SUEÑO, REALIDAD Y CONOCIMIENTO: NOCIÓN DEL SUEÑO Y FENOMENOLOGÍA DEL SOÑAR ENTRE LOS ETTE DEL NORTE DE COLOMBIA

DREAM, REALITY, AND KNOWLEDGE: DREAM NOTION AND PHENOMENOLOGY OF DREAM AMONG *ETTE* INDIANS, NORTH OF COLOMBIA

JUAN CAMILO NIÑO VARGAS
Magíster en Antropología Social, Universidad de los Andes
Candidato al Doctorado en Antropología Social y Etnología,
École des Hautes Études en Sciences Sociales, París
juancamilonino@gmail.com

RESUMEN El presente artículo se centra en la forma en que los ette, indígenas del norte de Colombia, piensan y experimentan sus sueños. Para este efecto se analizan y describen algunos aspectos del concepto de persona, de la noción de soñar y de la fenomenología de la experiencia onírica. Se concluye que los ette conciben el sueño como un evento real, fundado en un tipo de actividad no corpórea y en el cual se empieza a participar de un modo alterno de existencia y percepción. Todas estas características permiten que el soñante aproveche su experiencia para adquirir conocimientos culturalmente avalados. En esa medida, la exposición deja entrever la centralidad del fenómeno del sueño en el curso de la reproducción de la vida social.

PALABRAS CLAVE:
Indígenas ette, sueño, realidad, modo alterno de existencia y percepción, Colombia.

ABSTRACT This paper focuses on the way the *ette*, an indigenous group of north Colombia, conceive and experience dreams. For this purpose, some aspects of the concept of person, the notion of dreaming and the phenomenology of dream experience are described and analyzed. The article concludes that Indians conceive dreams as real events, based on a type of non-corporal activity in which the person begins to participate of an alternative mode of existence and perception. These characteristics allow to dreamers to take advantage of their experience to acquire culturally legitimated knowledge. In the same way, the paper allows to note the importance of dreams in the course of the reproduction of social life.

KEY WORDS:
Ette Indians, Dream, Reality, Alternative Mode of Existence and Perception, Colombia.

ANTÍPODA Nº5 JULIO-DICIEMBRE DE 2007 PÁGINAS 293-315 ISSN 1900-5407
FECHA DE RECEPCIÓN: **ABRIL DE 2007** | FECHA DE ACEPTACIÓN: **SEPTIEMBRE DE 2007**

016_juan_camilo_nino.indd 293 15/02/2008 17:22:47

SUEÑO, REALIDAD Y CONOCIMIENTO: NOCIÓN DEL SUEÑO Y FENOMENOLOGÍA DEL SOÑAR ENTRE LOS ETTE DEL NORTE DE COLOMBIA

JUAN CAMILO NIÑO VARGAS

INTRODUCCIÓN

EL ESTATUS DE LOS SUEÑOS Y LAS RELACIONES QUE GUARDAN con la vigilia son puntos recurrentes en las investigaciones sobre el fenómeno onírico. En el plano etnológico, se han desarrollado interesantes discusiones sobre el tema. Ciertos investigadores han sugerido que algunos pueblos le otorgan a ambos estados el mismo grado de veracidad y que, en consecuencia, su diferenciación es débil o poco clara (Frazer, 1993 [1922]: 221; Lubbock, 1943 [1871]: 144; Tylor, 1958 [1871]: 27-28). De otro lado, se ha sostenido que la distinción sí existe, atribuyéndosele a los sueños una autenticidad mayor que a la vida despierta (Caillois, 1964: 38-40; Lincoln, 2003 [1935]: 28-30). También se ha indicado la posible presencia, dentro de las cosmologías de algunas sociedades, de un espacio específico en donde los sueños vendrían a desarrollarse y que, en algunos casos, supondría una ontología dual del universo (Assmann, 1999: 288-291; Miller, 1994: 22-38; Perrin, 1990: 8). Esta serie de planteamientos destacan la existencia de concepciones muy diferentes de aquellas que han predominado en Occidente, en las que a lo experimentado durante el sueño se le otorga un valor más bajo que a los sucesos que acaecen a lo largo de la vigilia.

El presente trabajo se interesa por la articulación de estas ideas en una sociedad indígena del norte de Colombia, los ette, también conocidos como "chimila" (Bolinder, 1987 [1924]; Reichel-Dolmatoff, 1946; Uribe Tobón, 1987). Su objetivo es describir y analizar el singular modo en el que se piensa y experimenta el fenómeno onírico. Antes que concebirlo como un suceso sin sentido o una elaboración fantasiosa, los ette lo consideran un evento real, fundado en un tipo de actividad no corpórea y durante el cual se empieza a experimentar y percibir lo existente en una forma alterna. El sueño y la vida despierta no se confunden pero tampoco llegan a calificarse como estados antitéticos. Du-

016_juan_camilo_nino.indd 294 15/02/2008 17:22:47

rante el sueño pueden adquirirse conocimientos tan legítimos y valiosos como aquellos que se obtienen a lo largo de la vigilia. Todo este tipo de nociones permite que las ensoñaciones sean útiles en términos sociales.

