuestra metodología para registrar los sueños de un sujeto etnográfico se convirtió en la forma de instruarnos y reforzarnos en nuestro entrenamiento, así como en una forma de verificar nuestro progreso espiritual o psíquico” (1991: 172). Cuenta la autora que, en la medida que pasaban por este proceso, comenzaron a soñar cada vez con mayor frecuencia con elementos culturales maya “incluidas imágenes religiosas y espíritus de montaña, así como con individuos mayas, incluido Xiloj. Xiloj, a su vez, también tenía sueños que nos incluían a nosotros y elementos culturales de nuestra sociedad que habíamos traído al campo con nosotros” (1991: 173). La actividad onírica participaba entonces en los procesos de representación de realidades compartidas.

(...) está estrechamente vinculado con el conocimiento derivado de las actividades etnográficas; pues estas no solo suponen diálogos y experiencias junto a otros, también involucran la construcción de relaciones, vínculos políticos, emocionales y vitales junto a los sujetos con los que se encara y aborda un problema, un conflicto o una serie de preguntas. Resulta lógico pensar, por tanto, que en la mente del investigador y en la de sus interlocutores los sueños se relacionen con las experiencias del trabajo investigativo llevado a cabo. (Tobón, 2015: 339)

En el trabajo de campo realizado por Marco Tobón entre los indígenas *muina* (*uitoto*) y *muinane* de la Amazonía colombiana, el autor comienza a prestar atención a sus sueños y los sueños de algunos indígenas con los cuales convivió, quienes compartían y dialogaban sus experiencias oníricas cotidianamente. En este ejercicio, comenzó a identificar cómo en los sueños de sus informantes se representaban imágenes de personajes armados, ejércitos y combates. Dentro de la comunidad existía una evidente preocupación respecto a la presencia de una base militar del ejército en el territorio indígena, y esta incomodidad se hacía evidente no tan solo en los diálogos por parte de los comuneros, sino que en el contenido manifiesto de los sueños que estos compartían entre sí. La presencia de militares en las vidas de estas personas, se percibía como una señal de alerta permanente, lo cual favorecía que recurrieran a prácticas culturales propias, con el objetivo de obtener protección, tal como el uso de ciertas plantas, bailes y cuidados, en un afán de reafirmar y preservar “los atributos culturales del territorio humanizado, lo que representaba un rechazo y evasión a la intervención de fuerzas militares en su vida y su historia” (Tobón, 2015: 348).

Para este etnógrafo, la observación y diálogo de los sueños se transformó en una herramienta de comprensión respecto a la guerra en estos territorios, y cómo este conflicto es experimentado por los *muina*. El relato del sueño de un integrante de una comunidad vecina, el cual fue a compartir el sueño que lo inquietaba con otro comunero, y en el que veía la llegada de un bombardeo y la destrucción de los asentamientos de la comunidad, fue interpretado por estos como una señal de alerta de una eventual llegada de peste y enfermedad, por lo cual se requería realizar una limpieza del cuerpo y el espíritu para prepararse. Al preguntar Tobón respecto a si la llegada de enfermedad se manifestaba siempre en la experiencia onírica mediante la guerra, su informante le respondió que en definitiva siempre ha habido guerra en esos territorios. Antiguamente hubo guerra, luego vino la época del caucho y posteriormente la guerrilla. Para ellos, la guerra y la gente armada en sus sueños, es señal de enfermedad, ya que se entienden como “recaídas sobre el territorio”. Mediante este diálogo y otros posteriores respecto a “soñar la guerra”, Tobón establece que a través de ellos se identifican “modos de acción cultural y política” con los que estas comunidades afrontan ancestralmente estos eventos violentos que los involucran, esas “enfermedades” que aparecen y se repiten a través del tiempo, dolores que se acarrean históricamente y de los cuales los sujetos logran forjar aprendizajes de actividad política, ya que su modo de afrontar esas “enfermedades” es precisamente mediante sus prácticas culturales inherentes, y que al ser invocadas para enfrentar el conflicto armado que los rodea, se tornan “inevitablemente políticas” (2015: 348-349).

Para el autor, la observación de los sueños de esta comunidad y el intercambio que sus integrantes realizaban como una práctica social, le permitió acceder a elementos significativos dentro del trabajo de campo, como un tipo de “práctica etnográfica nocturna” (Galinier, 2010, cit. en Tobón, 2015). La experiencia onírica, como ya he planteado, nos sugiere un canal de comunicación intersubjetiva con los informantes en el trabajo de campo, y su observación consciente, puede abrir espacios del subconsciente cultural del cual se quiere aprender y describir.

Otro ejemplo significativo respecto a las consideraciones del sueño durante el proceso etnográfico, es la experiencia que relata Gemma Orobitg (2002) en su trabajo de campo entre los pumé de la comunidad de Riecito en territorio venezolano. Cuenta Orobitg que al principio de su llegada a la comunidad, la gente asociaba su presencia ahí a un rol o de médico o de funcionaria del gobierno, ya que comúnmente estas son las figuras externas que transitan habitualmente por ahí, por lo cual sus habitantes le hablaban y se dirigían a ella, con frecuencia, en función a uno de esos dos roles. Un día Cesar, el chamán de la comunidad, la soñó:

En el sueño, tal como el mismo Cesar me lo explicó, encontró a alguien que le preguntó qué estaba haciendo yo en Riecito. Cesar le dijo que, en realidad, había venido de muy lejos para saber cómo vivían los pumé. Jorge, otro hombre adulto de Riecito, me explicó un sueño parecido. Había encontrado a unos oté («santos» o «jefes» de las tierras de los sueños, siguiendo la traducción de mis interlocutores pumé) que le habían pedido una explicación sobre mi presencia en el pueblo: “está aquí para aprender la lengua pumé”. (Orobitg, 2002: 16)

La autora comenta que fue mediante y a partir de ese momento, que el relato de los sueños de los propios informantes le hicieron tomar consciencia y comprender el rol que su presencia representaba para la comunidad: su rol como etnógrafa. De este reconocimiento por parte de los propios comuneros, respecto al rol de la antropóloga, es que ella se *reconoce* a sí misma en este rol, y que aunque si bien su estancia ahí partió de intereses relacionados con la salud y la enfermedad, el trabajo acabó orientándose hacia las nociones del sueño y las prácticas rituales del Tõhé de lo cual derivó la publicación de su libro “Les pumé et leurs rêves” (1998).

