



Universidad Autónoma de Chiapas | Área de conocimiento

EntreDiversidades. Revista de ciencias sociales y
humanidades

ISSN: 2007-7602

ISSN: 2007-7610

Universidad Autónoma de Chiapas

P. Groark, Kevin

Entre sueños y realidades: La cultura onírica entre los
tzotziles de San Juan Chamula en Los Altos de Chiapas

EntreDiversidades. Revista de ciencias sociales y
humanidades, núm. 9, 2017, Julio-Diciembre, pp. 43-85

Universidad Autónoma de Chiapas

DOI: <https://doi.org/10.31644/ED.9.2017.a02>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=455960135003>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

**ENTRE SUEÑOS Y REALIDADES:
LA CULTURA ONÍRICA ENTRE LOS TZOTZILES
DE SAN JUAN CHAMULA EN LOS ALTOS DE CHIAPAS**

**BETWEEN DREAMS AND REALITIES: ONEIRIC CULTURE
AMONG THE TZOTZIL MAYA OF SAN JUAN CHAMULA
IN THE HIGHLANDS OF CHIAPAS**

Kevin P. Groark¹

Resumen: Los mayas tzotziles de Chiapas mantienen una elaborada cultura del sueño que postula un tráfico de dos sentidos entre la experiencia onírica y la de vigilia. En contraste con el presunto solipsismo del sueño, propio de los entendimientos occidentales, el sueño maya es altamente interpersonal y abierto al mundo social. Al postular una profunda continuidad entre las experiencias de vigilia y la onírica, el espacio del sueño maya se convierte en una arena en la cual el material psíquico es transformado en, y experimentado como, una vívida experiencia extrasomática e interpersonal. Los soñadores mayas se despiertan felices, preocupados, ansiosos, aterrorizados, y a veces enfermos —con sus subjetividades informadas, y a veces transformadas, en la vigilia—, por estos encuentros nocturnos. Es más, los sueños tienen un efecto directo en la vida cotidiana: afectan las relaciones sociales, legitiman la búsqueda vocacional de alto estatus, transmiten conocimiento práctico y esotérico, y proveen conocimiento acerca de las fuerzas ocultas que influyen en el curso de la vida en estado de vigilia aquí “sobre la faz de

¹ Profesor de antropología en Macquarie University, Sydney, Australia; psicoanalista asociado en New Center for Psychoanalysis, Los Angeles, California.

Correo electrónico: kgroark@gmail.com

Traducción del original inédito en inglés: Anna María Garza Caligaris, Gracia Imberton Deneke.
Fecha de recepción: 03 08 17; Fecha de aceptación: 29 09 17; Traducción: 27 11 17.

 Páginas 43-86.

la tierra". En este sentido, la vida entre los mayas de Los Altos es vivida y entendida por medio de una visión doble, una en la que el foco de atención vira continuamente entre el mundo de vigilia y el ámbito esencial. Por medio de esta exploración de la teoría y práctica del soñar entre los mayas contemporáneos de Los Altos, espero inspirar exploraciones más finas sobre los contornos de una cultura del sueño distintivamente maya. A través de esta discusión vislumbramos una cultura onírica fundamentalmente distinta, estructurada en torno a las nociones mayas del yo, las relaciones interpersonales, la temporalidad, la causación de enfermedad, y el papel especial de la experiencia del sueño para acceder a estas dimensiones, de otra manera ocultas, del mundo fenoménico.

Palabras clave: mayas tzotziles, Chiapas, Chamula, sueños, etnopsicología, etnomedicina.

Abstract: The Tzotzil Maya of Chiapas possess a rich dream culture that postulates a clear two-way traffic between oneiric and waking experience. In contrast with the solipsistic nature of Western understandings, the highly interpersonal Mayan dream opens out into the social world. By positing a deep continuity between waking and oneiric experience, the Mayan dreamsphere becomes an arena in which psychic material is transformed into, and experienced as, vivid extrasomatic, interpersonal experience. Mayan dreamers awaken happy, angry, anxious, terrified, and sometimes sick —their waking subjectivities informed, and sometimes transformed, by these nocturnal encounters—. Moreover, dreams find significant traction in everyday life; they affect social relationships, legitimize high-status vocational pursuits, transmit practical and esoteric knowledge, and provide knowledge of the unseen forces influencing the course of waking life here “on the earth’s face.” In this sense, life among the highland Maya is lived and understood through a sort of double-vision, one in which the focus of attention tacks continually between the waking world and the essential realm. Through this exploration of contemporary highland Maya dreaming in theory and practice, I hope to inspire more nuanced explorations into the

contours of a distinctly Maya dream culture. This discussion provides a glimpse of a fundamentally foreign dreamspace structured around distinctly Maya notions of self, interpersonal relations, temporality, illness causation, and the special role of dream experience in accessing these otherwise hidden dimensions of the phenomenal world.

Keywords: Tzotzil Maya, Chiapas, Chamula, dreams, ethnopsychology, ethnomedicine.

Introducción

En este artículo presento un panorama acerca de las aproximaciones a los sueños y su interpretación entre los mayas de Los Altos de Chiapas.² Mediante el examen de su significado en esa región tanto en teoría como en la práctica, abordo dos preguntas interrelacionadas: 1. ¿En qué sentidos podría considerarse el espacio onírico como un ámbito legítimo de interacción y relación interpersonal?, y 2. ¿Puede la teoría “realista” u “objetivista” facilitar algunos usos personales y sociales, al tiempo que excluye otros? Me interesa entender los efectos transformadores del soñar sobre la subjetividad de la persona que sueña: ¿cómo pueden los sueños enfermar a alguien?, ¿cómo pueden afectar las curaciones?, y ¿cómo puede el sueño transformar a una persona ordinaria en un curandero, en un servidor de Dios?

Para ello el primer paso es acudir a la ontología, en otras palabras, tomar en serio las creencias locales y hacer énfasis en la realidad de los sueños como un ámbito de acción, interacción y experiencia interpersonal alterno. Desde esta perspectiva podemos reconocer el “espacio del sueño” como una prolongación de lo que Hallowell (1954/1955) ha llamado el “ámbito de conducta culturalmente constituido” de los mayas de Los Altos, un escenario para el juego libre de la fantasía, de la imaginación, la creatividad, el anhelo y el deseo, así como de ansiedad, terror y miedo. Más aún, las etnoteorías que externan y objetivan la

² La información que presento en este artículo fue recogida entre 2002 y 2014 en el municipio maya tzotzil San Juan Chamula entre católicos mayas “tradicionalistas”. Todas las entrevistas se desarrollaron en el dialecto chamula del tzotzil y fueron audio-grabadas, transcritas y traducidas por el autor.

experiencia del sueño, como las que tienen los mayas de esta región, pueden abrir este espacio para algunos usos culturales específicos que no permiten otros marcos de interpretación subjetivistas o psicologistas. De hecho, la vida en estas tierras se caracteriza por una especie de “visión doble” en la cual el foco de atención vira continuamente entre el mundo de la vigilia y el ámbito esencial del sueño. Como resultado, los sueños frecuentemente se convierten en “transformadores” que conectan la vida de vigilia con la del dormir y que permiten la interpenetración e interinfluencia mutua de estas manifestaciones distintivas de la experiencia. De ello resulta un mundo de vigilia que está atravesado por la experiencia del sueño y un ámbito del sueño que puede procesar —y a veces resolver— muchos de los dilemas, conflictos y esperanzas de la vida cotidiana.

Enfatizo tres supuestos básicos que estructuran los usos personales y sociales de los sueños entre los mayas de Los Altos: 1. los sueños son “revelaciones ontofánicas” que dan acceso a una realidad esencial bajo las formas físicas de la vida de la vigilia; 2. los sueños son “fenómenos socioscópicos” que dan acceso a un ámbito oculto de la emoción, los motivos y la acción humana, y 3. los sueños son “revelaciones hierofánicas” que ligan lo humano a lo divino, líneas abiertas que dan acceso al poder divino, el cual se puede, entonces, traer para circular en el entorno mundial.³ El espacio onírico del altiplano maya provee un potente campo para la creación de conocimiento social, así como de la comprensión propia, de modo que los encuentros e intercambios nocturnos pueden ser comprendidos como comunicaciones esenciales que dan una sensación de accesibilidad, aunque atenuada, a dimensiones de la naturaleza humana de otra manera inaccesibles.⁴

³ Debo a Bernard Faure (1996) los términos “revelaciones ontofánicas” y “manifestaciones hierofánicas”.

⁴ Los mayas tzotziles, como muchos grupos tanto en Mesoamérica como en el Pacífico, tienen una postura interpretativa propia frente a la posibilidad de conocer el pensamiento de otros: el estado interno de otros —en sus dimensiones cognitiva, volitiva y afectiva— es considerado relativamente obnubilado en las formas de apreciación cotidianas (véase Groark, 2008, 2013, 2017). Esta “opacidad social” es una percepción generalizada en el mundo maya y parece ser un axioma básico de la vida social local. En muchos contextos de interacción, las personas niegan poder manifestar explícitamente lo que otros guardan en su corazón y pensamiento. A pesar de ello regularmente se hacen señalamientos morales mutuos, se cuestionan los motivos, se hacen

PARTE PRIMERA:

LA TEORÍA DEL SUEÑO Y DEL “ESPACIO ONÍRICO”

En esta sección exploró la etnología de los mayas de Los Altos acerca de la persona, el sueño, y el “espacio onírico”, con el objeto de sentar las bases para una comprensión más fina acerca de las relaciones entre experiencia onírica y la vida durante la vigilia. Central en esta discusión son las concepciones locales sobre el yo que juegan un papel clave para enmarcar la experiencia del sueño como experiencia separada de, pero íntimamente relacionada con, el yo despierto de la vida cotidiana. Mediante la exploración de las bases epistemológicas y ontológicas de la experiencia del sueño en el altiplano maya, podemos aprehender de mejor manera la lógica cultural que estructura esta experiencia y distinguir las profundas diferencias que separan esas nociones de la comprensión normativizada occidental sobre los sueños.

El “yo compuesto” de los mayas de Los Altos

En Chamula cada persona se considera constituida por dos grandes fuerzas esenciales o elementos coanimados, generalmente llamadas en la literatura etnográfica “almas” o “esencias”: un alma esencial unida al cuerpo —*ch’ulel*— y un animal compañero connatal extracorpóreo al que se llama algunas veces *chon/chanul* —“animal”— y otras *vayijel* —“coesencia animal”⁵—. Cada una de estas “almas” se concibe como una dualidad

chismes y se comportan como si este conocimiento estuviera a la vista —o al menos sujeto a la discusión y especulación—. Warren (1995) ofrece un argumento similar acerca de la “opacidad de la vida social” de los mayas kaqchikeles de Guatemala. Como los mayas tzotziles, los kaqchikeles consideran que la intencionalidad y la subjetividad están ocultas durante la interacción social cotidiana, lo que lleva a la convicción generalizada que no se puede confiar en la manera en que otros se presentan, porque se cree que el engaño es omnipresente. Las transformaciones, el hallazgo de engaños, la revelación de identidades verdaderas —deliberadamente escondidas— son temas comunes en cuentos, mitos y chismes, lo que sugiere una marcada preocupación cultural por las relaciones entre las formas superficiales e identidades o disposiciones subyacentes (Warren, 1995: 59). Como veremos, a pesar de las declaraciones explícitas acerca de la opacidad en las interacciones cara a cara, en el medio social uno conoce las intenciones del otro mediante la atención cuidadosa a formas “oblicuas” o indirectas de intersubjetividad, culturalmente específicas, incluyendo los sueños y algunos tipos de experiencia somática (véase Groark, 2013).

⁵ Los antropólogos con trabajo en la región hacen referencia a etnogeografías complejas y coherentes, en cambio yo he encontrado que las conversaciones cotidianas sobre almas y sueños tienden a ser más bien previsiblemente confusas, imprecisas, llenas de contradicciones e incertidumbres.

que posee un aspecto superior —*bankilal*—, residente del cielo, y uno menor —*itz'inal*— que habita la “superficie del mundo” (ver Gossen, 1975, 1999; Page Pliego, 2001). Cada persona es considerada como yo compuesto, formado por varios *alter yo*, tanto en su interior como afuera de ella.⁶ El cuerpo de la persona —*sbek'tal, stak'opal*— funciona como un punto de encuentro de estas esencias al encarnar sus características, fortalezas y debilidades de maneras particulares. En efecto, cada una de estas prolongaciones del yo se caracteriza por grados diferentes de externalidad e independencia de la persona, mucho de lo cual se muestra en las teorías locales acerca de la experiencia del sueño.