En este orden de ideas, el artículo se divide en cinco apartes. En el primero se ofrecen algunas observaciones etnográficas e históricas sobre el grupo. Teniendo presente que el estudio de la concepción del sueño no debe disociarse del de otras manifestaciones culturales, en la segunda sección se describen los componentes y facultades de los individuos que, en opinión de los indígenas, están estrechamente relacionados con el desarrollo de la experiencia del sueño. Su estudio permitirá abordar, en el tercer aparte, el sentido específico que encierra el concepto de soñar. En el cuarto acápite, se examinan las principales características del modo de existencia y aprehensión de lo real que el fenómeno onírico supone. Finalmente, en la quinta parte, se exponen las diferentes modalidades en las que la actividad del sueño puede aprovecharse. La exposición de este complejo conjunto de nociones, por lo demás, servirá para ilustrar el importante papel que cumplen las ensoñaciones nocturnas en el curso de la reproducción de la vida social y el mantenimiento del orden cultural. Para el análisis de todos estos puntos se partió de la idea según la cual el modo en que se experimenta, se recuerda y se narra lo soñado está fuertemente influenciado por prácticas y representaciones culturales (Bastide, 1964; 71-72; Lincoln, 2003 [1935]: 22-43, 189-194; Van de Castle, 1994: 311-358).

La mayor parte de la información que se presenta en el artículo se deriva de un trabajo etnográfico realizado durante los años 2003 y 2006 en las diferentes parcialidades que conforman el actual resguardo ette en el departamento del Magdalena (Niño Vargas, 2005; 2007). La estadía en el terreno permitió establecer vínculos de amistad con los miembros de varias familias indígenas, adquirir cierta competencia lingüística y familiarizarse con el modo de vida y de pensamiento nativo. Debido a que poseían un notable cúmulo de conocimientos, se privilegió el contacto con personas mayores, reconocidas y respetadas en la comunidad. Los relatos que se trascriben a continuación provienen de este grupo de individuos. Aunque sus opiniones tienen un gran componente idiosincrásico, también reflejan concepciones ampliamente compartidas por los ette[1].

1 En este artículo se prescindió del uso de signos fonéticos para la trascripción de la lengua de los ette, el *ette taara*, prefiriéndose usar el sistema alfabético que la comunidad está tratando de implantar. Las vocales se pronuncian y se escriben igual que en castellano. Lo mismo ocurre con la mayoría de consonantes. Las excepciones que aparecen en este texto son: [*g̃*], palatal nasalizada que suena muy similar a ma*ng*o o co*ng*o, para su representación los lingüistas usan frecuentemente la grafía ; [*l*] siempre se pronuncia como en *l*ago o sa*l*ado independientemente de su aparición repetida y nunca como en *ll*ano o *ll*uvia; y [*ˀ*] es una irrupción glotal. El lector interesado en la fonología ette puede consultar una obra especializada (Trillos Amaya, 1996: 45-77).

016_juan_camilo_nino.indd 295 15/02/2008 17:22:47

Los ette del norte de Colombia

Aunque el etnónimo "chimila" se remonta al siglo XVI y goza de popularidad en la literatura etnográfica, histórica y lingüística, el pueblo al que se refiere prefiere autodenominarse ette, literalmente "gente". Su actitud no es arbitraria, ya que la forma en la que la administración hispánica empleó el nombre "chimila" durante el periodo colonial estuvo lejos de ser clara y consistente (Herrera Ángel, 2002: 5-21). Hoy día, tampoco se corresponde con ninguna forma de autodenominación nativa (Niño Vargas, 2007: 25-66).

En la actualidad, los ette habitan el curso medio del río Ariguaní, en el norte de Colombia. La mayoría de la población se encuentra establecida en un resguardo en el municipio de Sabanas de San Ángel, departamento del Magdalena. La propiedad está compuesta por dos porciones de tierra separadas por varios kilómetros llamadas, respectivamente, Issa Orisstuna y Ette Butteriya. En años recientes se ha anexado una tercera posesión cerca de la localidad de Gaira, en las estribaciones septentrionales de la Sierra Nevada de Santa Marta. Los ette la denominan Narakajmanta (Mapa No. 1). Entre las tres albergan una población superior a mil personas y a esto hay que sumar pequeños grupos localizados cerca de pueblos y ciudades vecinas.