Esta serie de apuestas antropológicas respecto al uso de los sueños en diferentes contextos socio-culturales, requieren también centrar la atención en las teorías y sistemas de interpretación de los propios escenarios, con un enfoque integrador e intersubjetivo y que se estudien, además, considerándolos:

(...) como eventos comunicativos psicodinámicos complejos Al estudiar el intercambio de sueños y la transmisión de las teorías de los sueños en sus divertidos contextos sociales, los antropólogos se han dado cuenta de que tanto el investigador como el sujeto de la investigación crean una realidad social que los vincula de manera importante. (Tedlock, 1991: 174)

La sociabilidad del sueño, ha sido un elemento ya bastante abordado en las etnografías realizadas en culturas *no-occidentales*, ya que esta dinámica es una característica bastante extendida del uso social del sueño como herramienta de conocimiento, revelación, organización e intimidad, con evidentes diferencias en sus sistemas locales de interpretación. Las prácticas sociales respecto al sueño, como argumenta Murray L. Wax (2004), se encuentran ligadas a elementos culturales que se establecen desde temprana edad, así como ciertos factores vinculados a la organización social de carácter horizontal con la que se estructuran ciertas pequeñas comunidades denominadas por el autor “cazadoras-recolectoras”. Para Wax, la crianza de los y las infantes mediante la escolaridad en una sociedad occidentalizada, marca un precedente respecto a la negación de experiencias sensoriales como el sueño, ya que desde un principio de nuestras vidas, se nos induce a desentendernos de dichas experiencias. La crianza infantil en las sociedades urbanas modernas, irrumpe algunos comportamientos de los infantes, los cuales son etiquetados como imaginarios, no reales o fantasiosos, aconsejándoles desestimarlos a fin de prestar atención a la debida *realidad* material (Wax, 2004). En la escolaridad no se incita a abordar la experiencia onírica y la información obtenida en ella, y si es que hay esa consideración, tiene poca o nula relevancia para el mundo en vigilia (D. Laughlin, 2013). Esta construcción de nuestro esquema cultural, se diferenciaría sustancialmente de las prácticas abordadas en infantes de ciertas culturas indígenas, en donde estos son observados y estimulados por los adultos en caso de presentar una capacidad inminente respecto a algún tipo de conexión con elementos de la naturaleza o del mundo espiritual. En muchas comunidades, las autoridades espirituales son reconocidas a temprana edad mediante algún evento significativo —como un sueño— y desde ahí iniciadas para su rol. Si consideramos que en dichos espacios culturales, sueños y visiones son algunos de los canales de comunicación entre humanos y otros mundos y no-humanos, es sumamente comprensible que estos sean considerados como guías.

(...) Gran parte del razonamiento intelectual occidental se ha vuelto reduccionista, materialista e individualista, por lo que los sueños son estudiados por profesionales biomédicos que los tratan como un proceso psicofisiológico (similar a la respiración o la digestión), siendo el sueño

mismo el producto del soñador, considerado como un ser separado y aislado. No es de extrañar que los científicos biomédicos puedan debatir si los sueños "tienen sentido" (...) (Laughlin, 2013: 85)

En un estilo de vida urbana, se nos conduce inicialmente a la construcción de nuestra independencia e individualidad, al tiempo que esta conducta ha ido socavando la necesidad de cooperación entre grupos. Es por ello que, tal vez, el estudio de los sueños en el contexto de las ciencias biológicas se ha interrogado como un fenómeno asociado a las funciones psíquicas individuales, ya que esta experiencia, según Wax, no se encuentra asociada a elementos sociales. Sostiene que la necesidad de dormir y soñar tiene una relación directa con el universo evolutivo de la vida en grupo, y que los sueños se ocupan de las problemáticas de la vida y el crecimiento. El modo de vida en asentamientos urbanos es un modelo relativamente reciente derivado del industrialismo, pero previo a ello, en su mayoría la humanidad ha vivido y evolucionado en pequeñas comunidades. Las dinámicas sociales respecto al sueño, que aún se sostienen en algunas comunidades “cazadoras-recolectoras” existentes hasta el día de hoy, responden a una noción de colectividad no autoritaria que se encuentra latente en muchas prácticas culturales. Criar, sembrar, construir, danzar, decidir, entre otras actividades, se constituyen mediante la colectividad y su organización. Es esto lo que permite, en cierta medida, la estabilidad y resistencia de estos pequeños grupos de individuos (Wax, 2004), y es mediante este tejido cultural colectivo, que el intercambio de los sueños y narraciones cumple una funcionalidad social.

Soñar entre las personas criadas en las modernas sociedades industriales del mundo contrasta fuertemente con la de las personas que viven en la mayoría de las sociedades humanas del planeta; de hecho, contrasta tanto con la historia cultural preindustrial de la sociedad occidental como con la de otras sociedades modernas e industriales como Japón, China y Brasil, en las cuales el soñar y la interpretación de los sueños eran muy valorados. (Laughlin, 2013: 65)

Considerar que una cultura con organización horizontal y no autoritaria —de carácter acéfalo— fomentaría que los integrantes de la comunidad se sientan con mayor libertad y confianza de compartir y transmitir sus sueños, con ánimo de sugerir una acción innovadora (Wax, 2004), y que estos sean escuchados y considerados por sus comunidades, tiene bastante sentido. Son tal vez estas consideraciones, una mínima porción de la evidente desacreditación desde occidente de una práctica cultural de este tipo, en que nuestras formas de organización se constituyen en base a liderazgos

autoritarios y estructuras verticales y burocráticas, para la toma de decisiones que nos afectan a todos. Un elemento más, para el conjunto de esquemas que ya hemos mencionado, respecto a la escasa o nula sociabilidad del sueño en una cultura *occidentalizada*, salvo por casos aislados. Este es un debate muy complejo y profundo, el cual nos puede direccionar a cuantiosas perspectivas y consideraciones disciplinarias, en un afán de dilucidar en qué momento y por qué se perdieron estas prácticas y las posibles consecuencias que han derivado de este distanciamiento. Reconsiderar la experiencia onírica en la práctica etnográfica, resulta una herramienta no convencional respecto a las técnicas usualmente validadas por la institucionalidad académica, pero puede contribuir a nuevas rutas de reflexión y adquisición de conocimientos etnográficos, lo cual no debiese ser marginado en el proceso de recolección de datos, sino que deben ser experiencias llevadas a la discusión antropológica sobre el quehacer etnográfico (Tobón, 2015: 351).