El alma esencial

El “alma esencial” —*ch'ulel*— es la más cercanamente asociada a la conciencia individual. Este “centro” invisible de la persona es el vehículo de los sueños, la sede de la conciencia y la emoción, y el único componente inmortal del yo. Se dice que el aspecto superior de esta alma —*bankilal o muk'ta ch'ulel*— reside con las divinidades en alguno de los varios niveles del cielo; en tanto, el aspecto menor —*itz'inal ch'ulel*— permanece dentro del cuerpo humano, generalmente en el corazón o centro de la persona, donde sirve para infundir la sangre de la esencia vital del alma —*ch'ulelin*— y calor —*k'ixnal*—, fundamentos de la salud y el vigor (Groark, 2005: 131). Es también fuente de los procesos “mentales”, como el pensamiento, la reflexión, los sentimientos y la memoria. Esta alma es el origen de la fuerza vital del individuo y su salida definitiva conduce inevitablemente a la muerte.

Durante la noche, sin embargo, esta alma escapa sin peligro de los grilletes del cuerpo físico, pasa de la “superficie del mundo” a

El término genérico para alma —*ch'ulel*— se usa frecuentemente cuando se hace referencia a alguna o a todas las almas coesenciales sin hacer mayor distinción. Sin embargo, cuando necesitaban ser más precisos, podían usar términos específicos para distinguir entre el alma esencial, llamada *ch'ulel* —“esencia invisible”— y el animal compañero connatal al que se le dice *chon* —“animal”— o *vayijel* —“coesencia animal”.

⁶ Sobre las teorías mayas de la persona y sus consecuentes creencias sobre el alma puede consultarse, además, para los tzotziles, a Vogt (1965, 1970), Gossen (1975, 1993, 1999), Holland (1961), Köhler (1995), Page Pliego (2001, 2005); y para los tzeltales a Rachun Linn (1989), Hermitte (1989), Pitarch Ramón (1996, 2003, 2013), Pitt-Rivers (1970) y Villa Rojas (1947, 1963, 1990).

un ámbito consustancial de las esencias —el dominio de los sueños, al que se llama metafóricamente *yan banamil, yan vinajel*, “el otro mundo, el otro cielo”—. La conciencia de la persona es llevada a este ámbito onírico, donde las aventuras y las interacciones de las almas se experimentan directamente en forma de sueños —*vayichiletik*—. El término más usual para sueño” es *vayichil* —un sustantivo derivado del verbo “dormir” *vay*—; sin embargo, Laughlin (1975: 139) refiere que existen varias voces adicionales que significan soñar en el tzotzil zinacanteco, derivados del sustantivo *ch'ulel* —“alma esencial”—, incluyen: *ch'ulel* —“alma/sueño”—, *ch'ulelaj* —“soñar”—, y *ch'ulelta* —“soñar sobre algo o alguien”—. Aunque estos términos no son de uso común en Chamula, permiten entender la conexión íntima entre el alma y el soñar.⁷ El alma esencial, entonces, constituye un *alter* que experimenta directamente —un vehículo del yo, transferido para tener una experiencia propia en el ámbito del sueño— (véase Groark, 2010). En sus travesías, interactúa con las almas de vecinos y desconocidos, santos y dueños de la tierra, así como con transformaciones de brujos, almas animales y diablos; en resumen, entra en contacto esencial con las fuerzas invisibles que controlan la tierra y yacen bajo las formas físicas del mundo de vigilia.

Dado que el alma esencial es la esencia de la persona, es vulnerable a los mismos ataques y lesiones que puede sufrir el cuerpo físico. Deja el cuerpo cada noche en busca de aventuras y durante sus andanzas nocturnas puede tener accidentes, encuentros peligrosos, conflictos y tomar acciones imprudentes, todo lo cual amenaza el bienestar personal. Los pleitos y riñas oníricos pueden provocar lastimaduras musculoesqueléticas —*k'asemal ta vayichil*—, los resbalones o caídas producir “susto” —*komel, xi'el*— y el contacto con agentes patógenos —como las transformaciones de brujos— produce efectos nocivos que llegan al cuerpo físico cuando vuelve el alma.

⁷ No existen muchos términos actuales que lleven a pensar que el alma animal sea vehículo hacia el sueño, sin embargo, la persistencia de esos vocablos sugiere que en algún tiempo pudo haber habido una relación más sistemática entre las creencias acerca del alma animal y los sueños (con afán de comparación, cfr. la información que en este sentido da Bruce (1975) sobre los mayas lacandones).

El alma esencial connatal

Toda persona está ligada también a una coesencia animal que nace al mismo tiempo y a la que su salud y bienestar están inexorablemente vinculadas. Cuando el alma esencial —*ch'ulel*— nace en un cuerpo humano, simultáneamente encarna en el cuerpo de un animal recién nacido; desde ese instante el humano y el animal comparten una conexión existencial inseparable. A este *alter animal* se le llama normalmente “animal” —*chon, chanul*—. A veces se utiliza el término *vayijel*, pero es mucho menos frecuente —y cuando se hace uso de él, generalmente se refiere al animal maligno que causa enfermedades relacionado con los brujos—. Como el alma esencial, el animal connatal está compuesto por un aspecto celestial superior —visto como etéreo y semejante a un “alma”— y un aspecto menor terrenal —al que se tiene por un animal de carne y hueso real—. La coesencia animal “menor” vive junto con las almas animales de todos los chamulas en cuevas o corrales en la montaña sagrada Tzontehuitz, donde son atendidas, alimentadas y vigiladas por San Jermín,⁸ también conocido como “nuestro padre Jaguar, nuestro padre Animal” —*jtotik bolom, jtotik chon*—. El aspecto superior del alma animal vive, por su parte, en una colectividad similar en el cielo, regida por jerarquías sociales inflexibles basadas en el “poder” o fuerza del animal.

La identidad social y características del individuo se creen derivadas, al menos parcialmente, de las cualidades específicas del alma animal connatal. Gossen (1975) informa que a la gente socialmente endeble se les asocia con animales pequeños —conejos, zorrillos, tlacuaches, mapaches, ardillas, etc.—, mientras a aquellos considerados poderosos se les liga a animales compañeros de más poder, como jaguares, ocelotes, coyotes, zorros y comadrejas.⁹ A pesar de una aceptación generalizada acerca de las coesencias animales, la mayoría de la gente, con excepción de los curanderos, desconoce la identidad de su animal compañero. Ocionalmente un curandero puede mencionar en forma específica la

⁸ Aunque Jermín es la traducción tzotzil de Fermín, parece que esta deidad corresponde al santo católico Jerónimo, a menudo representado con un león a sus pies, que refleja su papel local como protector de los animales —así como su nombre tzotzil *jtotik bolom* “Padre Nuestro Jaguar”.

⁹ Véase Rachun Linn (1989) para una discusión detallada de las variaciones en Chamula relacionadas con las creencias sobre las almas animales.

coesencia de un enfermo durante el diagnóstico o en un rezo, y algunos llegan a intuir su identidad por los encuentros repetidos que tienen en sueños con determinada especie. Pero, en general, a diferencia de las almas esenciales, las coesencias animales se mantienen lejos de la experiencia consciente y permanecen generalmente como entidades existentes sólo en el ámbito de la cosmovisión y las etnoteorías. Durante los sueños, sin embargo, se puede obtener cierta percepción sobre las vicisitudes de esta prolongación del yo.

En esta sociedad paralela de los *alter* yo el carácter, los apetitos e inclinaciones se controlan poco, de modo que los conflictos entre las esencias animales son comunes. Las “almas fuertes” de los brujos y otros individuos anímicamente poderosos pueden dominar las almas animales más débiles de la gente común, los asustan, los atropellan o los arrojan de su lugar en el cielo por su mal comportamiento o sólo por maldad. La caída a la tierra de un animal compañero provoca una gama de condiciones en la salud del alma, que incluye “alma tirada” —*jipel*—, “alma caída” —*balch'ujel*—, y “quebradura del alma” —*k'asemal*—. Asimismo, las almas animales “menores” que viven en la tierra pueden ser expulsadas de su corral protector por los santos en castigo de transgresiones de sus contrapartes humanas, lo que causa la enfermedad llamada *ch'uvelal* —“alma expulsada”—. Fuera de su encierro, el alma animal toma parte de la vida cotidiana y puede sufrir desventuras físicas, morir de hambre o ser devorada por las almas carnívoras de los brujos.

En efecto, las almas animales de la gente común se consideran primero y sobretodo blanco de ataques sobrenaturales de brujos y demonios. En Chamula este ethos predatorio se refleja en el lenguaje metafórico del rezo: las almas animales son denominadas a veces como “comida” o “carne” —*ti'bol*—, mientras que las almas voraces de los brujos son llamadas “come-carnes” o “carnívoras” —*ji'tbal*—, literalmente “devoradoras de almas”. Si una coesencia animal llega a morir, se dice que la contraparte humana también caerá enferma y morirá en un plazo de tres días. Las vicisitudes del alma animal —sus heridas, excesos y enfermedades— inevitablemente son compartidas por el “humano connatal”: la suerte de ambos conectada en un mismo destino. Vistas de esta manera, las almas animales funcionan como un lugar

extrasomático de vulnerabilidad y juegan un papel clave para explicar muchas formas de enfermedad. Como se discutirá en seguida, muchas de estos ataques al alma se develan mediante sueños, donde se descubren las vicisitudes del alma animal, sea propia o de un familiar.

La posición ontológica del sueño

En una sociedad dada, pueden coexistir y entreverarse múltiples teorías acerca de la experiencia del sueño y la interpretación onírica (Devereux, 1966). Entre los mayas alteños, el enfoque más común del sueño enfatiza la continuidad temporal y los ciclos. Durante el día, el locus de la conciencia y de la interacción está “en la superficie de la tierra” —*ta sba banamil*—. Al entrar al sueño se es llevado al “otro mundo, el otro cielo”, por la vía del alma esencial —*ch'ulel*—, un yo subyacente experiencial o un *alter* de sueño que atraviesa la separación entre el ámbito físico de los cuerpos y el espacio esencial de las almas. El paso de la vigilia al sueño representa una transición sutil del yo, un cambio de una forma de experiencia física a una esencial. En el espacio onírico el alma se encuentra con, y sufre la acción de, las almas esenciales de otros, así como con varias deidades y entidades extrahumanas que animan el mundo material. A la inversa, la transición del sueño al despertar representa literalmente “un retorno a la conciencia”, un movimiento del alma desde fuera del cuerpo hacia su hogar en el corazón del soñador.¹⁰

En tanto este primer enfoque enfatiza al alma esencial, temporalmente desencarnada, como agente de la experiencia del sueño, otra concepción, una que parece existir en gran medida de manera implícita, se enfoca en las vicisitudes del alma animal. Tal como se argumentó, estas “prolongaciones del yo” viven permanentemente fuera del cuerpo de quien sueña en un ámbito consustancial que existe de forma paralela a la vida de la vigilia sobre la “faz de la tierra”. Ocurren cosas al mismo tiempo que aquellas que se desarrollan mientras se está despierto, pero

¹⁰ Estas transiciones experienciales están claramente referenciadas mediante el uso de adverbios de dirección que indican “viaje fuera de” o “retorno a” un punto de origen localizado con respecto al hablante; por ejemplo: *libat muyel* —“me levanté dirigiéndome fuera [de mi cuerpo]”— y *sut tal jch'ulel* —“mi alma regresó viajando hacia [mi cuerpo]”—. Véase Groark (2009) para un análisis detallado de la influencia de las etnoteorías de la experiencia del sueño sobre la estructura léxica y semántica de las narrativas cotidianas de sueños.

a un nivel fundamentalmente ontológico y causal. Cito en seguida a un hombre chamula que describe varias experiencias en sueños —tenidas mediante los vagabundeos de su alma esencial, *ch'ulel*— en las que involuntariamente entra en contacto con su propia coesencia animal:

En sueños he visto mi alma [coesencia animal]. Mi animal es la ardilla —*chuch*— ... Vi a alguien disparar a la ardilla con un arma; he visto que un perro la mordía. Después desperté enfermo, me dolía la cabeza, me dolía el brazo. Otra vez soñé con una ardilla: entró a una cueva grande, como una casa. La podía ver adentro, así que fui por un palo y empecé a atizarla dentro de la cueva. Creo que le lastimé la panza [porque] al otro día ¡me dolía la panza! Entonces entendí que la ardilla era mi alma animal. Eso fue lo que vi.