En los informes etnográficos de la primera mitad del siglo XX, son frecuentes las alusiones sobre la independencia económica y cultural del grupo (Bolinder, 1987 [1924]: 19-20; Reichel-Dolmatoff, 1946: 97-98, 103). La expansión de la frontera agrícola y ganadera que se inició durante el periodo colonial, y que incluyó desde finales del siglo XIX la explotación de petróleo y maderas y la construcción de ferrocarriles y carreteras, tuvo como consecuencia el fin de esta relativa autarquía. Los ette fueron totalmente despojados de sus tierras. Pronto se vieron obligados a vender su fuerza de trabajo como jornaleros y peones, ocupando uno de los lugares más bajos en una entramada red de relaciones asimétricas (Osorio Gallego, 1979: 20-48; Uribe Tobón, 1974: 214-264; 1987: 61-69). Aunque la creación de un resguardo en 1990 alivió tal estado de cosas y propició un espacio en el cual la vida tradicional podía desarrollarse con mayor libertad, la falta de tierras y la violencia política son graves problemas que aún los aquejan.

Los traumáticos eventos que los ette han tenido que enfrentar, aunados a una actitud indígena orientada al mimetismo y al ocultamiento, condujeron a varios investigadores a caracterizarlos como una sociedad en franco estado de descomposición o, en el peor de los casos, próxima a la desaparición (Brettes,

De igual forma, y con el objetivo de agredir en menor grado el ritmo de la dicción nativa, se prefirió una presentación de las declaraciones en forma de versos libres y no en el modo de prosa leída.

016_juan_camilo_nino.indd 296 15/02/2008 17:22:47

1898: 457, 471; Mc Quown, 1955: 521, 549; Reichel-Dolmatoff, 1985 [1951], I: 17; Zarante, Ossa y Valvuena, 2000: 188). Con todo, los ette siguen comunicándose en una lengua propia y compartiendo un complejo conjunto de prácticas y representaciones sociales que presenta diferencias y similitudes significativas con los de otros grupos indígenas del Caribe, los Andes orientales y la Baja Centroamérica (Constenla Umaña, 1993: 106-109, 120; Malone, 1991: 14-15; Niño Vargas, 2007: 67-101). Pareciera que el cambio social se hubiera efectuado por medio de esquemas culturales propios que, integrando experiencias pasadas con acontecimientos futuros, le permitieron al grupo salvaguardar su identidad étnica. Como se expone a continuación, ciertas concepciones sobre el cosmos, el cuerpo humano y el fenómeno del sueño son de importancia capital dentro de su acervo cultural.



Mapa No. 1
Llanuras del Ariguaní y actual resguardo ette
Fuentes: Instituto Geográfico Agustín Codazzi (1977: 40-41; 48-49); pueblo indígena Ette Ennaka Penarikwi (2000: 35).

La composición de la persona

Para los ette, cada individuo está compuesto por carne (*eggatta*) y sangre (*kii*). Combinados en distintas proporciones, la sangre y la carne forman los distintos órganos y huesos. Cuando todos son tomados en conjunto, son descritos con la expresión *ella*, "cuerpo". En este aspecto, los seres humanos no difieren considerablemente de otros seres de la naturaleza.

Con todo, el cuerpo humano es pensado como un recipiente inanimado. La carne y la sangre tan sólo constituyen el componente físico y finito de la persona. Semejante concepción está relacionada con la creencia en la existencia de un componente inmaterial que se aloja en el interior del cuerpo y se encarga de mantener el estado vital. El cuerpo es concebido como un receptáculo: es el continente de una partícula anímica constitutiva del individuo. Los ette la denominan *too*. Puesto que al traducir este concepto con la expresión occidental "alma" se estaría distorsionando parte de su significado, de ahora en adelante se empleará el término vernáculo. En palabras de una anciana ette:

> ... El cuerpo es como una piel
> Como el caparazón de la tortuga
> Todo está ahí
> El estómago, los huesos, el hígado, los riñones
> Pero la vida está en el corazón
> En el corazón está *too*
>
> *Too* es el corazón pero también le da vida al corazón
> Es como un soplo
> No se puede tocar pero está ahí
> Es como una sombra que no se puede tocar pero está ahí
> Ese es *too*
> Está ahí desde que nacemos hasta que morimos...
>
> (María Ospino Nokorussu, Narakajmanta, diciembre de 2003).

Además de designar al principal componente anímico de los individuos, el término *too* se usa para referirse al corazón. De hecho, la ubicación en el cuerpo de uno y otro coinciden. Esta homonimia y coincidencia espacial, empero, no significan identidad sustancial. Los dos sentidos de la palabra están perfectamente diferenciados. El órgano está conformado por sangre y carne; el principio anímico, por el contrario, es inmaterial. Numerosas expresiones son empleadas para describir su huidiza naturaleza. Frecuentemente se sostiene que *too* es un "respiro" o un "soplo de aire". Se asimila a un rayo de luz, al humo y a la neblina. Otras explicaciones lo comparan con la sombra que proyectan los individuos expuestos al sol o las imágenes que se reflejan en el agua y los espejos. Lo que resalta cada uno de lo símiles es que, a pesar de ser intangible, *too* no carece de realidad.