5. NUEVAS NARRATIVAS ETNOGRÁFICAS

No ha sido una tarea sencilla sentar teóricamente este trabajo, y esquivar a que en este tejido teórico, se “cuelen” nociones personales a las cuales he tenido que prestar atención para “domesticarlas” y distinguir las arenas en donde estas puedan circular libremente y en las que no, sobre todo y considerando la evidente y manifestada relación que tengo con el objeto de estudio. Supongo que no es algo de lo que estén exentas una gran mayoría de las personas que ejercen investigación en ciencias sociales. Estudiar fenómenos que implican un nivel de carga afectiva, simbólica, emotiva, e innumerables cualidades inherentes en los fenómenos de los que se encarga la antropología, sin sentirse mínimamente involucrada o conmovida (démosle la carga que le demos) sería, por decir poco, preocupante. Y es que si no ¿para qué hacemos ciencias sociales con un fin que va más allá de la mera producción científica? Quizás aportar desde espacios de privilegio a la construcción de una sociedad mejor. Abrir camino a nuevas formas de conocimiento, crecer, aprender, conocer, difundir... Latour plantea que, la sola y absoluta consideración de los sujetos frente a los fenómenos es de por sí limitante, ya que con ello estaríamos dejando de lado el resto de las agencias presentes en la fenomenología.

Las críticas a las formas que tradicionalmente se han considerado para representar la actividad científica, parten de un sentido reformador de las definiciones del *conocimiento*, el cual ha pasado de ser entendido como “una relación social atravesada por relaciones de poder, lo que supone pasar a entenderlo como una verdad externa y aprehensible de manera aséptica, a verdades heterogéneas, necesariamente polisémicas y localizadas según contextos socio-históricos y geopolíticos” (Cruz, Reyes y Cornejo, 2012: 254-255). La crisis de confianza que hace algunas décadas se ha posado sobre las formas canónicas de desarrollar investigación social, ha generado una serie de nuevos planteamientos respecto a las formas de producción de conocimiento, fundamentada en parte por las limitaciones ontológicas, epistemológicas y axiológicas de este modelo (Ellis *et al.* 2015) aplicado para representar a sujetos, objetos y fenómenos de estudio que poco o nada tienen de inmutables. La investigación cualitativa surge de la premisa epistemológica, de que lo que se aborda propone dar un rostro humano a fenómenos humanos, los cuales son estudiados y descritos por seres humanos también (Tilley-Lubbs, 2014), por lo cual hoy en día se reconoce desde la propia etnografía las innumerables formas de cómo la experiencia personal influye en los procesos de investigación. Y es que considerar el proceso investigador como un continuo inerte y lineal, es caer en la negación de toda la serie de elementos que en este se involucran, y desconocer la complejidad propia de la actividad intelectual en la

cual se destapan espacios íntimos desconocidos, incluso para nosotros mismos, como estudiantes o investigadores. Evidentemente no podemos —o no debemos— hacer alarde de esta relación que nos involucra en el proceso con nuestro *objeto-sujeto* de estudio, una relación por lo demás cargada de complejidad “[...] mediatizada personal, histórica, cultural y socialmente. Sabemos que todo ello condiciona decisivamente nuestra actividad cognoscitiva, el producto de ésta y las formas en que este producto es luego recibido, leído” (Cantón-Delgado, 2008: 154). Pero, apelar a nuevas formas de construcción de conocimiento científico en las ciencias sociales, no nos libera mágica e inmediatamente de la autoridad latente del método y de las convenciones disciplinarias. No podemos abordar nuestros textos académicos saliéndonos de la forma literaria ya asignada, y si lo hacemos, corremos el riesgo de perder credibilidad, lo cual nos propone un debate respecto a que si la credibilidad y validación de la producción de textos científicos reposa más en su forma que en su contenido (Feliu i Samuel-Lajeunesse, 2007).

Por otra parte, si consideramos que las estructuras y enfoques argumentativos de los métodos canónicos han estado históricamente vinculados al poder de los países denominados occidentales, es decir a una pequeña porción del territorio global, y ha sido mediante políticas colonialistas que el método se ha consagrado hegemónicamente como *la forma* de conocer y entender el mundo, pues a la hora de hacer uso de esta estructura rígida sin cuestionarnos mínimamente estos principios, como estudiantes e investigadores no debemos obviar que, primero que todo, estaríamos apelando al uso de un método “correcto” pero limitado, y que responde a puntos de vista determinados por un sesgo cultural dominante: hombres, blancos, heterosexuales, no discapacitados, de clase media/alta (Feliu i Samuel-Lajeunesse, 2007; Blanco, 2012; Ellis *et al.* 2015). Y segundo, que al consagrar este enfoque como la única vía legítima para la generación de nuevo conocimiento, estaríamos desconociendo otras formas de ver, entender e interpretar el mundo y dando por supuesto que estas otras formas son deficientes y no válidas (Ellis *et al.* 2015).

En una indagación de la experiencia onírica, por la carga de subjetividad que conlleva el fenómeno entre otras cosas, me resulta casi un deber de principios manifestar abiertamente los *afectos* invocados en el proceso de abordaje de este. Es un acto de honestidad necesario asumirme abiertamente *afectada* por el objeto de estudio, aunque con cierto grado de contradicción interna tenga que sentar y justificar teóricamente esta consideración, ya que, en una analogía reciclada, estoy usando como remedio la propia enfermedad que propongo “curar”. Sabemos que nuestros orígenes y nuestro contexto influirán en la manera en que construimos la naturaleza del mundo, y

hoy existen muchas propuestas que apuntan a que los investigadores reconozcan sus perspectivas culturales, y a la inclusión de las *preocupaciones ontológicas*. En ese ejercicio, no solo damos apertura a nuevas miradas contra-hegemónicas, sino que también podemos reconocer mucha de la influencia de la cultura dominante inherente en nosotros mismos (Tilley-Lubbs, 2014). Uno de los pilares de este trabajo se fundamenta en que la experiencia onírica es un fenómeno de estudio presente y postergado en las culturas *occidentalizadas*, démosle a este o no, una carga significativa activamente. Al mismo tiempo y como ya he mencionado, la noción de culturas *occidentalizadas* es bastante brumosa, considerando que toda cultura evidentemente sostiene una carga de matices que la convierten en única, pero en este trabajo hacemos referencias a que estas, a las que denominamos *occidentalizadas*, sostienen “valores occidentales”. Son estas matizaciones y construcciones, que se confrontan, las que en muchos casos generan cierto grado de contradicción y confusión para personas que nacimos y habitamos en territorios colonizados, respecto a lo que somos y de cómo habitamos, comprendemos y construimos nuestros mundos. De igual manera, y tomando el hilo de las propuestas de Latour, estos matices nos permiten observar además que las etiquetas dicotómicas autoimpuestas derivadas de la modernidad, no hacen más que obstaculizar la inmersión a fenómenos sociales.