Desde esta perspectiva, el sueño constituye una forma especial de visión mediada por el alma esencial en la que al soñador se le permite avistar las interacciones y aventuras de su coesencia animal. Mediante esas experiencias oníricas, puede conocer la identidad de ésta e intuir, al mismo tiempo, las causas de algunas enfermedades y dolencias que se derivan de la mala fortuna de esta vulnerable extensión anímica del yo. Volveremos al tema de los sueños patognomónicos y patogénicos en una sección posterior.

La hermeneusis de los sueños de los mayas de Los Altos: simbolismo, pronosticación y acción directa

Mucha de la literatura clásica sobre la interpretación de sueños se ha enfocado en la dimensión indexicalizada de los sueños, las maneras en que varios temas o imágenes del sueño señalan eventos en curso o por sucederse (para datos mayas véase Bruce, 1975; Laughlin, 1966, 1976). Sin embargo, en muchas sociedades tradicionales se entiende el espacio onírico como una esfera interpersonal alterna, caracterizada por formas de interacción y de experiencia cualitativamente distintas de la vida durante la vigilia, pero íntimamente relacionadas con ésta (Lohmann, 2003; Mageo, 2003). En esas sociedades el sueño puede jugar un papel clave en la comprensión de la posición del que sueña con respecto a los

flujos relacionales —tanto humanos como no humanos— en los que se desenvuelve la vida. De otra manera esta posición permanecería por completo oculta. Pero antes el significado del sueño debe ser entendido.

En sus discusiones sobre la epistemología del sueño en el Japón medieval, Faure (1996: 129) identifica dos enfoques complementarios y frecuentemente coexistentes que pueden ser aplicados al caso de los mayas de Los Altos de Chiapas: 1. un modelo hermenéutico en el que el sueño es un mensaje pronóstico-simbólico que debe ser descifrado y que a menudo está vinculado con interpretaciones premonitorias; 2. un modelo performativo en el que los sueños son “vectores de la acción” y las experiencias soñadas se conciben como verdaderas y no primordialmente simbólicas. Como señala Faure (1996: 132), el enfoque pronóstico simbólico refleja una convicción generalizada de que los elementos de los sueños —puesto que se basan en lo simbólico, pero frecuentemente se hallan encubiertos—, constituyen un criptograma que requiere alguna forma de regulación hermenéutica para la transformación del contenido superficial “manifiesto” hacia el significado “latente”, profundo y oculto. No obstante, como forma de “acción directa” algunos sueños también tienen una integridad en su forma, una valencia afectiva clara y un significado evidente que puede tener prioridad sobre la interpretación del contenido simbólico. Como podríamos suponer, muchos sueños participan de las dos perspectivas interpretativas, son encuentros simbólicamente mediados que reflejan las acciones sociales reales en el ámbito del sueño, experimentados y vueltos inteligibles mediante un léxico cultural específico de símbolos oníricos.

Gran parte de la interpretación de los sueños mayas se orienta a su dimensión progresiva o pronóstica; es decir, se interpretan los sueños dentro de un modelo generalizado de premonición que, se piensa, proveen revelaciones cifradas de los contornos del futuro (Tedlock, 1992; véase también Basso, 1987). Laughlin (1976: 9) ha advertido que la concepción maya de la pronosticación de sueños se ejemplifica mediante un sistema de correspondencias muy estereotipadas que indican lo que sucederá en la vida del soñador mediante varios procesos de reversión simbólica, metonimias, metáforas o señalaciones directas. Un conjunto de tres “principios” laxos parecen guiar la interpretación

de las imágenes soñadas: 1. reflejan directamente lo que va a suceder; 2. son el reverso de lo que va a suceder, y 3. tienen una relación simbólica, metonímica o metafórica arbitraria con lo que va a suceder (ídem: 10). Por ejemplo, soñar con un incisivo flojo señala la inminente muerte del cónyuge; soñar con una cosecha abundante, en contraste, puede significar éxito en la siembra o una próxima hambruna.¹¹ La interpretación se complica aún más porque no hay certezas en la aplicación de las reglas, dado que pueden ser reinterpretadas o que pueden ser ignoradas por completo y considerar el sueño como nada más que “locuras del alma” (Laughlin, 1976: 10).

Esta forma de interpretación es muy maleable, de modo que permite que los sueños sean revisados y reinterpretados al tiempo que se suceden los eventos durante la vigilia. En Chamula, el momento en que ocurre el sueño se relaciona con la proximidad temporal del evento presagiado: los sueños que se tienen a media noche, se considera, tardarán más en realizarse que aquellos que se dan próximos al amanecer, los cuales se tienen por inminentes, por lo común tendrán lugar en los días que siguen. Este hecho podría relacionarse con una cualidad universal de la experiencia del soñar, por lo que los sueños que se tienen temprano por la mañana se sienten más detallados, vívidos y con mayor coherencia narrativa que aquellos que ocurren a horas profundas de la noche (Shafton, 1995: 15, 22-26). En general, sin embargo, el tiempo en que lo soñado podría llegar a desarrollarse es muy variable, de modo que se permite al que sueña muchas oportunidades para encontrar concordancias retrospectivas entre los eventos de vida en vigilia y los presagios previamente soñados.

En otros sueños se destaca el contexto interpersonal y la agencia. Estos sueños “de acción directa” tienden a ser entendidos como verdaderas experiencias interpersonales en el espacio onírico, mediadas por las antedichas prolongaciones del yo. Por ejemplo, ser cornado por un toro significa que uno es atacado por el alma de una mala persona o por un brujo. Si se ve a un animal caer de una ladera, puede interpretarse como que la coesencia animal propia, o la de un integrante

¹¹ Para inventarios exhaustivos de símbolos mayas del sueño, véase Laughlin (1976) referente al tzotzil y Bruce (1975) al lacandón.

de la familia, ha sido arrojada del cielo por un brujo o el alma de una persona enojada o envidiosa. Nuestro Señor del Cielo, la deidad del Sol-Cristo, podría incluso aparecerse al alma del soñador bajo la forma de un funcionario gubernamental o de una pariente mayor para hacer llegar un mensaje o para llamar a una vocación especializada o a un cargo religioso. Como lo ilustran estos ejemplos, los sueños frecuentemente mezclan lo simbólico y lo performativo y se caracterizan por formas de “acción encubiertas” o “simbólicamente mediadas”. De hecho, el talante de revelación en el espacio onírico se basa frecuentemente en ese tipo de tapujos, contrarios y revelaciones casi codificadas. No obstante, no por ello se trata de un tipo de interpretación puramente simbólica; más bien, las cosas que se encuentran en los sueños son seres esenciales: extensiones anímicas de otras personas, del yo, o de manifestaciones divinas. Así funciona como un protosímbolo en el que el grado de separación entre el símbolo y su referente limita su definición para conducir siempre a un agente humano o divino que actúa mediante, o dentro de, la apariencia de la manifestación superficial.

Independientemente del enfoque interpretativo que se utilice —sea simbólico, pronóstico, performativo o la combinación de éstos— los sueños juegan un papel clave para develar una realidad que subyace al mundo de la vigilia, el cual no es realmente lo que parece. Visto desde este punto, las experiencias oníricas son reconfiguradas como “revelaciones ontfánicas” (Faure, 1996: 15), vía mediante la cual una realidad paralela esencial se devela a quien sueña. A través de ellos, los individuos pueden avistar las fuerzas subliminales que los afectan y tienen oportunidad, entonces, de tomar medidas correctivas. De una manera paradójica, la experiencia intrapsíquica del sueño se reconfigura como un ámbito de acción social simbólicamente mediada, en el cual destacan la alteridad, la identidad, la intencionalidad y el motivo.

PARTE SEGUNDA: LA PRÁCTICA DEL SUEÑO

En la sección que sigue presento una perspectiva general acerca de la integración de la práctica del sueño en la cotidianidad, centrada en

su papel dentro de la experiencia de la enfermedad, el proceso de diagnóstico y de curación, así como de la transmisión del conocimiento esotérico y del poder divino. Mediante esta discusión ilustro las formas en las que las etnóteorías abstractas discutidas antes influyen sobre la praxis social que atraviesa una gama amplia de contextos sociales. Como argumentamos adelante, los sueños ofrecen un acceso a las trayectorias de las vidas individuales, que de otra manera permanecen ocultas: pueden señalar la causa de la enfermedad, prevenir males futuros, traer a la luz tensiones sociales latentes, e incluso indicar la elección divina de un curandero. Estas indicaciones nocturnas, si se recuerdan y “se respetan” pueden conducir a la acción intencional aquí “en la faz de la tierra”, de modo que enmarcan las decisiones y guían los actos de manera que tienen consecuencias directas para el curso de la vida de vigilia.

El pavor de soñar: ansiedad y experiencia nocturna

Por todos Los Altos de Chiapas parece haber una fuerte tendencia a experimentar los sueños en términos negativos o amenazadores. En el corpus de sueños zinacantecos documentados por Laughlin (1976: 7-10) un total de 85% fue considerado presagio de sucesos negativos, especialmente de enfermedad, muerte o pobreza. Estos sueños nocivos dejan una secuela de mucha ansiedad, miedo y preocupación. De hecho, muchas de las narrativas de Laughlin incluyen comentarios exegéticos que subrayan la carga de ansiedad en torno al dormir y al soñar, como: “...es que hay tanta gente resentida detrás de mí, junto a mí. Sueño mucho cuando no rezo antes de acostarme. Cuando rezo antes de dormir, cuando me persigno antes de dormir, no sueño seguido...” (Laughlin, 1976, 21). *El gran diccionario tzotzil de San Lorenzo Zinacantán* enfatiza la conexión entre ansiedad, preocupación y soñar: bajo el verbo “preocupar” encontramos la frase: “se preocupa tanto cuando sueña” —*tol sk'opoj yo'on ti mi vaychine*— (Laughlin, 1975: 197). Aunque los sueños en ocasiones se interpretan positivamente, la mayoría de los sueños que se presentan se experimentan como encuentros nocturnos amenazantes, en general atribuidos a la obra de un “envidioso” —*jit'ix o'nton*—, un enemigo—*kontrail*—, un

brujo —*jak'chamel*— o un demonio —*pukuj*—. En Chamula “soñar demasiado” es considerado señal de desgracia o enfermedad inminente y se dirigen rezos profilácticos a Nuestro Señor del Cielo —la deidad Sol-Cristo— antes de dormir —o al despertar— con la esperanza de evitar más sueños.

Para entender este pavor de soñar nos ayudaría un poco saber sobre las actitudes locales con respecto a las experiencias diurnas y nocturnas. Para los mayas, la noche es un tiempo de peligro y ansiedad. Al faltar el calor y la luz de Nuestro Señor del Cielo, emergen las fuerzas del mal. Un hombre chamula explica:

Durante la noche Nuestro Señor [la deidad Sol-Cristo] no nos protege. Están sólo demonios y torturadores caminando en la noche. Pero como ahorita [durante el día] sólo está Nuestro Padre, nos protege y vigila —*chabi*— la tierra. ¡Pero durante la noche Nuestro Señor no se encuentra, solo los demonios velan! Entonces es cuando molestan. Pero los vemos, tal vez, con nuestras almas [en sueños] —*ta xkil ta jch'ulel ek un*.

La caída de la noche representa, entonces, un cambio en la balanza de poder en el mundo. Aunque la gente generalmente se siente segura dentro de su casa, con el sueño se reconoce que, aunque el cuerpo puede permanecer a salvo en cama, el alma esencial saldrá y viajará hacia espacios oníricos, impredecibles y a menudo peligrosos. Esta observación podría ser entendida como una reformulación sucinta del modelo topográfico de funcionamiento cerebral durante el sueño de Freud: conforme el “guardián” o “censor”, en la conciencia, relaja su actividad durante la noche, los impulsos reprimidos inconscientes que han sido desterrados al ámbito nocturno fluyen y se expresan en los sueños (Freud, 1953 [1900]: 567). La vulnerabilidad de las varias prolongaciones del yo impone a la experiencia del sueño todavía mayor ansiedad existencial: te duermes con el conocimiento de que tu esencia vital saldrá del cuerpo, se lanzará a la noche y vagará y actuará fuera de tu control a través de un paisaje dominado por fuerzas del mal y amenazas existenciales. ¿Qué pasa si tu alma se encuentra desventuras

mientras está fuera del cuerpo?, ¿si es atacada?, ¿si no responde bien a una amenaza? Fuera del control volitivo del que sueña, el sueño en sí mismo se convierte en objetivo de acción de las entidades malignas.