016_juan_camilo_nino.indd 298 15/02/2008 17:22:48

La inmaterialidad de *too* lo acerca a las grandes entidades sobrenaturales. Antes de incorporarse al corazón de cada individuo, puede decirse que *too* se encuentra en un estado de identificación sustancial con ellas y, en especial, con Yaau, padre creador y principal deidad masculina ette. Durante el embarazo, Yaau lo introduce en la matriz de la madre por el ombligo y lo guía por el cordón umbilical hasta el corazón del feto. Con su ingreso al cuerpo y compenetración con la materia, *too* empieza a participar de una nueva existencia. Gracias a este acontecimiento, la persona queda plenamente constituida. Este estado continúa hasta el fallecimiento, momento en el que el componente abandona el cuerpo para reencontrarse con su padre ancestral.

A pesar de que las relaciones que *too* guarda con el cuerpo y los órganos internos no pueden ser calificadas de superficiales, no deja de ser un hecho ampliamente reconocido su relativa independencia respecto a la materia. El modo de existencia que llevaba antes de su ingreso al corazón no desaparece por completo con su asociación a la sangre y la carne. *Too* es anterior al cuerpo y sobrevive a la muerte. El fallecimiento se interpreta como un evento inverso al nacimiento. Si la incorporación de *too* al feto durante la gestación marca el inicio de la vida, su separación del cuerpo en la vejez determina su terminación. Así mismo, fenómenos como el sueño o la enfermedad se explican, respectivamente, como su separación corta o prolongada.

Cuando abandona el cuerpo, *too* es capaz de obrar con una enorme autonomía. De hecho, puede llegar a comportarse en franca oposición a las normas sociales que el individuo seguiría en otras situaciones. Desligado de la sustancia corpórea, puede desenvolverse como un segmento de la persona no enteramente socializado. Es irreflexivo, impulsivo y lascivo. Por esta razón, los ette le temen a los componentes anímicos de los muertos que no han sido adecuadamente sepultados e, incluso, a lo que puedan hacer sus propios *too* durante el sueño y la enfermedad.

Ahora bien, la explicación de la noción de persona no queda completa con la sola alusión al componente anímico inmaterial. Una facultad intelectual se encuentra íntimamente asociada con su definición. Los ette se refieren a ella, o bien con el verbo *butte*, o bien con el sustantivo *butteriya*. Un sinnúmero de expresiones en castellano se utilizan para traducir los dos conceptos. Para *butte* son empleadas voces como "razonar", "imaginar" y "concebir". Para *butteriya* es común escuchar "cabeza", "cerebro", "entendimiento", "tradición", "memoria" y "voluntad". Como sea, "pensar" y "pensamiento" son los términos más frecuentemente usados y, probablemente, los que más se acercan a su sentido original. Entre muchas otras acepciones, para los ette pensar es la capacidad que tienen los seres humanos para recordar, imaginar y prospectar, para interpretar y uti-

016_juan_camilo_nino.indd 299 15/02/2008 17:22:48

lizar signos, para reaccionar de acuerdo a experiencias pasadas. Pensamiento, además, es intención, voluntad y volición.

> ... *Butteriya* es el entendimiento
> Es el pensamiento
> Es diferente a *too*
> *Too* va de un lado a otro y no se sabe ni para dónde
> Pero con *butteriya* se piensa
> Uno sabe para dónde va y qué es lo que se debe hacer...
>
> ... El pensamiento es un regalo de Yaau
> Se lo dio a los ancianos y a los señores
> Nos lo dio a los ette para que pensáramos bien
> Nos lo dio para que enseñáramos a pensar a los jóvenes
> Para no dejar que el mundo se acabe
> Por eso los ancianos no paran de pensar y pensar
>
> (Samuel Granados Ogwerisu Kraanti, Ette Butteriya, octubre de 2003).

A diferencia de *too*, *butteriya* no es un segmento constitutivo del individuo. No es comparable con un órgano o un componente inmaterial. Antes que todo *butteriya* es una facultad y, como cualquier otra, tiene que ser desarrollada. Estrictamente hablando, no se puede tener o perder sino, más bien, cultivar o atrofiar. El hecho de que los ette asocien el pensamiento con ciertas partes del cuerpo no contradice su condición de facultad. *Butteriya* se halla en la cabeza y depende del cerebro, pero no es idéntica a ninguno de los dos.