Al ingresar al espacio académico, seamos de donde seamos y seamos quienes seamos, aceptamos conscientemente —unos más, otros menos— que estamos dentro de una estructura vertical y autoritaria en la cual aún está vigente, aunque se diga que no, el etnocentrismo instaurado desde occidente. Frente a esto, Joel Feliu i Samuel-Lajeunesse menciona que “la autoridad científica tiene la capacidad de perpetuar las relaciones de desigualdad y dominación si no se hace a sí misma suficientemente reflexiva” (2007: 264). Esta estructura que solventa y propicia estas dinámicas, se constituye por una serie de agentes que participan ahí, partiendo por la *autoridad* que proviene del mundo académico y científico: la/él investigador/a y su trabajo, el cual por lo general está bajo el alero de una institución. Tenemos a su vez la *autoridad* del método y de las disciplinas: el discurso como tal de la ciencia, sus convenciones de objetividad, neutralidad, la “pureza” del método y su certeza. Y tenemos la *autoridad* de las instituciones occidentales: “la investigación se desarrolla mayoritariamente en países que tienen y han tenido aspiraciones imperiales, en estados modernos con proyectos colonizadores vinculados a la expansión del capitalismo” (2007: 265). En las ciencias sociales, particularmente, estos cuestionamientos no han pasado desapercibidos. Ello ha derivado en que, de forma gradual, han surgido novedosas herramientas para aplicar a la investigación, como por ejemplo las etnografías experimentales, las cuales surgen

en un ánimo de responder y afrontar algunos elementos de las críticas y tensiones previamente planteadas (Feliu i Samuel-Lajeunesse, 2007: 265). En este sentido, tenemos que considerar que el desarrollo de una etnografía en trabajo de campo, con toda su carga dialógica e intersubjetiva, plasmado en un texto estandarizado, puede resultar un tanto limitador. Aunque evidentemente no podemos plasmar en un texto científico la experiencia en sí misma —no siendo este el objetivo tampoco, pero sí parte del proceso— de igual manera que no podemos plasmar los sueños en su estado de “pureza”, sí al menos podemos acudir a ciertas herramientas más “amigables” para abordar dicha tarea. Por ello en la antropología más reciente, se habla de un acercamiento “especular” de textos más cercanos a la literatura que, por ejemplo, a la física (Cantón-Delgado, 2008; Ellis *et al.* 2015).

González-Abrisketa *et al.*, plantean que han sido precisamente los mismos ejercicios etnográficos los que han impulsado el denominado *giro ontológico*, y aunque si bien muchas de las etnografías experimentales abordadas para la realización de este trabajo no se adscriben explícitamente al *giro* en sus marcos teóricos referenciales, manifiestan una resistencia frente al carácter reduccionista de la inmersión etnográfica mediante simples representaciones (2016: 103). En estas incursiones etnográficas, surgen nuevas expresiones con una serie de nombres que nos proponen acercarnos a nuevos modelos y prácticas en la producción de conocimiento. Una de estas son las denominadas “prácticas analíticas creativas” planteadas por Laurel Richardson (2000, cit. en Feliu i Samuel-Lajeunesse, 2007), las cuales se plantean como un nuevo escenario para la producción de conocimiento científico social, en donde la combinación de estéticas literarias, o el lenguaje de las artes y expresiones artísticas —la letra de una canción, un poema o la imagen una pintura o fotografía, por ejemplo— nos pueden ayudar a dar acceso de una manera “creativa” a lo que pretendemos dar a conocer. Algunos de los artículos de carácter científico que analicé y utilicé en este trabajo, contemplaban en múltiples ocasiones el uso de este tipo de expresiones para profundizar de mejor manera en una idea, problema u objeto de investigación. Junto con ello emergían juegos de voces sumamente conmovedores y estimulantes, y al mismo tiempo, la teoría se *materializaba* en la experiencia biográfica de sus autores, sin con esto perder la solidez de sus postulados, sino más bien estos atributos le otorgaban una mayor riqueza al contenido del producto. Estas aperturas innovadoras, generaban una mayor conexión simbólica entre la lectura y la voz de las y los autores.

Estas nuevas prácticas, han abierto un abanico de posibilidades que permiten la elaboración de distintas formas de transitar entre la teoría y la “experiencia cultural” del autor/a, entre lo epistemológico, lo ontológico y el *sujeto-objeto* estudiado, además de

permitir un mayor dinamismo y fluidez de la narración científica lo cual supone una lectura más cercana y accesible.

Con ello se visibiliza el hecho que los significados cambian, de que se encuentran en perpetuo movimiento. Eso legitima las múltiples perspectivas que se pueden encontrar a raíz de la aparición de una pluralidad de voces que se acercan por primera vez al mundo académico y que supone la entrada en escena de conocimientos locales (ilegítimos hasta el momento), situados, marginales, fronterizos...En este movimiento se toma conciencia de los efectos de (...), la clase, el género, la sexualidad y las diferentes [discapacidades] sobre el conocimiento posible y producido. (Feliu i Samuel-Lajeunesse, 2007: 267)

Con estas reflexiones estamos contemplando nociones de la probidad y ciertos “principios” de la disciplina antropológica, los cuales son considerados para su aplicación en el trabajo de campo, y representan una parte del principio de protección a las culturas. En las últimas décadas, ha crecido el interés en la reflexión sobre los problemas éticos que conllevan las aplicaciones y las implicaciones de las investigaciones antropológicas (Pels, 1999, cit. en Oorbitg, 2002), y particularmente este debate ha sido conducido como “una reflexión crítica sobre las relaciones entre la antropología, el colonialismo, el imperialismo y el universalismo occidental” (Oorbitg, 2002: 5). Si ya se cuenta con un debate respecto a esto, y se han sentado consideraciones sobre la ética y la probidad del profesionalismo disciplinar ¿será que estas consideraciones funcionan de manera unidireccional hacia los sujetos de estudio y poco contempladas en la dialógica entre pares, es decir, entre los propios agentes investigadores de la antropología?