Sueños patogénicos: agresiones oníricas y enfermedad

Mientras estuve en trabajo de campo reparé en la frecuencia con la que la gente atribuía sus síntomas de enfermedad a experiencias en sueños recientes. “Ver un mal sueño” —*il chopol vayichil*— se concibe como síntoma y a la vez como causa de un tipo de enfermedad llamado “regañón en el sueño” —*utilanel ta vayichil*— o “dolencia de sueño” —*il-bajinel ta vayichil*—, una categoría compleja en la que los conflictos y las ofensas ocultos durante la vigilia, sean reales o imaginarios, se sufren directamente en el ámbito de las almas.¹² Estas formas de sueños usualmente se consideran formas subrepticias de agresión social, motivadas en general por envidias, enojos y animadversión contenida, con las cuales las “almas poderosas” de los brujos, de vecinos o conocidos buscan lastimar, aprisionar o matar a una o más almas, prolongaciones del soñador, mediante ataques directos o procedimientos mágicos diseñados para provocar daño.¹³ En Chamula al ofensor onírico se le llama

¹² En Chamula, los términos *ilbajinel* y *utilanel* se asocian primordialmente con la idea de persecución o tortura motivada por la envidia e ira contenidas, de ahí mi comentario como “dolencia del sueño” (ver Contreras Cortés, 1998, que presenta datos semejantes sobre enfermedades provocadas por envidia que se manda a través de sueños). Estos vocablos derivan de raíces de verbos transitivos — *il* y *ut*, respectivamente— cuyo significado principal es “regañar, reprender, criticar, reprochar, amonestar” (Laughlin, 1975: 59, 75) y también forman derivados que se refieren a expresión de enojo, como *ilin*, “reprobar o reprender con enojo”, y *utin*, “regañar o criticar” (ídem).

¹³ El diccionario de Laughlin (1988) sobre el tzotzil zinacanteco colonial consigna dos términos para brujería derivados de la raíz verbal *vay* —“dormir”— y de *vayichil* —“soñar”—: *vayajel* —“brujería”— y *vayajelal k'op* —“magia negra”—; o más exactamente “conflicto de brujería” o “mal echado”, en español local (ídem: 326). Varias entradas del tzotzil zinacanteco contemporáneo en el diccionario claramente establecen la cercanía entre el dormir, el sueño y la bruquería (Laughlin, 1975). Como en Chamula, el animal en que se transforma el brujo —con frecuencia un perro negro, una vaca, chivo, gato, caballo— es llamado *vayijel* (ídem: 365). La naturaleza agentiva de estos *alter* animal malignos se indica con el verbo transitivo *vayibin*, “mandar a una transformación animal o espíritu animal compañero [a causar daño a alguien]” (ídem: 365). Algunos otros verbos y frases también muestran el significado de la experiencia del sueño como causante de enfermedad: a agresores que aparecen en sueños se les llama *yajval chamel*, “dueños de la enfermedad” (ídem: 66), y una “persona que embruja a otra mediante el sueño o con veneno” es llamado *jtzil'levanej* —literalmente, “el que echa a perder”—, una forma

casi siempre *j'lbajinvanej* o *j'utilanvanej* —“el acechador, el torturador, el agresor”—. Siempre se sospecha que el actor es una persona, sea un brujo, con un *alter ego* onírico capaz de atacar durante el sueño, o una persona normal, que tiene envidia y mala voluntad hacia su víctima y que “sabe rezar y prender vela” para causar “daño”.

Un hombre de Chamula explica como sigue las conexiones entre las emociones de enojo contenido y los tormentos del sueño:

Cuando alguien se siente mal [por algo que le hiciste] puede actuar una de dos formas. Podemos ver que “su cabeza se enojó”, que actúa con ira. Pero hay otros que no se comportan con enojo [aparentemente], trabajan su maldad en secreto, ponen velas donde caminamos, ponen velas en una cueva, y vemos malos sueños. Tal vez vemos una vaca muerta o alguien sacrificando un... algo de carne, una res o lo que sea... Tal vez quiere que yo encuentre enfermedad y me enferme, o tal vez quiera que alguno de mis hijos muera. Siempre trabaja así. Verás algo malo en tus sueños —significa que algo malo te pasará...

El contenido de un sueño que provoca ansiedad puede ser inocuo en apariencia —como el que un funcionario te dé una tela roja o que recibas carne cruda como regalo—, pero cuando el soñador despierta cae en cuenta del significado simbólico en el imaginario del sueño y se llena de intensa ansiedad y miedo. Este tipo de sueños provee información valiosa —referida como “signos” o “señales” (*senyail*)— que advierte sobre los maleficios que se han lanzado contra el soñador aquí en la faz de la tierra. Un curandero de Chamula me explicó: “éstas son las señales de un envidioso, señales que se nos permiten ver. Si vamos a encontrar mala suerte, así es como lo soñamos”.

agentiva derivada del verbo *tzi'levan* que significa “causar enfermedad al atacar a una persona en los sueños mediante un chivo —transformado en un chivo— o con veneno” (ídem: 102). Los brujos pueden “morder a una persona en sueños [o mediante almas]” —*ti'ven ta ch'ulel*—, debilitarlas y lanzarles la enfermedad (ídem: 336). Tal vez la declaración más explícita puede encontrarse en la siguiente frase: “los brujos debilitan nuestra alma [o] los brujos nos debilitan en nuestros sueños”, *ta xhopvan/xyamvan ta jch'uleltik li jak'chamele* (ídem: 125, 383). Aún más, las implicaciones potencialmente graves de estas experiencias oníricas se sugieren en la frase: “no duró mucho —después de tener un sueño infausto—”, *mu xa natuk ibat* (ídem: 249).

Algunos sueños que provocan ansiedad se manifiestan de forma simbólica, pero otros se presentan con una claridad terrorífica; se cree que reflejan las interacciones en tiempo real en el espacio onírico. Esos sueños tienen el potencial de ser directamente patogénicos: en cuanto el alma del soñador regresa —a veces en cuanto despierta, más comúnmente por la tarde del día en que se soñó— comienzan a manifestarse los efectos de los daños, los golpes, o los sustos experimentados por su esencia o su alma animal.

Los brujos pueden enfermarte en los sueños. Cuando sueñas mucho —sobre ovejas u otros animales que llegan a morderte cada noche—, bueno, es el alma de alguien con envidia [un brujo] —*ch'ulel j'it'ix-o'nton*— que viene a molestar a tu alma.¹⁴ Esto es lo que pasa en sueños, ves muchas cosas cuando duermes. A veces ves toros —tal vez viene un toro y te arroja [con su cornamenta]—. También a veces te caes al agua o te resbalas, pero no mueres, porque, bueno, es un sueño. Pero te enfermas en tu casa, [despiertas bien] pero en la tarde tienes calentura, te duele la cabeza, estás cansado y todo tu cuerpo te duele. No quieres levantarte de la cama, sólo te quedas tirado en la cama todo el día. Así encontramos la enfermedad en la cama, pero nuestra alma está arriba. Lo que pasa a nuestra alma llega aquí a nuestro cuerpo. luego luego ... Ésta es la dolencia del sueño —*utilanel ta vayichil*—, así es la enfermedad...

Como se indica en esta cita, se considera que los brujos controlan a sus animales compañeros, o los convierten en patogénicos —*vayijel*— típicamente animales domésticos como vacas, borregos, chivos, cerdos, gatos y caballos, pero también pájaros silvestres o insectos (ver Gossen, 1975: 453). Aunque existe cierta confusión, tanto en la literatura etnográfica como entre los informantes, con respecto a las relaciones entre estos *alter* animales y sus amos humanos, la mayoría supone que los

¹⁴ Como se indica, al que acosa en el sueño se le describe como “el alma [esencial] del envidioso”, pero el vocablo *ch'ulel* —que normalmente se aplica sólo al alma esencial— se emplea en lugar del término más preciso *vayijel*, que se refiere en específico al *alter* animal. Ya se ha mencionado que mucha gente emplea el término para alma esencial en el habla diaria cuando se refiere al alma esencial, el animal compañero connatal o a la transformación–animal compañero del brujo.

animales malignos que se encuentran en los sueños representan formas encubiertas bajo las cuales se esconden los brujos.¹⁵ Estas entidades son descritas con frecuencia como “madres de la enfermedad” —*me' chamel*—, y enfatizan así su potencial patogénico.

Dentro del amplio espectro de sueños de acoso encontramos categorías diagnósticas más específicas; por ejemplo, “alma quebrada” —*k'asemal ta jch'ulel*— o “quebradura en nuestro sueño” —*k'asemal ta jvayechtik*— se refieren específicamente a un trauma físico que ocurre durante el sueño, resultado de que el alma fue empujada, arrojada, o ha caído —condición conocida como *jipel* o *balch'ujel*, “empujón o empeñón”—. Este mal se me explicó como sigue:

Ves cosas malas en tus sueños. Ves a alguien que te da alcohol de caña o que te arroja algo, tal vez te caes en tu sueño. Ésta es una quebradura —*k'asemal*—, pero es provocada por el acoso en el sueño —*ilbajinel*—, cuando tu alma es empujada —*balch'ujel*—. Lo causa la maldad [de una persona], eso es la quebradura en nuestro sueño —*k'asemal ta jvayechtik*.

Con frecuencia se atribuyen condiciones de salud más serias a contactos, en apariencia inocuos, tenidos durante el sueño, pero que en realidad resultan en el secuestro del alma esencial de la persona, o anuncian que la coesencia animal ha sido seriamente lastimada o ha muerto.

Es interesante observar que, pese al dominio del tema de las enemistades y el conflicto interpersonal, algunos sueños de acoso se

¹⁵No hay consenso sobre si estos animales amenazantes del sueño —*vayijel*— deben entenderse como “transformaciones del brujo” o como “compañeros” autónomos que son sólo controlados por éste. Sin embargo, cuando se discuten estos encuentros oníricos amenazantes, a menudo se dice que el brujo “se transforma en” —*pas ba ta*— o “se disfraza como” —*k'atajes ba*— el objeto del sueño para acercarse a la víctima e infligirle daño mágico. A pesar de esta incertidumbre, estas manifestaciones causantes de enfermedad —a veces referidas metafóricamente como *me'chamel*, “madre [o fuente] de enfermedad”— se distinguen claramente tanto de la esencia animal conatal —*chon/chanul*— como del alma esencial, ambas concebidas como entidades animáticas separadas —y, aunque pueden actuar de maneras agresivas, no están tan cercanamente relacionadas con la imposición de enfermedad—. Gossen (1999: 240) señala que las almas animales de los humanos tienden a ser animales salvajes locales con cinco dedos, mientras que los *alter animal* “anómalos” de los brujos son o animales con pezuñas o insectos, con la cualidad adicional de estar domesticados o ser típicos del entorno hogareño.

experimentan de manera positiva, lo que indica que quien sueña “tiene más poder” que su enemigo. En particular destaca en luchas oníricas —desafíos nocturnos en los que el soñador se enfrenta a un agresor “para ver quién tiene un alma más fuerte”— (Laughlin, 1976: 6). Al vencer a un adversario en el sueño, el yo que despierta incrementa su sentido de poder y eficacia, una habilidad para resistir los rigores y embates de la vida social, para proteger a la familia y conservar la salud.

El siguiente ejemplo, que me contó un hombre de una familia políticamente poderosa en Chamula, es un típico “sueño de combate” en el que la transposición de los conflictos en el plano de la vigilia y resolución en el de los sueños es particularmente clara:

Hace algunas semanas hubo un conflicto por unas tierras. Tuve problemas con un viejo ladrón que movió los mojones de mis tierras. Bueno, esa noche, luego de juntarnos con las autoridades, tuve un sueño. Me encontré con el viejo en el camino, me dijo: “Ahora tenemos un lugar para resolver nuestro problema. Veremos quién gana en este desacuerdo. Lucharé contigo, si estás dispuesto... Si me levantas, ganas; si te levanto, yo gano”. “Está bien”, contesté, “luchemos”.