Lejos de limitarse a la esfera da las actividades intelectuales, la expresión también es traducida en numerosos contextos como "tradición". Y es que *butte*, no sólo significa pensar sino, además, pensar adecuadamente. El verdadero pensamiento es un pensamiento indígena. Cuando se piensa, se piensa como indio y en lengua vernácula. Su ejercicio es visto por los ette como una actualización de las normas sociales y una identificación con los valores culturales. Cualquier modo de pensar que se aleje de estos principios es valorado negativamente. Conductas como el apego desmedido al dinero, la violencia y la exogamia étnica, se consideran prácticas carentes de lógica y razón que sólo pueden ser llevadas a cabo por personas sin pensamiento.

Una última característica de *butteriya* que vale la pena resaltar es su capacidad de producir efectos en el mundo material. Por obra del pensamiento no sólo es posible el lenguaje, el raciocinio y la memoria. Gracias a él, además, se puede llegar a influir o alterar el orden físico. Ciertas formas de pensar permiten alcanzar niveles más fundamentales de existencia para, desde allí, modificar la realidad ordinaria. Así, por ejemplo, los especialistas religiosos

016_juan_camilo_nino.indd 300 15/02/2008 17:22:48

restablecen la salud de los enfermos, protegen el territorio y tratan de controlar ciertos fenómenos atmosféricos mediante el solo ejercicio del pensamiento. En una medida mucho más reducida, la capacidad de pensar de los jóvenes puede incidir en el curso que tomen los acontecimientos personales. Los excesos en el sentir e imaginar tienen el potencial de estructurar el devenir. De esta forma se asegura que, con el fin de propiciar una faena exitosa, el joven cazador debe concentrarse en su presa mucho antes de abandonar el hogar y dirigirse al bosque.

Soñar como actividad no corpórea

Las concepciones ette del sueño y el reposo son consistentes con la de la persona. Para los indígenas dormir es un acontecimiento puramente físico. El desgaste que sufre el cuerpo a causa de los quehaceres diarios se manifiesta en la noche en forma de cansancio. El período de reposo no es más que un medio para recuperar la energía perdida durante la vigilia y permitirle al cuerpo cierta distensión y relajamiento. Soñar, en contraste, se concibe como un acto no corpóreo y, por lo tanto, independiente del cumplimiento de cualquier función fisiológica. Para los ette no hay nada más absurdo que la manera en que algunos de sus vecinos campesinos vinculan el grado de fatiga del durmiente o el consumo de alimentos antes de acostarse con la frecuencia, calidad e intensidad de las ensoñaciones nocturnas. En lo que a este tema concierne, la creencia ette está muy cerca de aquellas que explican las particularidades de la experiencia onírica remitiéndose a entidades no corpóreas.

Un preciso indicio de esta concepción es lingüístico. Primordialmente, el sueño se considera como una actividad. Antes que todo, "soñar", *ooyori*, es un verbo. Cuando el término se encuentra sustantivado, *ooyoriya*, hace referencia exclusiva al evento que tuvo lugar durante el dormir. Dentro de esta lógica, los sueños no pueden ser concebidos como simples representaciones. Soñar es una acción y no las figuras y sucesos que se le presentan al soñante mientras duerme. Como ya se habrá advertido, el sentido que encierra este concepto no coincide perfectamente con el significado de la expresión que le correspondería en castellano. A diferencia de lo que sucede en ésta y otras lenguas indoeuropeas, un hablante del *ette taara* puede asegurar "haber soñado" (*issa ooyori*), pero no "haber tenido sueños" (*tuve un sueño* / *I had a dream*).

Como cualquier otro acto, el sueño siempre se desarrolla en un tiempo específico y un espacio concreto. Su singular naturaleza radica en que, a diferencia de la mayoría de las operaciones ordinarias, el sujeto que lo realiza no es el individuo de carne y hueso sino, antes bien, el componente inmaterial que los

016_juan_camilo_nino.indd 301 15/02/2008 17:22:48

ette denominan *too*. Soñar se concibe como un fenómeno en el que el cuerpo no desempeña ningún papel activo.

> ... Anoche soñé
> Entonces *too* salió...
>
> ... Cuando alguien duerme, *too* sale
> Es inquieto, nunca descansa
> Se mueve de aquí para allá
> Sale a pasear
> Puede estar en lugares en donde uno estuvo de día
> Puede ir en donde nunca se ha estado
>
> Uno se acuerda porque *too* sale con *butteriya*
> Salen juntos a pasear
> El pensamiento ve las cosas que *too* hace
> Pero *too* no siempre piensa bien...
>
> ... Toda la gente ve un cuerpo acostado
> Pero de ese lado *too* ve cosas que sólo vería si caminara
> Por eso tenemos razón...
>
> (Luisa Granados Diiñato, Ette Butteriya, octubre de 2003).