Las etnografías experimentales son un canal que propiciaría, en cierta medida, dar cabida a estas voces plurales que transitamos en las esferas académicas como estudiantes o investigadores, con nuestras múltiples diferencias, cosmovisiones, experiencias y *preocupaciones ontológicas*. La construcción de relatos con elementos novedosos, no tiene por qué necesariamente implicar perder la seriedad y rigurosidad científica, más bien es una invitación a reconsiderar elementos sustanciales de los procesos de investigación, pero de una forma evidente, y que incluso puede permitirnos “resolver” cuestiones propias de los problemas de investigación: romper la distancia emocional para *comprender* por sobre *explicar*. Escribir con y para los informantes. Apelar a la polifonía. Sostener el carácter dialógico y evidenciarlo. Producir textos híbridos, de carácter transdisciplinario. Hablar abiertamente de los procesos de elaboración. Explicitar y asumir las relaciones de poder. Reflexionar. Mostrarnos

vulnerables frente al estudio y reconocernos. Jugar con la intertextualidad. Apelar a nuestras experiencias biográficas (Feliu i Samuel-Lajeunesse, 2007: 265-266-267). El uso que le demos a cada una de estas formas, estará en cierta medida condicionada a los objetivos que nos propongamos en cada investigación. Independiente a ello, el debate se centra entre otras cosas, en cómo hacernos cargo en las prácticas de investigación de la subjetividad de quienes desarrollan investigación, con el compromiso de rigurosidad científica y *objetiva*, pero no neutral necesariamente. (Cruz *et al.* 2012)

Ahora bien, al igual que muchos conceptos dentro de las ciencias sociales, la etnografía es un término polisémico y que ha estado en constante desarrollo. Esta controversia, muy abarcada teóricamente, es la que ha dado paso a toda esta serie de consideraciones previas planteadas brevemente. Dentro de esta discusión, se ha dado cabida durante el último tiempo, a la denominada autoetnografía como método de investigación, ubicándola no solo como “una perspectiva epistemológica que sostiene que una vida individual puede dar cuenta de los contextos en los que le toca vivir a esa persona, así como de las épocas históricas que recorre a lo largo de su existencia”, sino que también como un método que, “explora el uso de la primera persona para escribir, se apropia de modos literarios con fines utilitarios y las complicaciones de estar ubicado dentro de lo que uno está estudiando” (Blanco, 2012). De esta manera, la autoetnografía se posiciona como un método que permite diversas formas de escritura y presentación de resultados, y que da cabida a relatos autobiográficos y a experiencias particulares del etnógrafo en su trabajo de campo, situados en un contexto social y cultural determinado.

*La autoetnografía es un enfoque de investigación y escritura que busca describir y analizar sistemáticamente (grafía) la experiencia personal (auto) con el fin de comprender la experiencia cultural (etno). (...) Para hacer y escribir autoetnografía, el investigador aplica los principios de la autobiografía y de la etnografía. Así, como método, la autoetnografía es, a la vez, proceso y producto. (Ellis *et al.* 2015)*

En este trabajo he acudido a elementos retrospectivos de manera selectiva sobre mi propia experiencia onírica, y he puesto en pie etnográfica y dialógicamente, este recurso biográfico con las fuentes bibliográficas y sus postulados teóricos, constituyendo un telar que sostiene un problema de investigación, evidentemente mucho más amplio y profundo. He considerado mi experiencia personal, pero anteponiendo el rigor científico, y acudiendo a un discurso crítico y auto-reflexivo mediante recursos de la autoetnografía, lo que me ha brindado una metodología más oportuna respecto a mi objeto de estudio (Lagunas, 2017), particularmente y considerando que este trabajo no

cuenta con una etnografía con trabajo de campo, mi “experiencia de campo” —mi experiencia onírica— acentuada mediante una experiencia biográfica determinante, me ha servido de *soporte* para la construcción de esta narrativa científica, evitando caer en un discurso autorreferencial disonante. Junto con ello, también estoy consciente de las múltiples críticas y cuestionamientos que se debaten respecto al uso de la autoetnografía como metodología válida y reconocida por la academia.

(...) desestimada por los estándares de las ciencias sociales como insuficientemente rigurosa, teórica y analítica (...). Los autoetnógrafos son criticados por hacer muy poco trabajo de campo, por observar muy pocos miembros de su cultura, por no pasar suficiente tiempo con (diferentes) otros (...). Por otra parte, por hacer uso de la experiencia, se cree que los autoetnógrafos no solo utilizan datos supuestamente sesgados, sino que también son observadores de su propio ombligo, narcisistas egocéntricos que no cumplen con las obligaciones académicas de hipótesis, análisis y teorización. (Ellis et al. 2015: 263)

Al optar por hacer uso de este método o algunos de sus elementos, estaríamos “desafiando” muchas de las convenciones formales establecidas, y es que probablemente en estas convenciones no encontramos un espacio de “comodidad” para desenvolver y desentramar ciertos fenómenos humanos que requieren cierto grado de *humanización*, reconociendo y dando lugar a los elementos subjetivos involucrados, en lugar de ocultarlos y pretender que no existen (Ellis et al. 2015). Esto no necesariamente se extrapola a una negación u oposición de los cánones tradicionales en los protocolos de investigación, sino más bien es a través de un buen manejo de estas técnicas y protocolos convencionales, así como de las consideraciones necesarias de parte de las ciencias sociales respecto a la contextualización teórica, la conjunción de los niveles microsociales y macroestructurales, y el denominado *conocimiento situado* —que relaciona la experiencia personal de quien investiga con los temas que ha decidido explorar— que podemos derivar en un debate epistemológico (Blanco, 2012). Aunque quizás el camino elegido para llegar a dicho objetivo sea distinto, un terreno un poco más pedregoso e inhóspito. De igual manera, este camino está inserto en un mapa preestablecido de formalidades, en donde se comparte un vocabulario, normas para citar, autores esenciales en el debate, entre otras cosas, y el resultado debe converger en un producto que contemple elementos fundamentales, tales como: una contribución substancial, un mérito estético, impacto, reflexividad y realismo fidedigno (Feliu i Samuel-Lajeunesse, 2007). El planteamiento de los *conocimientos situados*, nos propone considerar que las versiones del mundo que co-construimos en la investigación, no son un discurso como cualquiera o relatos fantasiosos. Este sostiene que resulta

imposible plantear que la generación de conocimiento refleje una realidad de manera “neutral”, sobre todo y considerando que este conocimiento “se nutre de inquietudes ciudadanas, políticas e ideológicas de los investigadores” (Cruz *et al.* 2012: 253).