Así que el viejo me agarró de la ropa, pero yo tomé su brazo y lo tiré al piso. Me senté sobre su espalda y le torcí el brazo ¡como un luchador profesional! De verdad estaba sobre su espalda. Finalmente cedió, dijo: “Ah, ganaste. Yo soy un viejo...”. Le dije: “Bueno, lo hicimos, yo gané, y tú no...”. ¡Ay, el viejo estaba tan enojado! “Mañana, el jueves, arreglaremos el asunto de las tierras”, me dijo en el sueño.

Cuando desperté le conté a mi esposa el sueño. Le dije que ese día los mediadores iban a llegar y que yo iba a ganar el pleito. Lo vi en el sueño. Se ve todo en los sueños, todas las peleas y problemas, nomás ves todo...

Pregunté si el viejo era responsable de ese sueño, y respondió el soñador: “Sí, el sueño llegó del hombre, su alma es mala de verdad. El hombre estaba de veras enojado. Su alma se despierta [en el otro cielo], mientras su cuerpo se queda en su casa, en su cama, dormido...”. A pesar del tema del conflicto, el sueño fue interpretado de manera positiva y, en

efecto, unos días después se resolvió a su favor la disputa por las tierras. Luego de haber sojuzgado el alma de su enemigo en el espacio onírico, su victoria sobre la tierra no fue sorpresiva.

Los soñadores avezados —aquejlos que “miran claramente con su alma”— aseguran que los sueños de acoso dan un conocimiento valioso, siempre que quien sueña respete la veracidad del sueño y tome las medidas que convengan:

Los sueños son fuente de conocimiento —*ibijubtasvanej*, literalmente “alguien o algo te vuelve listo”— ... Si miras un mal sueño, te vuelves listo —*ta sbijubtasot*—; pero lo debes respetar —*tzak ta muk'*— ... Si se te da un sueño —*yak'biluk*— y no lo respetas, si dices “yo no creo en esos sueños, no importan para nada...”, bueno, ¿sabes qué te pasa? Encuentras algo malo [mala suerte]. Es porque no respetas tu sueño. Así es, los sueños son poderosos —*lek tzotz ti vayichile*...

Cuando despierta el soñador, o el integrante de una familia que sabe rezar, puede ofrecer velas y rezar a Nuestro Señor del Cielo —*jtotik ta vinajel*—, relata lo que ha visto en sus sueños y le pide que intervenga y termine el tormento:

Cuando sueñas con alguien que te persigue, necesitas rezar. Necesitas ofrecer velas de distintos colores... Si lo haces, los sueños acaban —*ta xpaj*—, el que te persigue ya no puede llegar... Pedimos a Nuestro Señor que no deje que llegue a molestar —*tal utilan*—, que no lo deje atormentarnos —*tal ilbajin*— ... Le hablas y le dices que no quieras que te enferme, que quieras estar [protegido] “bajo su mano”, te cuidará, pondrá las cosas en orden y acabarán los malos sueños...

En casos particularmente serios, se puede llamar a un curandero para realizar una ceremonia que evite los malos sueños en el futuro y para curar los efectos patogénicos que todavía tenga el soñador. La ceremonia es llamada *spajesobil*, un sustantivo verbal que podría traducirse más o menos como “aquello que previene o da fin [a algo]”. El término puede

referirse a cualquier sustancia o práctica mágica orientada a eliminar un agente o una dolencia sobrenatural.

Dentro de la concepción del mundo local, el soñar se configura como una estructura experimental potencialmente traumatógena en la que varias prolongaciones del yo entran a un estado de especial vulnerabilidad frente a las malas intenciones de otros, tanto en la vida social como en la sobrenatural. El sueño no es un lugar de descanso, sino un ámbito de interacción en el que domina la hostilidad; es, en pocas palabras, un espacio potencialmente traumático. En el ámbito de los sueños las acciones agresivas dirigidas contra una o más de las prolongaciones del yo inevitablemente se vuelven contra su verdadero objetivo, el yo despierto, le llevan la enfermedad, los daños y, en ocasiones, la muerte. Afortunadamente, pese a la marcada importancia del presagio, “las condiciones, equívocos e incertidumbres” que caracterizan la hermenéutica maya en Los Altos parece admitir un alto grado de flexibilidad interpretativa que puede mitigar de alguna forma la ansiedad que de otra manera podrían generar estos sueños negativos (Laughlin, 1976: 10). Tal vez los sueños que provocan angustia no son un augurio, sino más bien muestran la “locura” del alma vagabunda; pero, por otro lado, tal vez no...

La principal preocupación para el soñador se centra en la identidad del agresor del sueño, y en los vínculos entre los sucesos del sueño y los que éstos desencadenan en el mundo de la vigilia. ¿Quién me está haciendo esto y por qué? Mientras la identidad del agresor habitualmente permanece incierta, las respuestas a estas preguntas se responden conforme se desarrolla la vida aquí en la faz de la tierra, se establecen conexiones entre los encuentros soñados y personas en la vida social del soñador. En algunos casos se sospecha de alguna persona en particular —en general, a causa de una disputa o un conflicto reciente—, y la sospecha puede afectar el tenor emocional de la relación, sumándose a las tensiones y las discordias preexistentes.

El papel de los sueños en el diagnóstico y la curación

Algunos sueños dan entrada a las agresiones anímicas de otros, pero al mismo tiempo dotan de valiosa evidencia diagnóstica útil para la

curación chamánica (Contreras Cortés, 1998; Groark, 2017). En Los Altos de Chiapas los chamanes —*j'ilolelik*— se especializan en tratamientos de enfermedades anímicas engendradas por los daños o insultos que sufren una o más almas de una persona, sea la esencial o el animal connatal. De hecho, un arma fundamental del arsenal de los curanderos tzotziles es el poner una cuidadosa atención a las experiencias del sueño propias, de sus pacientes o de su familia amplia. En la primera etapa de la curación, que incluye una especie de pulsación terapéutica, los curanderos suelen pedir a sus pacientes y a los integrantes de su familia que cuenten sus sueños y que describan su tonalidad y sensaciones. ¿Pisaste huellas de animal en tus sueños?; ¿miraste aviones o carros?; ¿alguien te ofreció de comer?

Por medio de la exploración de los sueños, el curandero obtiene valiosas pistas sobre la naturaleza precisa de la dolencia y del estado actual —incluso de la localización— del alma del soñador. En el caso de niños suele hacerse un minucioso examen de los sueños de padres y parientes para encontrar su potencial diagnóstico. Si el soñador ha visto “una señal” —*senyail*— que indique la posible causa de un problema de salud existente o inminente, informa al curandero, que usará la información para afinar el diagnóstico. Por ejemplo, los sueños sobre lugares fríos y húmedos advierten que nuestra alma ha sido vendida por un brujo al Dueño de la Tierra y está presa en una de sus madrigueras, una cueva, una sima, un lago. En otros contextos el soñador es testigo, ve a lo lejos, la desventura que ha sufrido su alma animal: pudo haberlo visto caer por la ladera de un cerro, o verlo ser agredido por otro animal. El alma herida debe ser encontrada por el curandero, que entonces suplica a los santos y a otras deidades que la recojan y la tengan de nuevo bajo su mirada protectora, para que así la víctima recobre su salud.

Además de vigilar los sueños de la familia, los curanderos inspeccionan sus propios sueños durante los varios días que duran las ceremonias de curación para entender cómo progresó el tratamiento y para obtener más elementos para el diagnóstico. Como representante del paciente ante los santos, el curandero tiene el poder de “liberarlo” de su sufrimiento, de deshacer el trabajo del agresor. No sorprende

entonces que el curandero se coloque bajo la mira del agresor, quien se le acerca en sueños, se le lanza o le propone una competencia para “ganar” el alma del paciente. Si acepta el reto y vence al agresor, el alma del enfermo se libera y puede ser curada. Los sueños del curandero no sólo proveen información sobre una condición específica, también se vuelven un escenario para la acción terapéutica.

En algunos casos, la investigación de encuentros sociales problemáticos y conflictos interpersonales permiten que el curandero se haga una idea sobre el responsable de las agresiones en los sueños. La información suele ocultarse por el temor de desatar la venganza violenta. En efecto, las acusaciones tácitas o explícitas de agresión onírica que se centran en una persona específica pueden tener consecuencias letales. Hacia el final de mi trabajo de campo, se encontró a un conocido curandero chamula muerto en un desfiladero distante. Mencioné la muerte de este hombre a una amiga —una joven que vivía cerca de la casa del curandero en el centro del pueblo— y le pregunté si creía que su muerte estaba relacionada con los continuos rumores acerca de que el hombre era brujo:

¡Sí, claro! ¡Ese cabrón siempre me atormentaba en sueños! ¡He visto un gran perro negro que me miraba fijamente, me amenazaba! ¡Pero supe quién era [y lo rehuí], por eso nunca pudo dañarme! Siempre estaba molestando a la gente en sus sueños; a mis amigas también las ha atormentado ese cabrón brujo. Es bien sabido que es brujo; toda la gente [de Chamula] lo dice. Por eso lo mataron...

Es interesante observar el grado de ambivalencia oficial sobre la trascendencia de las experiencias oníricas como evidencia; en el juzgado no se admiten los sueños como prueba de brujería —aunque se admite que dan evidencia importante a los chamanes y gente en general para la interpretación de la agresión sobrenatural oculta— (Collier, 1973). No obstante, cuando los curanderos ven en sueño señales de epidemias inminentes lanzadas por brujos de otras comunidades, informan a los funcionarios gubernamentales para que puedan organizar rituales apotropaicos en los santuarios de las montañas para proteger a la comunidad de la enfermedad.

Como lo he ilustrado en la discusión previa, ciertas formas de experiencias del sueño proveen de evidencia potencial para hablar de motivos, intenciones e identidades de otros del círculo social inmediato —es, en resumen, una fuente de gnosis social (Faure, 1996: 30). Como encuentros reales en el ámbito esencial, los sueños se conciben ante todo como una “*sociopsia*”, un “conocimiento sobre el orden social” (Nash, 1967: 133).¹⁶ Aún más, como una experiencia fundamentalmente relacionada con el yo (Hallowell, 1966/1976). Los sueños también pueden ofrecer un cierto autoconocimiento, una “*autopsia*”, al incrementar la comprensión de la propia posición en complejas redes de relaciones tanto reales como imaginarias. Esta mixtura muestra cómo incluso una concepción realista-objetivista del espacio onírico provee una estructura de la experiencia para entender el estado del yo en relación con el entorno social.

Sueños de grandeza: sueños de investidura vocacional

Los mayas “tradicionalistas” actuales también reconocen una clase especial de sueños de investidura en los que un santo católico o una virgen aparecen al soñador, le piden asistencia o cuidados —que usualmente se interpreta como un pedido para que el soñador tome un cargo religioso—, le otorga un don o le informa que ha sido nombrado o elegido, nombrada o elegida, para una vocación especializada o muy reconocida. Un futuro “carguero” encargado de mantener el culto de un santo determinado podría soñar que una vieja enferma o con hambre le pide que la cuide; un músico soñará con sus instrumentos y un curandero soñará con los símbolos de su poder para aliviar.

En el caso de la investidura chamánica, la persona es visitada en sueños varias veces y se le presenta con los símbolos y herramientas de su oficio. Estos sueños de visitación son en gran medida culturalmente estereotipados: al aspirante a curandero primero se le muestran señales de su llamado, luego se le dan a conocer los rezos, los remedios, las ceremonias curativas y la geografía sagrada —como la localización de

¹⁶ El término “*sociopsia*” fue acuñado por Nash (1967) para indicar el enfoque marcadamente sociocéntrico de las prácticas diagnósticas de los mayas de Los Altos —como el pulsar—, que se utilizan para determinar las relaciones sociales desordenadas que generan la enfermedad. Sugiero que un proceso social de discernimiento similar caracteriza su interpretación de sueños.

los corrales de los animales connatales, los varios niveles del cielo, o la topografía del mundo inferior—. Estos sueños pueden surgir de pronto y tomar por sorpresa a la persona, o ser resultado de un deseo más o menos consciente, pero mantenido en secreto, de tomar ese papel.¹⁷ Si la persona reconoce el sueño como una investidura —y no se resiste al llamado—, él o ella comenzará un régimen de ayuno, rezo y ascetismo para pedir le sea “concedido más poder”. Es interesante que esta práctica no parece incompatible con la percepción sobre los sueños como sucesos fuera de control, más bien estos sacrificios en favor de la incubación de un sueño representan una petición a los santos, que pueden o no responder, según el destino predeterminado del individuo.