Durante el sueño, *too* puede, o bien, deambular fuera del cuerpo, o bien, ser visitado por seres sobrenaturales con quienes conversa y discute. En ambos casos, la experiencia se considera un acontecimiento tan real como cualquier otro suceso acaecido en la vigilia. Su veracidad no depende de ningún soporte material. La experiencia de *too* es auténtica: efectivamente abandona el cuerpo, deambula por parajes desconocidos e interactúa con otros seres y objetos no menos reales. El papel de *butteriya*, el pensamiento, consiste en recordar las andanzas de *too* y, en algunas ocasiones, dirigir o restringir su comportamiento. A esto es, estrictamente hablando, a lo que los ette se refieren cuando tocan el tema de los sueños.

Puesto que ninguno opaca al otro en autenticidad y grado de realidad, existe una clara continuidad entre los estados del sueño y la vigilia. Esto facilita que, entre otras cosas, los informes de eventos ordinarios puedan estar seguidos por relatos oníricos, sin que el narrador anuncie ningún tipo de cambio en el estatus de las experiencias que cuenta. Así mismo, posibilita que una persona justifique cierto tipo de conducta en la vigilia por acontecimientos que vivió en sueños. La concepción ette sobre estos puntos no es muy distinta a la de otros grupos de América (Devereaux, 1969 [1951]: 144-145; Merrill, 1997 [1987]: 200-202).

016_juan_camilo_nino.indd 302 15/02/2008 17:22:49

El modo onírico de existencia y percepción

Que la distinción entre lo verídico y lo ilusorio no pueda aplicarse para distinguir el sueño y la vigilia, no significa que los dos estados se confundan. Los ette reconocen claramente que la escena en la que se desarrollan los sueños es distinta de aquella en donde se desenvuelve la vida despierta. Dentro de su concepción, sin embargo, no se encuentra ninguna creencia sobre un lugar específico a donde supuestamente el soñante se transportaría. Aunque puede darse el caso de desplazamientos a lugares remotos y desconocidos, los sueños no ocurren en un mundo diferente, tal y como se han planteado para otras sociedades (Assmann, 1999: 288-291; Miller, 1994: 22-38; Perrin, 1990: 8). Parecieran transcurrir en otro lado, puesto que se aprehende lo existente desde un punto de vista alterno. Antes que asociarse con un viaje a alguna región particular, soñar implica ser partícipe de un nuevo modo de existencia y percepción.

La separación de *too* supone una ruptura. El adormecimiento le permite participar al soñante en un nuevo modo de existencia. Librado de la influencia de la sustancia corporal, empieza a disfrutar una forma de vida distinta de aquella que llevaba durante la vigilia. La función que cumplían sus ojos durante el día, como la de cualquier otro órgano compuesto de sangre y carne, ha dejado de ser relevante. El componente anímico "ve cosas" pero no las "ve" con los ojos. Los sentidos ordinarios dejan de operar y, en consecuencia, se presencia lo real en una nueva dimensión. Como sucede en otros grupos indígenas de América, se concibe el acto de soñar como un modo inusual de existencia y percepción (Galinier, 1990: 70; Kracke, 1990: 146; 1997 [1987]: 34-35). La inmaterialidad de *too* hace la diferencia entre las imágenes oníricas y las despiertas.

> ... *Too* no ve con los ojos
> Los ojos se quedan con el cuerpo
> *Too* ve, pero no con los ojos
> Lo hace con otras partes
> Ve como Yaau...
>
> ... De ese lado él ve todo diferente
> Uno ve una cosa allá
> Y de este lado es otra
> Uno ve a alguien allá
> Pero de este lado es otro....
>
> (Carlos Sánchez Purusu Takiassu Yaau, Narakajmanta, septiembre de 2003).

Como puede inferirse del testimonio, los ette se valen de deícticos espaciales para la expresión de estas ideas. Los deícticos conforman un conjunto de elementos lingüísticos referenciales que integran los aspectos designativos del lenguaje. Localizadores espaciales como "acá" o "allá" hacen parte de la deixis

016_juan_camilo_nino.indd 303 15/02/2008 17:22:49

espacial del castellano. El significado de todos es relativo y depende de la posición adoptada por el hablante. En la lengua ette pueden encontrarse varios deícticos espaciales ordinarios que pueden ser traducidos como "aquí", "allí" y "allá" (Trillos Amaya, 1996: 129). Además de ellos, existen otros muy particulares que siempre se asocian con la descripción de la vigilia y el sueño. Los más frecuentemente usados se relacionan en la Figura No. 1.