Ahora bien, resulta necesario hacerse algunas preguntas frente al uso de una “práctica analítica creativa”, como lo es la autoetnografía, o más bien frente a la incorporación de formas de autorelato, considerando a que existe una gama de productos más amplia de este tipo de textos. Ellis *et al.* (2015) proponen algunos razonamientos bastante sugerentes respecto a esto, y que son posiblemente cuestionamientos comunes al momento de debatir respecto al uso de la metodología autoetnográfica. En primera instancia: ¿por qué tu historia es más válida que la de cualquier otra persona? Ante esta pregunta, estos autores consideran que lo que la hace más válida es la “condición” de investigador del autor/a que cuenta su historia. Esta condición, en la cual se sostienen un conjunto de herramientas teóricas y metodológicas, así como antecedentes de la literatura científica para ser aplicados, y en base a estos precedentes formular la historia, es lo que diferenciaría “tu historia” de cualquier otra. Además de esto, quienes hacen autoetnografía deben considerar además las formas en que otras personas podrían tener experiencias similares, “utilizando la experiencia personal para ilustrar las facetas de la experiencia cultural, y de este modo, hacer que las características de una cultura sean familiares para propios (*insiders*) y extraños (*outsider*)” (Ellis *et al.* 2015: 254).

¿En qué usos se podría poner mi historia?, o, ¿qué tan útil es mi historia? En el caso de este trabajo, mi experiencia onírica se ha remitido a un diálogo con las consideraciones teóricas que me han otorgado las fuentes bibliográficas de corte científico. Algunas de estas fuentes, describen experiencias personales de los autores, otras hacen uso del trabajo de campo para evidenciar experiencias culturales que los mismos autores comparten y se identifican en esta, y otras, las más convencionales, amplían el pensamiento teórico e invitan a la reflexión. Cada una de estas fuentes me ha otorgado una cuantiosa cantidad de elementos reflexivos, en los cuales en muchas ocasiones vi muy reflejada un pedazo de mi historia. Esto me hace pensar en que, más que considerar que mi historia sea “más válida” que otra, tiene más bien una función referencial que nos puede permitir conciliar los elementos teóricos con lo “práctico”, con la experiencia vívida, con lo latente. Pero al no haber aquí una etnografía convencional o formal, lo que he propuesto hacer aquí es acudir a ciertos hilos de los cuales tirar del método autoetnográfico, para la construcción de un texto académico, basado en una revisión teórica y que me permita transitar hacia mi objetivo científico de forma *objetiva*, pero sin perder mi voz. Considerando junto a ello la propuesta de una “reapropiación”

de la noción de objetividad “como un parámetro de rigurosidad que no sea sinónimo de neutralidad” (Cruz *et al.* 2012: 256).

La incorporación de algunos elementos y consideraciones epistemológicas del *conocimiento situado*, la intersubjetividad, las preocupaciones ontológicas del *giro*, las prácticas analíticas creativas y la autoetnografía para este trabajo, resultan ingredientes que, con las consideraciones pertinentes en su aplicación, pueden otorgarnos un excelente resultado en la elaboración de futuros trabajos de investigación. Particularmente, en esta indagación de la experiencia onírica en occidente desde la etnografía, fenómeno que se reconoce por diversos autores como una experiencia que da acceso y reconocimiento a nociones de nosotros mismos, a una “vitrina” nocturna de la construcción de quienes somos y lo que nos rodea, una vía de acceso al inconsciente social y cultural latente en los contenidos manifiestos de nuestros sueños (Mageo, Nájera, Kirtsoglou, Hollan), resulta pertinente, e incluso analógico, proponer estas consideraciones teóricas y metodológicas frente a un fenómeno humano tan íntimo y subjetivo como lo son los sueños. “La mayor objetividad se produce al dar cuenta de las posiciones de partida y las relaciones en que nos inscribimos” (Harding, 1996, cit. en Cruz *et al.* 2012: 258). Con ello no se pretende dar una fórmula “correcta” de cómo desarrollar investigación en la antropología, ni invalidar los métodos y las técnicas convencionales utilizadas para el quehacer científico social, sino más bien se propone como un ejercicio reflexivo para darle mayor peso al debate que gira en torno a esto y aportar, más que con nuevas respuestas, con nuevas preguntas, desde nuevas miradas. El asunto ahora apunta en ¿cómo continuamos con esta conversación?

6. CONCLUSIONES Y REFLEXIONES FINALES

La inmersión al estudio del sueño en lo comprendido como occidente, se reconoce un escenario sorprendentemente versátil en donde convergen una gama de elementos que, en la medida en que se ha profundizado en el camino, han ido brotando y ampliando paulatinamente nuevas consideraciones teóricas y conceptuales muy distintas a las inicialmente visualizadas. Este camino novedoso y sorpresivo, a su vez ha alimentado nuevas reflexiones para la continuidad de este debate. La reflexividad otorgada en una investigación, en este caso de carácter teórico, puede procurarnos una posición fructífera a futuro como aspirantes a investigadores, que nos coloca en nuevos espacios poco o nada contemplados con antelación. Si bien la base de este trabajo se constituyó como una revisión teórica bibliográfica de la experiencia onírica en culturas *occidentalizadas*, cada idea invocada fue atrayendo la asimilación de ramas antropológicas sumamente necesarias para abarcar el objeto de estudio. En este mismo contexto, existen elementos y propuestas teóricas importantes que han quedado en el tintero, no por falta de consideración, sino más bien porque cada uno de estos elementos abría una puerta de acceso profunda, y que en más de una ocasión, me vi en la justa posición de decidir abrir o no.

La experiencia onírica, comprendida como un agente orientativo de lo social y personal, en aspectos más profundos que la mera constatación de su rol dentro de la diversidad cultural, nos transporta a espacios que requieren una mirada reformadora e integradora de las consideraciones ontológicas y epistemológicas necesarias para abordar fenómenos que, pareciera, provocan cierto grado de incomodidad para la ciencia al ser planteados como objeto de estudio. Reconocer la *existencia* de agentes inmateriales como parte de la construcción de nuestros mundos —ontológicamente versátiles—, no tan solo desde un intento de comprensión y representación de lo simbólico, sino asumidos como elementos constitutivos de las *realidades*, supone una mirada que accede al análisis fenomenológico con mayor grado de amplitud y entrega a las quiebras que, como estudiantes e investigadores, nos exponemos al ahondar en estos procesos de investigación y estudio. Esta misma incomodidad del régimen epistémico occidental frente a la propuesta de indagar en fenómenos empíricamente inobservables, se extrapola a su vez a la consideración metodológica respecto a la categoría de persona como unidad de observación, y a la abierta inclusión de la identidad de quien investiga en el producto final, como lo es un texto de carácter científico. Una incomodidad implícitamente establecida bajo esquemas y conceptos epistemológicamente limitantes, y que ontológicamente manifiesta que *nuestros*

conceptos son los científicamente pertinentes y objetivos para describir y acceder a esos otros mundos.