El motivo del “santo visitante” ocupa un lugar bien establecido dentro del imaginario maya de los sueños. La visitación frecuentemente conduce a transformaciones estructurales de pequeña escala del orden social y político local con respecto al individuo. En efecto, la aparición de santos en visiones y sueños mayas ha sido asociada desde hace mucho a la infiltración de poder divino hacia asuntos humanos (Brown, 1982). Mediante sueños hombres y mujeres son “elevados” por los santos, se les ha dado el don de discernimiento diagnóstico y poder curativo y su papel social, en consecuencia, ha cambiado. Es central en este proceso de transformación social la experiencia y la incorporación del poder divino, mediado por encuentros con deidades poderosas en los sueños, que confieren conocimientos y acceso privilegiado al ámbito de lo sagrado. Cuando un santo aparece en un sueño para “mostrarle a alguien su trabajo”, esta nominación equivale a una valoración divina de la persona y su “designación”, un reconocimiento oficial que no es, de hecho, como los demás. Los santos distinguen a los individuos como nadie más, pueden distinguir cualidades ocultas y aptitudes que no han sido percibidas hasta entonces. Otros, por el contrario, enfatizan la dimensión transformativa de la visitación divina,

¹⁷ Entre los mayas de Los Altos no existe un sistema de aprendizaje chamánico —todo el conocimiento curativo es obtenido, se supone, directamente de las experiencias del sueño—. Sin embargo, como han señalado Fabrega y Silver (1973), la vocación chamánica tiende a presentarse en algunas familias, lo que da amplia oportunidad para la instrucción indirecta. Además, la mayoría de gente está familiarizada con las oraciones y formas rituales asociadas a la curación chamánica. Sin embargo, quienes no han tenido los sueños de “elección” requeridos, carecen de la autorización divina para usarlos —pueden rezar, pero sus oraciones no tendrán eficacia.

al considerar que lo especial de la persona no es preexistente, sino un don entregado al alma humilde de la persona por el santo que la visita. Independientemente de la interpretación, esos sueños son un elemento clave del “arsenal fenomenológico” del individuo (Ray, 1992: 68), de modo que simultáneamente autorizan y legitiman su nuevo papel social, tanto ante sí mismos como ante los demás. En este sentido los sueños proporcionan recursos valiosos para una transformación personal profunda, particularmente aquellos vinculados con asumir un oficio de alto estatus (Groark, 2009, 2010).

Xalik y el teléfono celular: un sueño de elección chamánica

A manera de ejemplo, presento extractos de una serie de sueños de elección experimentados por Xalik, hombre chamula que debutó como curandero en 2004. Para montar la escena, presento un poco de contexto. El año es 1999. Xalik y su familia han estado sufriendo brotes recurrentes de enfermedades graves y muchos accidentes menores. Él contrata a una serie de curanderos para atender el problema, pero ninguno brinda alivio duradero. Entonces una noche, desesperado por la cada vez peor condición de salud y fortuna de su hogar, tiene un sueño. Su alma asciende al cielo y conoce a “Nuestro Padre” por primera vez. Así es como recuerda su primer encuentro.

Viajé no sé cuántos pisos hacia arriba. Cuando llegué, vi un gran patio y un enorme edificio de oficinas, era hasta mejor que los edificios de oficinas en San Cristóbal. ¡Era todo de vidrio y bellamente adornado! No había nada malo allí, todo se veía tan maravilloso. Dentro podía ver una máquina de escribir. Había todo allí dentro, como una oficina.

Luego vi que había un hombre grande sentado allí. Era como un abogado, pero su corazón era bueno. ¡No como los abogados de aquí que no quieren hablar contigo! Me dijo: “Aquí vive el Presidente de México. Has venido a verlo, así que pasa”. Le dije que yo no sabía hablar muy bien español, pero el hombre me dijo que no tuviera miedo, que el Presidente hablaba tzotzil. Así que abrí la puerta y entré... Ah, el hombre sentado allí era tan maravilloso. Se veía como un ladino [un mexicano no-indio], pero sabía tzotzil. Estaba sentado en una silla

grande, ese Presidente de México. Su pelo era largo y bello, se veía suave. Todo sobre él era blanco...

En ese momento, Xalik no sabía qué significaba el sueño, pero sabía que era algo bueno. Durante el año siguiente experimentó una serie de sueños de visitación clásicos: nuestro Padre en el cielo vino hacia él —generalmente disfrazado como una figura de autoridad, un funcionario de gobierno o un hermano mayor— y le proporcionó las herramientas tradicionales de su oficio. Le entregaron velas, ramas de pino, y una manta para tortillas en la cual recibir la comida que entregarían sus pacientes. Fue llevado a conocer los corrales de las almas animales en la montaña sagrada de Tzontevitz. Le fue mostrada la ubicación de las hierbas curativas y se le enseñó a rezar con fluidez. Durante todo ese tiempo se preguntó sobre la veracidad de su nominación. ¿Había sido elegido para servir como curandero? ¿Estaba entendiendo correctamente la verdad del sueño? De ser así, ¿serían sus poderes suficientes para la tarea? ¿Sería aceptado por la comunidad? Al comentar sobre estos sueños varios años después, dijo:

Primero, vi en mi sueño que me daban flores —rosas y manzanillo—. Y me daban muchas velas diferentes en una canasta. Y había una mesa —la mesa era verde-azul—. Ellos también me dieron un morral y una manta para tortillas. Así me dieron estas cosas. Y había un hombre muy grande que vino. Pero el hombre, yo podía ver que su corazón era muy bueno cuando hablaba... me preguntaba, “¿Qué quiere decir esto?” Todavía no se cómo fue [el entrenamiento]. ¿Quién me hablaba? Por que él parecía un verdadero chamula —usaba una túnica blanca como yo.

Como el pasaje del caso bien ilustra, el significado de los sueños de “investidura” es a menudo ambiguo al principio —y por tanto sujeto a mala interpretación y duda—. Sólo después de una serie de sueños cada vez más explícitos, Xalik los reconoce como un llamado para curar. En algunos este descubrimiento no es bienvenido y resisten el llamado. En tales casos, se dice que los santos castigarán al sirviente rebelde

con enfermedades cada vez más severas hasta que él o ella acaten el llamado. Xalik, sin embargo, estaba impaciente por seguir el camino de sus padres, ambos curanderos reconocidos localmente.

Finalmente, tuvo el sueño que lo convenció —Nuestro Padre vino a visitarlo a su paraje natal, trayéndole un regalo especial:

En el año 2000 tuve un sueño. Soñé con un alto funcionario de gobierno, como alguien de la capital del estado en Tuxtla. Bueno, parece que lo encontré en el camino, yo estaba caminando cerca de mi casa, viendo las milpas. Entonces vi a un hombre que se acercaba. Era un ladino. Oh, se veía muy bien con su corbata, como un abogado. La persona me dijo: “Ese allí, él es la cabeza del gobierno...”. “Mmmm”, me dije a mí mismo, “¿qué hace un funcionario de gobierno en Chamula? No sabrá regresar a su casa”. Alguien me dijo que el funcionario hablaba tzotzil, pero no le creí. Entonces se acercó, me dijo: “*k'u xi avo'nton?* ¿Cómo estás?”, ¡me habló en tzotzil! “Ah”, pensé, “¡habla bien! Debe ser que hablan tzotzil en Tuxtla...”. En cuanto a este hombre, ¡su túnica era tan bonita y blanca! Me dijo: “hijo, he venido a verte, he venido a hablar contigo. ¿Está cerca tu casa? Vamos a tu casa...”.

“Mira”, dijo, “he venido a decirte algo. He visto que tu corazón es muy bueno. Por eso, he venido a ayudarte. He traído tu regalo, te estoy dando un teléfono celular”. Vi que sacó el celular de su túnica. Oh, era totalmente nuevo, con un cable y cargador. Me dijo que si alguna vez necesitaba hablar con él, debería llamarlo y él vendría en ese momento. “Usa esto para hablarme”, me dijo. “Aunque yo esté en el palacio de gobierno en Tuxtla, yo vendré, yo escucharé lo que digas. Y cuando necesites cargar el celular, sólo conéctalo en el tronco de un árbol de manzanas. Pruébalo”. Así, lo probé, lo conecté al árbol de manzanas. Entonces ¡lo escuché hablar por el teléfono! ¡Su voz se escuchó bien! Después se fue, se alejó caminando. Yo estaba tan feliz de que el funcionario hubiera venido a hablar conmigo, de que me enseñara a hablar con él en oración. ¡Me sentí tan bien! Ahora tenía mi celular...

Xalik eligió elementos de sueño extraídos de la burocracia política mexicana e iconos de la modernidad tecnológica para reforzar y extender

de manera creativa los modelos culturales tradicionales de poder chamánico. En los sueños de Xalik, la autoridad y el poder del santo católico son intensamente referenciados mediante su asociación con símbolos de la etnidad ladina, la burocracia mexicana, la autoridad política, el dominio del lenguaje y el alfabetismo. “Nuestro Padre en el cielo” es descrito como el “Gobernador de Tuxtla” y el “Presidente de México”. El paisaje del sueño que ocupa está colmado de iconos de poder político: edificios con oficinas de vidrio, palacios presidenciales, escaleras y patios, pórticos y asistentes burócratas. Pero a diferencia de sus análogos terrenales, estas “estructuras de poder” son, de modo inequívoco, buenas —como enfatiza Xalik—, “no hay nada malo dentro” y la gente que allí trabaja tiene “corazones buenos”. Es más, el poder que ellos encarnan y representan es accesible gratuitamente a nuestro curandero emergente.

La imagen del celular continúa este tema: condensa bellamente las asociaciones entre el poder chamánico, el habla y su acceso privilegiado a las deidades. En el pensamiento maya tradicionalista se dice que las oraciones de los curanderos “viajan por el aire” a su divino recipiente, como semillas al viento. La gente ordinaria sabe cómo rezar, pero sus palabras no viajan “directamente”, pueden ser interceptadas por brujos, demonios o los que desean el mal, quienes pueden “cortar” el hilo del lenguaje, “bloqueando su camino” hacia Nuestro Padre. El rezo chamánico, en contraste, es poderoso, “viaja de manera directa” y, a causa de su potencia, no puede ser interceptado. Visto bajo esta luz, el celular se convierte en un símbolo apropiado del poder trascendente del lenguaje chamánico. Encarna la inmediatez, claridad e inteligibilidad perfecta, mediadas por una tecnología cuasi mágica, y a diferencia de un teléfono normal cuyos cables retienen las palabras en la tierra, el celular inalámbrico las lanza al viento.

Aunque estos sueños claramente se nutren de un repertorio simbólico y estructural de la cultura local —por ejemplo, el género de la “visitación” del santo o del sueño de “elección”—, son enmarcados y experimentados como encuentros radicalmente personalizados con objetos y agentes poderosos. Mediante la inmersión en el paisaje urbano occidental cargado de poder y la inyección de artefactos mágicos de

la modernidad en el escenario tradicional de un paraje rural, a Xalik le es dado el acceso privilegiado a una forma de poder mediada por la tecnología. En lugar de las concepciones tradicionales erosionadas, en los sueños estos objetos novedosos se aprovechan en servicio de la práctica vocacional de la curación chamánica, decididamente tradicional, explícitamente prosocial y distintivamente maya.¹⁸

La imagen del teléfono surgió más adelante, en una conversación con la esposa de Xalik. Reflexionando sobre su naciente estatus como curandero, ella le dijo: “tu alma es realmente lista —lo ves todo—. ¿Sabes por qué? Es que cuando hablas con nuestro Padre, tus palabras le llegan directamente. Por eso te dio el celular para que tus palabras vayan directo hacia él. Es por eso que te lo enseñó en el sueño”.