Vigilia		*Inninikki*	"acá" "de este lado"
Sueño	Ordinario	*Ninnanikki*	"allá" "del otro lado"
		Jaatinikki	"del lado de arriba"
	Extraordinario	*Yaaulanikki*	"del lado de Yaau"

Figura No. 1
Deícticos espaciales asociados con la descripción de la experiencia de la vigilia y el sueño

Empleándolos en el contexto adecuado, y sin siquiera mencionar el verbo "soñar", un hablante del *ette taara* puede hacerle entender a sus interlocutores si la experiencia que relata tuvo lugar durante el día o mientras dormía. Con la expresión *inninikki* se referirá a acontecimientos y objetos que se percibieron en la vigilia. Comúnmente se traduce al castellano como "acá" o "de este lado". Si, por el contrario, lo que desea es describir una realidad que se le presentó durante el sueño, entonces, utilizará voces como *ninnanikki*, *jaatinikki* y *yaaulanikki*. Todas estas expresiones están íntimamente relacionadas. Las tres se oponen a *inninikki* y, en esa medida, se refieren a acontecimientos y objetos que están fuera del alcance de los sentidos comunes en el momento de la enunciación. Su empleo por parte de un hablante previene a sus interlocutores sobre la especial naturaleza de lo que se está describiendo. Generalmente, el deíctico *ninannikki* se asocia a las narraciones de sueños ordinarios y es traducido como "allá" o "del otro lado". Por su parte, el uso de *jaatinikki* y *yauulanikki* suele restringirse a las experiencias oníricas relacionadas con la manifestación o presencia de deidades y entidades sobrenaturales. Las dos expresiones pueden traducirse, respectivamente, como "del lado de arriba" y "del lado de Yaau".

Lo que semejante uso del lenguaje deja entrever sobre las concepciones nativas del sueño y la realidad no puede ser pasado por alto. Dicho de una forma algo tosca, para los ette los sueños ocurren "allá", en un nivel de realidad auténtico y verdadero, pero que no puede ser percibido en el momento de la na-

016_juan_camilo_nino.indd 304 15/02/2008 17:22:49

rración. A cada uno de estos términos se les debe otorgar un significado más metafórico que literal. De su utilización no debe deducirse ninguna aserción sobre la existencia de un espacio localizable en donde los sueños vendrían a desarrollarse. No se refieren a puntos específicos, sino a una forma de existencia y percepción que una persona despierta difícilmente puede llegar a alcanzar.

El singular modo de existencia y percepción que proporciona el acto de soñar, de esta suerte, se traduce para el soñante en la posibilidad de participar en un nivel de realidad reservado a las entidades sobrenaturales. El sueño propicia a intervalos cortos un tipo de existencia que se interrumpió con el nacimiento y, supuestamente, vendrá a restaurarse con la muerte. Otra vez, la inmaterialidad de *too* juega un papel fundamental. Su independencia respecto a la materia corporal le permite establecer una identidad sustancial con las deidades. De forma temporal y un tanto imperfecta, el componente anímico hace que el soñante perciba y experimente la realidad de la misma manera en que lo hacen ellas. Soñar permite el acceso a un estado privilegiado. La persona que sueña puede llegar a observar las cosas "del lado de Yaau", "como si las viera Yaau". De hecho, los encuentros con este ser no son totalmente extraños.

Ahora bien, desde un punto de vista general, la concepción del sueño como un modo alterno de existencia y percepción es coherente con importantes nociones cosmológicas. Los ette comparten con otros grupos americanos la creencia en que el universo puede experimentarse y aprehenderse desde múltiples perspectivas (Århem, 1993: 109-126; Viveiros de Castro, 1998: 469-488). Los seres humanos, las especies zoológicas y las entidades sobrenaturales experimentan y perciben el mundo que los rodea desde puntos de vista que no coinciden entre sí y, sin embargo, no dejan de estar estrechamente relacionados. La forma en que los individuos aprehenden el mundo mientras duermen constituye un caso especial de semejante concepción. Puesto que no puede identificarse plenamente con la persona de la cual hace parte, cuando el componente anímico se libera del cuerpo participa de un nuevo modo de existencia y observa el mundo desde otra perspectiva.

Otro punto que no debe dejar de resaltarse es el del carácter objetivo y supraindividual que se le atribuye al modo de existencia y percepción onírico. Dentro del pensamiento ette, los objetos y acontecimientos que se experimentan durante el sueño no tienen como único punto de origen al sujeto. Lejos de estar reducidos a una esfera individual y privada, son tan independientes de la persona como lo son los objetos y acontecimientos que se observan y desarrollan en el transcurso de la vigilia. La realidad es la misma; lo que varía es el punto de vista desde el cual se contempla. Por lo menos al nivel de las representaciones colectivas, el mundo del soñante es un mundo compartido: uno al que todos los ette tienen igual acceso. Así, por ejemplo, es frecuente que una

016_juan_camilo_nino.indd 305 15/02/2008 17:22:49

pareja ette asegure haberse encontrado mientras dormía o que, diferentes soñantes en diferentes ocasiones, afirmen haber visitado el mismo lugar que tal o cual persona conoció en un sueño. En lo que a esto se refiere, la concepción ette es diametralmente opuesta a la de nuestra propia sociedad, en donde los motivos oníricos carecen de objetividad y, más bien, representan aspectos de la personalidad del soñante (Cahen, 1964: 121-124; Jung, 1994 [1948]: 313-351). Si el sueño en Occidente ha sido caracterizado como "alejarse de la vida" (Schutz, 2003 [1962]: 223), entre los ette está asociado con la contemplación legítima de la realidad desde una nueva y más fundamental perspectiva.