La investigación de la experiencia onírica occidental, ha estado evidentemente reducida y simplificada históricamente en su estudio a un estado individual e inconsciente. Las consideraciones teóricas aquí planteadas nos permiten preguntar ¿hasta dónde podemos avanzar en la experiencia onírica como objeto de estudio desde la antropología bajo los mismos conceptos de siempre? Reflexionando respecto a esto, surge la inquietud de lo que ocurriría hipotéticamente si, desde las ciencias sociales, abarcásemos un fenómeno de estudio como los sueños, asumiendo a estos como agencias *reales*. Cuántos espacios de debate se abrirían en función a una *antropología nocturna* —con algunos trabajos académicos actuales circulando— en la cual ya trascendiéramos la necesidad imperiosa de sentar argumentativamente el por qué este tiempo onírico podría resultar de interés para la disciplina, más allá de lo simbólico y lo cultural, y en donde la dimensión de los aspectos creativos, emocionales, corporales y, por qué no espirituales, involucrados en la experiencia onírica, transiten abiertamente reconocidos, sin temor a ser considerados metodológicamente incorrectos. Esta apertura podría procurarnos a futuro, quiebras disciplinarias fundamentales.

De igual manera y bajo estas mismas consideraciones, acudir a la inclusión de los elementos sensibles, inevitablemente implicados en el ejercicio investigador, aunque estos no estén considerados en los estatutos metodológicos, propiciaría a que estas aperturas compenetraran sin exagerado recelo empírico. Esto no necesariamente conlleva a otorgarle un mayor grado de relevancia a quién está desarrollando etnografía —o en el caso de este TFM, haciendo uso de una experiencia biográfica para complementar y enriquecer una revisión teórica—, sino más bien estas propuestas funcionarían como un ejercicio que simetriza la participación de las y los investigadores como canal, y de igual manera, reconoce abiertamente en estos procesos el desvanecimiento de la neutralidad, sin perder el objetivo científico y que es finalmente nuestro punto de encuentro.

Bajo estas mismas consideraciones, reflexiono respecto a cómo desde la disciplina se podrían constituir conceptos y estructuras teóricas que permitan abordar científicamente la relación con, por ejemplo, una planta como la ayahuasca o cualquier otra *planta maestra* como agente —o en definitiva la inclusión metodológica de cualquier agente no-humano—, y que este abordaje vaya más allá de las ya reconocidas y abundantes investigaciones respecto a estas, en donde principalmente se han considerado, o desde la epifanía chamánica, o desde los efectos derivados de las

composiciones químicas presentes como sustancia psicoactiva, que aunque si bien son una parte elemental y necesaria para el desarrollo de nuevo conocimiento sobre estas, el exceso de lo simbólico y el exceso de lo físicamente verificable, ha limitado el acceso a la *comprensión* de estos espacios fenomenológicos y a la aceptación de las múltiples agencias no-humanas presentes en estos.

Resulta pertinente entonces, plantear a futuro el desarrollo de una investigación etnográfica con trabajo de campo sobre la experiencia onírica en sujetos *occidentalizados*, y constatar que tal vez, este hipotético distanciamiento es más bien parte de las convenciones propias de lo que suponemos define los valores occidentales. Así mismo, sería interesante sondear el fenómeno en sujetos de culturas *occidentalizadas* que han convivido con su experiencia onírica abierta y naturalmente, particularmente sujetos de territorios caracterizados por un sincretismo entre lo indígena y lo hegemónico, y que no se auto categorizan ni identifican dentro de esta dualidad. Considero elemental para una futura indagación académica respecto al tema, superar definitivamente la prescripción dicotómica entre lo real y lo fantasioso, entre lo interno y lo externo, lo individual y colectivo, y más bien comprender la experiencia onírica como una entidad en sí misma y como fenómeno inmanente, y no necesariamente contingente, aunque bien pudiese ser abordado perfectamente desde ambas aristas. Al ser la experiencia onírica un fenómeno intrínseco de nuestra condición humana, los escenarios de exploración son múltiples y diversos, esto le confiere a este objeto de estudio mucho dinamismo y generosidad. Tal y como he intentado recoger en este trabajo, las apuestas desde la antropología frente a la figura del sueño son variadas, pero aún escasas y el terreno es bastante fértil.

Por último y para finalizar, es importante señalar que de la misma manera en como actualmente se reconoce que la cultura, como concepto clave dentro de la antropología, no funciona como un dispositivo inmutable, permanente y continuo, sino más bien se establece como un generador inestable de múltiples nuevas realidades, los sueños se manifiestan como espacios de transformación y renovación permanente, con una serie de consideraciones de la construcción y percepción de nosotros mismos, y de las expectativas propias del rol social y el ideal cultural, entre otros. Estas modificaciones permanentes, son la mejor excusa para admitir la necesidad de renovar y transformar frecuentemente las herramientas con las cuales, desde la antropología, nos acercamos y pretendemos comprender los fenómenos tanto culturales como oníricos. Una disciplina que deambula en terrenos inestables, debe estar abierta a experimentar cambios permanentes.

Dedico estas últimas líneas a la memoria del maestro don Ignacio Duri Palomeque, quien ha fallecido en el transcurso de este ejercicio académico, y que es quien se lleva absolutamente todos los méritos de estar actualmente sentada aquí escribiendo y apelando a compartir —de alguna manera— esos mundos *inobservables* que me permitió conocer.

7. BIBLIOGRAFÍA

AUGÉ, M. (1998). *La guerra de los sueños. Ejercicios de etno-ficción*. Barcelona, España: Gedisa.

BLANCO, M. (2012). Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos. *Andamios*, 9(19), pp. 49-74. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/pdf/anda/v9n19/v9n19a4.pdf>

CANTÓN-DELGADO, M. (2008). Los confines de la impostura. Reflexiones sobre el trabajo etnográfico entre minorías religiosas. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 63(1), pp. 147-172. DOI: <https://doi.org/10.3989/rdtp.2008.v63.i1.50>

CANTÓN-DELGADO, M. (2017). Etnografía simétrica y espiritualidad. Aproximación ontológica al laicismo. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 72(2), pp. 335-358. DOI: <https://doi.org/10.3989/rdtp.2017.02.002>

CRUZ, M.A.; REYES, M.J. & CORNEJO, M. (2012). Conocimiento situado y el problema de la subjetividad del investigador/a. *Cinta de Moebio, Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, 45, pp. 253-274. Disponible en: <https://cintademoebio.uchile.cl/index.php/CDM/article/view/25899/27214>