Varios años después, le pedí a Xalik que hablara de la importancia de los sueños en su transformación vocacional como curandero. Su respuesta enfatizó varios temas: la instrucción divina por medio de sueños, la entrega de poder y de conocimiento curativo, y el don al acceso divino —bien simbolizado por el regalo del celular que le permite hablar directamente con Dios.

En mis sueños yo vi la enseñanza—*schanel*—, el “curso de entrenamiento para el trabajo del curandero”—*skursoal ti ’ilolal*—. Nuestro Señor del Cielo me otorgó mi trabajo. Así fue como aprendí a curar, esto es lo que he visto. Nadie me ha enseñado. Nadie. No es como la escuela, donde aprendemos a leer un libro o buscar cosas en el diccionario, ¡no! Lo aprendes aquí [señala su corazón]. Fue verdadero y directo. Yo no fui aprendiz de nadie, nadie me enseñó. Esto no puede aprenderse [por medio de la enseñanza normal]. Pero lo he visto, ha venido a mí en sueños.

Porque ves, he pedido el poder de Nuestro Padre, he pedido su fuerza. Me comunico con él en las oraciones, y ahora me reconoce.

¹⁸ Este entrelazado de motivos de sueño “tradicionales” y “no tradicionales” ilustra las maneras en que elementos culturales translocales son apropiados y transformados en símbolos personales, de ese modo proveen un léxico siempre cambiante de “objetos subjetivos” que pueden ser utilizados para la articulación del yo y la comunicación social. A pesar de los ornamentos coloniales e importaciones tecnológicas modernas que llenan estos encuentros nocturnos, los sueños de los mayas alteños permanecen solamente semi-colonizados.

Y yo lo conozco bien también [por mis sueños]. Ahora cuando rezo, tengo acceso ... Él sólo busca a los escogidos —*t'ujbil*—, a los que son buenos y capaces —*tojob*—. No cualquiera puede hablar con él.

Siempre hay gente que quiere hablar con Nuestro Padre en el Cielo... Pero si eres curandero, eres como un abogado; tu nombre queda “registrado”, podríamos decir. Así, cuando mis palabras llegan, van directamente a él. Es así para aquellos que han aprendido bien...

Le pregunté, “¿quieres más poder?”, y contestó:

¡Por supuesto! Esto no ha terminado. Como todavía estoy oculto [y no he “salido” aún de mi casa a curar], hay que hacer un poquito más. Todavía necesito pedir más poder —dos veces más—. Cuando vaya a pedir más poder, no voy a comer nada por tres días para estar limpio. Ves, no estoy hablando con una persona [normal] —no es uno de nuestros compañeros— es Nuestro Señor. Por eso, así le hablo a él. No como, y solicito más de su poder...

Podemos ver aquí una de las paradojas centrales de los sueños de investidura: aunque por lo general el llamado inicial llega de forma inesperada, una vez que el significado se ha aclarado, el que sueña comienza un proceso de incubación de sueños y peticiones de “más poder” o “más inteligencia”, que serán otorgados al aspirante en la forma de sueños de investidura adicionales. Mittermaier (2006: 100) aprehende esta mezcla paradójica de agencia individual y sumisión a la voluntad divina con su noción de “preparación”: una actitud de receptividad —fundada en actos de purificación, oración y ascensis— que monta el escenario para el sueño, pero no lo causa. Vista bajo esta luz, la visitación del sueño sólo puede ser invitada, no inducida. Aunque este tipo de sueños a menudo son procurados voluntariamente por medio de varias técnicas de incubación, son entendidos como experiencias repentinamente que pueden ser deseadas fuertemente, pero que no pueden ser evocadas a voluntad.

Debut social y la negociación de la legitimidad

El periodo inicial en la carrera del curandero es un tiempo “caracterizado por miedo, ansiedad, preocupación y retraimiento social... un periodo crítico y turbulento en la vida del individuo” (Fabrega y Silver, 1973: 33). Durante el prolongado proceso de “investidura”, que puede durar varios años, el soñador en silencio se pregunta sobre los posibles significados de los diferentes sueños. Una característica sorprendente de la nominación en el sueño de los mayas de Los Altos es la naturaleza privada de estas revelaciones divinas. No son anunciadas a la comunidad ni publicitadas, más bien son susurradas —a menudo con dudas— a la esposa o esposo en horas tempranas de la mañana. Compartir sueños en la fase inicial permite al aspirante poner a prueba la opinión social, midiendo las reacciones de los miembros de la familia frente a estos informes de elección divina. Xalik mantuvo en secreto su llamado durante los siguientes cuatro años. En este tiempo, comenzó a curar a sus hijos y esposa de males menores, “puso a prueba” tanto su agudeza diagnóstica como su eficacia terapéutica.

Las principales cuestiones con las que lucha el curandero principiante se relacionan con las implicaciones sociales y políticas de su elección, las dudas sobre su competencia profesional y la ansiedad acerca de la acogida pública. A muchos curanderos nuevos les preocupa verse forzados a aceptar públicamente su estatus antes de sentirse preparados para asumir las responsabilidades de curar a miembros de la comunidad a cambio de una remuneración —si acaso fracasan en sus curaciones, corren el riesgo de la humillación pública, de ser etiquetados como fraudulentos, o peor aún, de ser acusados de brujería—. Una vez que el curandero ha debutado —y ha sido aceptado como legítimo—, no puede negar sus servicios sin una buena razón —está obligado a usar sus dones en servicio de su comunidad—. Es más, no puede oponerse al nombramiento de las deidades —la enfermedad, las lesiones y la muerte son los castigos enviados por la falta de subordinación de uno mismo a la voluntad divina—. En 2004, después de sentirse más confiado sobre la veracidad de su elección en el sueño y de la fuerza de sus habilidades curativas, Xalik debutó públicamente como curandero.

Mientras que el sueño de investidura es revelador y de importancia central para la persona como un mandato divino que lo autoriza, se le concede poca relevancia social o interpersonal para establecer legitimidad. Después de debutar, la reputación y la clientela del curandero sube o baja dependiendo de sus éxitos en el diagnóstico y tratamiento de un espectro de enfermedades anímicas. En efecto, el éxito en el trabajo de curación se toma como prueba manifiesta de que la persona ha sido “escogida” o “nombrada” por Dios, y es por tanto legítima. Como se discutió antes, “ver claramente en sueños” es un elemento central en el diagnóstico chamánico y su terapéutica. Siguiendo estas ideas, es interesante notar que la palabra tzotzil para curandero, *j'ilol*, se traduce como “el que ve”. De hecho, la sola experiencia de “ver” sueños de elección es a menudo tomada como prueba de discernimiento chamánico —si la persona careciera de claridad de visión, en primer lugar nunca habría “visto” —*il*— o “entendido” —*nop/a'i*— los sueños de visitación.

Una persona que anuncia haber tenido los sueños necesarios para convertirse en curandero a menudo es sospechoso de ser impostor. En tales casos, los sueños de curanderos establecidos pueden servir para refutar o subvertir los reclamos, impugnar de ese modo el poder político y social emergente. Un curandero prominente que conozco denunció como charlatán a un hombre muy conocido y políticamente poderoso de la cabecera. Cuando le pregunté cómo supo esto, respondió:

Ese José, él no es curandero, no ha sido nombrado [por Dios]. ¿Sabes por qué? Yo vi un sueño: Nuestro Padre me enseñó el libro grande con todos los nombres [de sus curanderos escogidos] y su nombre [de José] no estaba escrito. Ese hombre no es curandero, sólo está engañando a la gente. Yo creo que es un brujo...

Dada su naturaleza privada, el sueño de investidura puede ser entendido mejor como una “estructura de experiencia” que procesa al soñador de acuerdo con movimientos de fantasía, deseo y anhelo —una estructura que inicia procesos de reorganización del yo y, cuando tiene éxito, puede llevar a una transformación profunda del sentido del yo, de la vocación y las relaciones sociales del soñador (ver Groark, 2010). Al hacer a

un lado la cuestión del deseo y voluntad individual en la búsqueda de ciertos papeles sociales de alto estatus, tanto el individuo como el grupo social pueden disfrutar la seguridad de conocer, como hecho del destino, que la nominación en el sueño representa el descubrimiento de la verdadera naturaleza del soñador en el ámbito esencial (ver Groark, 2009). Los efectos divisorios de desigualdad social que resultan de tales acciones son neutralizados —paradójicamente— al resaltar y esencializar la diferencia individual, localizándola en el propio tejido del yo, en el alma. La responsabilidad volicional es atribuida a la deidad o santo, las cualidades excepcionales del yo son localizadas en el alma, y el yo es refundido como un objeto pasivo de esas fuerzas esenciales. Retomando estas experiencias, el individuo puede articular y perseguir metas profundamente deseadas, mientras paradójicamente lo experimenta como conformidad, obediencia y subordinación a la autoridad divina en servicio de la comunidad. Esto constituye lo que Jedrej and Shaw (1992: 11) refieren como la “dualidad de la agencia al soñar”, cuando las acciones del yo son experimentadas como subsumidas en la agencia de otro.

Conclusión

El mundo de los sueños es nuestro mundo real mientras dormimos, pues entonces nuestra atención se libra del mundo sensible. A la inversa, cuando despertamos, la atención se libra del mundo del sueño, que se convierte en irreal. Pero si un sueño nos atormenta y obliga a ponerle atención durante el día, tiende a mantenerse y a figurar en nuestra conciencia como una especie de sub-universo paralelo al mundo de vigilia. Mucha gente probablemente ha tenido sueños que difícilmente puede imaginarse no haber sido vislumbrados en una región del ser realmente existente...¹⁹

¹⁹ Original en inglés: “The world of dreams is our real world whilst we are sleeping, because our attention then lapses from the sensible world. Conversely, when we wake, the attention usually lapses from the dream-world and that becomes unreal. But if a dream haunts us and compels attention during the day, it is very apt to remain figuring in our consciousness as a sort of sub-universe alongside of the waking world. Most people have probably had dreams which it is hard to imagine not to have been glimpses into an actually existing region of being...” (William James, 1890, vol. II: 294).

En esta cita, James se refiere a su noción de mundos constituidos por la atención, esas “realidades prácticas” o “vivas” a las que acudimos, y que involucran de una manera significativa nuestra atención y emociones. De hecho, James estaba fascinado por los varios “órdenes de realidad” o “subuniversos”, y el papel de la subjetividad en la constitución y ordenamiento de estos dominios experienciales *qua* realidades. Él estaba particularmente interesado en la dialéctica que vincula la vida —en estado de vigilia— al sueño, sugiriendo que cada uno forma un tipo de “sub-universo” hecho realidad en la inmediatez de su aprehensión, que luego se desvanece y torna en irrealidad mientras el estado opuesto cobra ascendencia. Sin embargo, la experiencia sugiere todavía algo más: enfrentados a la inmediatez perceptual del sueño, quizá de hecho nos imaginamos que nos permite dar un vistazo a “una región del ser realmente existente”.

Mientras todas las sociedades distinguen las experiencias de vigilia de aquellas vividas en el sueño, el grado de atención a la permeabilidad e interpenetración de estos dos dominios varía considerablemente. Entre los mayas tzotziles tradicionalistas de Chiapas, hemos explorado una rica cultura del sueño que postula un claro tráfico de dos vías entre la experiencia onírica y la de vigilia. En contraste con el solipsismo que caracteriza la comprensión occidental del sueño, el sueño maya es altamente interpersonal y abierto al mundo social. Al postular una profunda continuidad entre las experiencias de vigilia y la onírica, el espacio del sueño maya se convierte en un escenario en el cual el material psíquico es transformado en, y experimentado como, una vívida experiencia extrasomática e interpersonal.

Podemos decir que al soñar ocurre una suerte de “translocalización intrapsíquica”—el adentro se vuelve afuera, lo oculto se vuelve visible, y el soñador es procesado, no por una agencia intrapsíquica —como el ego—, sino por los muy reales agentes sociales o sobrenaturales—. Esta posición translocalizada es favorecida por las etnometorías locales que destacan la autonomía ontológica y la integridad del espacio onírico, además de la realidad esencial tanto del yo del sueño como de los seres que allí se encuentran. Los sueños, por tanto, constituyen parte de lo Real.

Entre los mayas modernos de Los Altos de Chiapas, soñar representa, primero y principalmente, un cambio de nivel epistemológico —el desplazamiento de una posición perceptual a otra, provocado por el cambio del cuerpo físico al cuerpo inmanente o esencial del alma—. Los soñadores mayas se despiertan felices, preocupados, ansiosos, aterrizados, y a veces enfermos —sus subjetividades—, en la vigilia; informados —y a veces transformados— por estos encuentros nocturnos. Es más, los sueños tienen un efecto relevante en la vida cotidiana: afectan las relaciones sociales, legitiman la búsqueda vocacional de alto estatus, transmiten conocimiento práctico y esotérico y proveen conocimiento acerca de las fuerzas ocultas que influyen en el curso de la vida en estado de vigilia aquí “sobre la faz de la tierra”.

En este sentido, la vida entre los mayas de Los Altos es vivida y entendida por medio de una visión doble, una en la que el foco de atención vira continuamente entre el mundo de vigilia y el ámbito esencial. Debido a sus propiedades experienciales únicas, soñar ofrece un punto de vista ventajoso para abordar esas cuestiones de fronteras experienciales. De hecho, el sueño sirve como un “espacio transicional” que vincula fenomenológicamente distintos ámbitos. Como ha señalado Faure (1996: 286), en estos imaginarios culturales el sueño a menudo puede funcionar como un “conector” experiencial, una forma de pensamiento “intersticial” u “oscilante” que se “desarrolla en el umbral de, en el espacio entre, dos sistemas contradictorios, y obtiene su vitalidad al conectarlos en la práctica”.

Por medio de esta exploración de la teoría y práctica del soñar entre los mayas contemporáneos de Los Altos, espero inspirar exploraciones más finas sobre los contornos de una cultura del sueño distintivamente maya —un ámbito de la experiencia que, aunque ya se haya perdido para nosotros en su forma original, todavía podría ser perceptible bajo los ornamentos coloniales—. De hecho, es de suponer que los sueños entre los antiguos mayas jugaran papeles similares a los descritos en este artículo, que sirvieran como un dominio experiencial real de auto-experiencia, a la vez que proveyeran datos evidenciales críticos utilizados para reclamar la culpa moral, la etiología de la enfermedad, el poder personal, así como la autoridad política y la influencia social. Mientras

muchas de la etnografía aquí presentada refleja la larga historia del colonialismo cosmológico español —santos visitantes, almas eternas, nociones sobre el cielo, e incluso el animal compañero de un brujo, la gran mayoría de origen europeo— debajo de estas formas superficiales vislumbramos un espacio onírico maya fundamentalmente distinto, estructurado en torno a las nociones mayas del yo, las relaciones interpersonales, la temporalidad, la causación de enfermedad, y el papel especial de la experiencia del sueño para acceder a estas dimensiones, de otra manera ocultas, del mundo fenoménico.

Bibliografía citada

- Basso, Ellen B., 1987, “The Implications of a Progressive Theory of Dreaming”, in B. Tedlock (ed.), *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 86-104.
- Brown, Peter, 1982, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, University of Chicago Press, Chicago.
- Bruce, Robert D., 1975, *Lacandon Dream Symbolism* (vol. I: *Dream Symbolism and Interpretation*), Ediciones Euroamericanas Klause Theile, México.
- Collier, Jane F., 1973, *Law and Social Change in Zinacantan*, Stanford University Press, Stanford.
- Contreras Cortés, Leonardo Ernesto Ulises, 1998, *El conflicto social como generador de padecimiento: Litigios por tierra e ilvajinel (mal arrojado por envidia) en Yolohnuitz, Chiapas*, Tesis de maestría, El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Mexico.
- Devereux, George, 1966, “Pathogenic Dreams in Non-Western Societies”, in G.E. Von Garneau and R. Caillois (eds.), *The Dream and Human Society*, University of California Press, Berkeley, pp. 213-228.
- Fabrega, Horacio and Daniel Silver, 1973, *Illness and Shamanistic Curing in Zinacantan*, Stanford University Press, Stanford.

- Faure, Bernard, 1996, *Visions of Power: Imagining Medieval Japanese Buddhism*, Princeton University Press, Princeton.
- Freud, Sigmund, 1953 [1900], *The Interpretation of Dreams (Second Part). The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. V, Hogarth Press, London.
- Gossen, Gary H., 1975, "Animal Souls and Human Destiny in Chamula", *Man* (Journal of the Royal Anthropological Institute), vol. 10, núm. 3, pp. 448-461.
- Gossen, Gary H., 1993, "The Other in Chamula Tzotzil Cosmology and History: Reflections of a Kansan in Chiapas", *Cultural Anthropology*, vol. 8, núm. 4, pp. 443-475.
- Gossen, Gary H., 1999, "From Olmecs to Zapatistas: A Once and Future History of Maya Souls", in Gary Gossen (ed.), *Telling Maya Tales: Tzotzil Identities in Modern Mexico*, Routledge, New York and London, pp. 225-245.
- Groark, Kevin P., 2005, *Pathogenic Emotion: Sentiment, Sociality, and Sickness among the Tzotzil Maya of San Juan Chamula, Chiapas, Mexico*, Ph.D. Dissertation in Anthropology, University of California, Los Angeles.
- Groark, Kevin P., 2008, "Social Opacity and the Dynamics of Empathic In-Sight among the Tzotzil Maya of Chiapas, Mexico", *Ethos*, vol. 36, núm. 4, pp. 427-448.
- Groark, Kevin P., 2009, "Discourses of the Soul: The Negotiation of Personal Agency in Tzotzil Maya Dream Narrative", *American Ethnologist*, vol. 36, núm. 4, pp. 705-721.
- Groark, Kevin P., 2010, "Willful Souls: Dreaming and the Dialectics of Self Experience among the Highland Maya", C. Jason Throop and Keith M. Murphy (eds.), *Toward an Anthropology of the Will*, Stanford University Press, Stanford, pp. 101-122.
- Groark, Kevin P., 2013, "Toward a Cultural Phenomenology of Intersubjectivity: The Extended Relational Field of the Tzotzil Maya of Highland Chiapas, Mexico", *Language & Communication*, núm. 33, pp. 278-291.
- Groark, Kevin P., 2017, "Specters of Social Antagonism: The Cultural Psychodynamics of Dream Aggression among the Tzotzil

- Maya of San Juan Chamula (Chiapas, Mexico)", *Ethos*, vol. 45, núm. 3, pp. 314-341.
- Hallowell, A. I., 1954/1955, "The Self and its Behavioral Environment", in *Culture and Experience*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 75-110.
- Hallowell, A. I., 1966/1976, "The Role of Dreams in Ojibwa Culture", in *Contributions to Anthropology: Selected Papers of A. Irving Hallowell*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 449-474.
- Hermitte, M. Esther, 1989, "El Concepto del Nahual entre los Mayas de Pinola", en Norman A. McQuown and Julian Pitt-River (eds.), *Ensayos de antropología en la Zona Central de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 371-390.
- Holland, William R., 1961, "El Tonalismo y el Nagualismo entre los Tzotziles", *Estudios de Cultura Maya*, núm. 3, pp. 261-277.
- James, William, 1890 [1902], *The Principles of Psychology*, vol. II, Henry Holt and Company, New York.
- Jedrej, M.C. and Rosalind. Shaw, 1992, "Introduction", in M.C. Jedrej and Rosalind. Shaw (eds.), *Dreaming, Religion and Society in Africa*, E. J. Brill, Leiden, pp. 1-20.
- Köhler, Ulrich, 1995, *Chonbilal Ch'ulelal – Alma Vendida: Elementos Fundamentales de la Cosmología y Religión Mesoamericanas en una Oración en Maya-Tzotzil*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Laughlin, Robert M., 1966, "Oficio de Tinieblas, Cómo el Zinacanteco adivina sus sueños", en Evon Vogt (ed.), *Los Zinacantecos*, México, pp. 396-413.
- Laughlin, Robert M., 1975, *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantán*, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.
- Laughlin, Robert M., 1976, *Of Wonders Wild and New: Dreams from Zinacantán*, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.
- Laughlin, Robert M. (with John B. Haviland), 1988, *The Great Tzotzil Dictionary of Santo Domingo Zinacantán, Vol I (Tzotzil-English)*, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.

- Lohmann, Roger Ivar, 2003, *Dream Travelers: Sleep Experiences and Culture in the Western Pacific*, Palgrave Macmillan, New York.
- Mageo, Jeanette (ed.), 2003, *Dreaming and the Self: New Perspectives on Subjectivity, Identity, and Emotion*, State University of New York Press, Albany.
- Mittermaier, Amira, 2006, “Dreams that Matter: An Anthropology of the Imagination in Contemporary Egypt”, Ph.D. Dissertation in Anthropology, Columbia University.
- Nash, June, 1967, “The Logic of Behavior: Curing in a Maya Indian Town”, *Human Organization*, vol. 26, núm. 3, pp. 132-140.
- Page Pliego, Jaime Tomás, 2001, “Construcción de la noción de persona entre los Tzotziles de San Juan Chamula y Pedranos de Chenalhó”, *Pueblos y Fronteras*, núm. 1, pp. 25-55.
- Page Pliego, Jaime Tomás, 2005, *El Mandato de los Díoses: Etnomedicina entre los Tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias Sobre Mesoamérica y el Sureste UNAM, San Cristobal de Las Casas, México.
- Pitarch Ramón, Pedro, 1996, *Ch'ulel: una etnografía de los almas Tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Pitarch Ramón, Pedro, 2003, “Dos puntos de vista, una sola persona: El espacio en una montaña de almas”, en Alain Breton, Aurore Monod Becquelin y Mario Humberto Ruz (eds.), *Espacios Mayas: Representaciones, usos, creencias*, Centro de Estudios Mayas, IIFL UNAM, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, pp. 603-617.
- Pitarch Ramón, Pedro, 2013, *La cara oculta del pliegue: Ensayos de antropología indígena*, Artes de México y del Mundo, Conaculta, México.
- Pitt-Rivers, Julian, 1970, “Spiritual Power in Central America: The Naguals of Chiapas”, in M. Douglas (ed.), *Witchcraft, Confessions and Accusations*, Tavistock, London, pp. 183-206.
- Rachun Linn, Priscilla R., 1989, “Souls and Selves in Chamula: A Thought on Individuals, Fatalism, and Denial”, in Victoria R. Bricker and Gary H. Gossen (eds.), *Ethnographic Encounters in Southern Mesoamerica: Essays in Honor of Evon Zartman Vogt*,

- Jr., Institute for Mesoamerican Studies SUNY Albany, Albany, pp. 251-262.
- Ray, Keith, 1992, "Dreams of Grandeur: The Call to Office in Northcentral Igbo Religious Leadership", in M.C. Jedrej and Rosalind Shaw (eds.), *Dreaming, Religion and Society in Africa*, E.J. Brill Leiden, pp. 55-70.
- Shafton, Anthony, 1995, *Dream Reader: Contemporary Approaches to the Understanding of Dreams*, State University of New York Press, Albany.
- Tedlock, Barbara, 1992, "The Role of Dreams and Visionary Narratives in Mayan Cultural Survival", *Ethos*, vol. 20, núm. 4, pp. 453-476.
- Villa Rojas, Alfonso, 1947, "Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern Mexico", *American Anthropologist*, vol. 49, núm. 4, Part I, pp. 578-587.
- Villa Rojas, Alfonso, 1963, "El Nagualismo como Recurso de Control Social entre los Grupos Mayances de Chiapas, México", *Estudios de Cultura Maya*, núm. 3, pp. 243-260.
- Villa Rojas, Alfonso, 1990, *Etnografía Tzeltal de Chiapas*, Gobierno del estado de Chiapas, México.
- Vogt, Evon Z., 1965, "Zinacanteco 'Soul'", *Man*, núm. 29, pp. 33-35.
- Vogt, Evon Z., 1970, "Human Souls and Animal Spirits in Zinacantan", in J. Pouillon and P. Maranda (eds.), *Échanges et Communications: Mélanges Offerts à Claude Lévi-Strauss à l'Occasion de son 60ème Anniversaire*, vol. 2, Mouton, The Hague, pp. 1148-1167.
- Warren, Kay B., 1995, "Each Mind is a World: Dilemmas of Feeling and Intention in a Kaqchikel Maya Community", in L. Rosen (ed.), *Other Intentions: Cultural Contexts and Attributions of Inner States*, School of American Research Press. Santa Fe, NM, pp. 47-67.