ELLIS, C.; ADAMS, T.E. & BOCHNER, A.P. (2015). Autoetnografía: un panorama. *Astrolabio*, (14), pp. 249-285. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/11626>

ESTEBAN, M.L. (2016). Antropología del cuerpo. Itinerarios corporales y relaciones de género. *Perifèria. El cos que som*, pp. 134-147. Disponible en: <https://www.raco.cat/index.php/PeriferiaCPG/article/download/332465/423223>

GONZÁLEZ-ABRISKETA, O.; CARRO-RIPALDA, S. (2016). La apertura ontológica de la antropología contemporánea. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 71(1), pp. 101-128. DOI: <https://doi.org/10.3989/rdtp.2016.01.003>

GONZALES, G.F.; VILLAORDUÑA, L.; GASCO, M.; RUBIO, J.; GONZALES, C. (2014). Maca (*Lepidium meyenii Walp*), una revisión sobre sus propiedades biológicas. *Rev. Perú Med. Exp. Salud Pública*, 31(1), pp.100-10. Disponible en: http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-46342014000100015

HOLLAN, D. (2004). The Anthropology of Dreaming: Selfscape Dreams. *Dreaming*, 14(2-3), pp.170-182. DOI: 10.1037/1053-0797.14.2-3.170

KIRTISOGLU, E. (2010) Dreaming the Self: A Unified Approach towards Dreams, Subjectivity and the Radical Imagination, *History and Anthropology*, 21(3), pp. 321-335. DOI:10.1080/02757206.2010.499908

LAGUNAS, D. (2017). La disciplina como hábito. Cacicazgo y alienación en la UNIVERSIDAD AUTÓNOMA del ESTADO de HIDALGO. *Antropología Experimental*, (17), pp. 243-256. Universidad de Jaén (España). DOI: <https://doi.org/10.17561/rae.v0i17.3511>

MAGEO, J. M. (2001). Dream play and Discovering Cultural Psychology. *Wiley. American Anthropological Association*, 29(2), pp. 187-217.

MAGEO, J. M. (2006) Figurative Dream Analysis and U.S. Traveling Identities. *Wiley. American Anthropological Association*, 34(4), pp. 456-487.

MONCAYO, V.M. (2009). Presentación Fals Borda: hombre hicotea y sentipensante. En: *Una sociología sentipensante para América Latina* (pp. 9-19). Bogotá, Colombia: CLACSO. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20160304050141/01pres.pdf>

MORALES URRRA, R. (1995). *Sueños y Participación Política Mapuche*. II Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A.G., Valdivia, Chile. Disponible en: <https://www.aacademica.org/ii.congreso.chileno.de.antropologia/104.pdf>

MUNÉVAR, M.C.; PÉREZ, A.M.; GUZMÁN, E. (1995). Los sueños: su estudio científico desde una perspectiva interdisciplinaria. *Universidad Nacional de Colombia. Revista*

Latinoamericana de Psicología, 27(1), pp. 41-58. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/805/80527103.pdf>

NÁJERA ESPINOSA, O. (2013). *Hacia una sociología de los sueños: El imaginario sociocultural a través del sueño en jóvenes universitarios*. XXX Congreso ALAS Chile 2013. Imaginarios sociales, memorias y poscolonialidad. Santiago de Chile.

NÁJERA ESPINOSA, O. (2017). *¿Qué sueñan las jóvenes contemporáneas? La construcción del género a través de los relatos oníricos*. XXXI Congreso ALAS Uruguay 2017. Las encrucijadas abiertas de América Latina. La sociología en tiempos de cambio. Montevideo.

NÁJERA ESPINOSA, O. (2012). *Las imágenes paternas a través del sueño entre universitarios*. VI Coloquio de la Asociación Mexicana de Estudios de Semiótica AMESVE.

OROBITG CANAL, G. (2004). Soñar para vivir. Memoria, olvido y experiencia entre los indígenas Pumé (Venezuela). En: R. Piqué & M. Ventura (Eds.), *América Latina Historia y Sociedad: una visión interdisciplinaria. Cinco años de Aula Oberta en la UAB* (pp. 398-410). Institut Catalií. de Cooperació Iberoamericana Centre d'Estudis Internacionals i Interculturals, Departament d'Antropologia Social i Prehistoria, UAB.

OROBITG CANAL, G. (2004). *Los sueños como fuentes para el estudio antropológico de las sociedades amerindias*. Fuentes y Documentos de Investigación. Primer Congreso Internacional Catalunya-América. Barcelona: ICCC.

OROBITG CANAL, G. Y LARREA K., C (2002). Planteamientos para una ética intersubjetiva: El trabajo de campo, la aplicación de la antropología y la ética etnográfica. *Antropologando*, 6(1), pp. 4-30.

OROBITG CANAL, G. (2017). Los laberintos del sueño: Nuevas posibles vías para una antropología del sueño amerindio. *EntreDiversidades*, 9, pp. 9-20.

PÉREZ MATOS, N.E. & SETIÉN QUESADA, E. (2008). La interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad en las ciencias: una mirada a la teoría bibliológico-informativa. *ACIMED*, 18(4). Disponible en:

http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S102494352008001000003&lng=es&tlng=es

STEWART, C. (2004). Introduction: Dreaming as an Object of Anthropological Analysis. *Dreaming*, 14(2-3), pp. 75-82. DOI: 10.1037/1053-0797.14.2-3.75

TEDLOCK, B. (1991). The New Anthropology of Dreaming. *Dreaming*, 1(2), pp. 161-178.

TILLEY-LUBBS, G.A. (2014). La Autoetnografía Crítica y el Self Vulnerable como Investigadora. *Multidisciplinary Journal of Educational Research*, 4(3), pp. 268-285. DOI: [10.4471/remie.2014.14](https://doi.org/10.4471/remie.2014.14)

TOBÓN, M. (2015). Los sueños como instrumentos etnográficos. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 10(3), pp. 331-353. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=623/62343194003>

VILLALOBOS-CONTRERAS, C.; VAN LOON, R. (2019). *Don Ignacio Duri Palomeque: relatos de un chamán de la Amazonía peruana*. Lima, Perú: Colmena Editores.

WAX, M.L. (2004). Dream Sharing as Social Practice. *Dreaming*, 14(2-3), pp. 83-93. DOI: [10.1037/1053-0797.14.2-3.83](https://doi.org/10.1037/1053-0797.14.2-3.83)

ZIVKOVIC, M. (2006). Sueños dentro-fuera: algunos usos del sueño en la teoría social y la investigación etnográfica. *Revista de Antropología Social*, 15, pp. 139-171. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=838/83801507>