Fenomenología de la experiencia del sueño

La existencia de dos formas diferentes pero complementarias de experimentar el fenómeno onírico ha sido observada en numerosas sociedades (Basso, 1997 [1987]: 88-92; Descola, 1989: 441-442; Idogaya Molina, 1990: 197-205; Wright, 1990: 222-228). Como ya se ha insinuado, los ette no son ajenos a este hecho. Una vez se inicia el descanso, *too* puede conducirse activa o pasivamente. Mientras que la primera actividad está asociada con un vagabundeo extracorporal, la segunda lo está a la entrega de mensajes por parte de entidades sobrenaturales.

La riqueza con que cada experiencia es descrita y explicada delata el interés que despierta para los ette la fenomenología de la experiencia onírica y, paralelamente, el grado de sofisticación que sus apreciaciones han alcanzado sobre el tema. Su descripción y análisis etnográfico, por lo demás, permite resaltar la legitimidad que se les confiere a las revelaciones de los sueños y el importante papel que juegan en el curso de la vida diaria. La experiencia activa y la pasiva, cada una a su manera, posibilitan que la mitología se convierta en vivencia y le otorgan contenido a los sistemas compartidos de ideas y valores. Gracias al conjunto de nociones que comparten, los ette reproducen activamente su cultura mientras sueñan.

Experiencia activa del componente anímico

La experiencia activa de *too* es la más frecuentemente reportada. La mayoría de los ette sostienen que una proporción significativa de los sucesos que se recuerdan al despertar coinciden con las andanzas que el principal componente anímico del individuo protagoniza lejos del cuerpo durante la noche.

> ... Dormir es como morir
> *Too* sale del cuerpo y uno se queda ahí
> Va de un lado para otro
> Camina y ve cosas
> Salta y se trepa a los árboles

016_juan_camilo_nino.indd 306 15/02/2008 17:22:49

El *too* del anciano hace otras cosas
De ese lado se encuentra con fieras y espíritus
Sube por una ceiba hasta el cielo
Habla con las estrellas
Baja y nada por los arroyos
Entonces conocemos el mundo...

(Luciano Mora Juurananta, Issa Oristunna, noviembre de 2003).

Gracias a la relativa independencia que goza con respecto a la materia, *too* puede abandonar su lugar en el corazón y vagabundear. Desde ese momento en adelante, su extrema diligencia y movilidad contrastan con el estado de inercia en el cual queda inmerso el cuerpo del soñante. La sangre y la carne que componen el segmento material de la persona se convierten en un habitáculo inanimado y vacío. El desarrollo normal de procesos vitales como la respiración y la circulación sanguínea dependen de los tenues lazos que *too* sigue manteniendo con el cuerpo. La diferencia entre esta condición y la muerte no es cualitativa sino de grado y radica, fundamentalmente, en la reincorporación matutina que el componente anímico ejecuta en el primer caso.

La forma en que *too* se comporta durante sus salidas puede variar enormemente. Las distancias que recorre y los parajes que visita son múltiples. La edad y la condición social del soñante determinan en una gran medida la naturaleza de este aspecto de la experiencia. Mientras que los componentes anímicos de los menores de edad se limitan a deambular por los alrededores de la casa y los sembrados, los de los adultos pueden recorrer todas las llanuras del Ariguaní e, incluso, conducirse a lugares tan lejanos como la Sierra Nevada de Santa Marta y la península de la Guajira. El desconocimiento previo de estas regiones no es un impedimento para que los desplazamientos tengan lugar. De hecho, muchos ette aseguran que fue sólo a través de los sueños como lograron formarse una idea de la apariencia de algunos paisajes extraños a su territorio. En ese sentido, el proceso de maduración de la persona permite que la movilidad de *too* aumente y, consecuentemente, que se incremente la posibilidad de adquirir conocimientos a través de los sueños. La máxima expresión de esta serie de nociones se encuentra en el modo en el que los especialistas religiosos practican la ensoñación. Ellos, a diferencia de la población común, son capaces de franquear los límites del mundo humano y alcanzar otros niveles cósmicos. El sueño no se limita a representar el mito: también lo convierte en vivencia, en experiencia de primera mano.

Las actividades que se desarrollan a lo largo de esta etapa no son menos variadas. En todas ellas, la sensación de movimiento, las impresiones visuales y, en menor medida, las gustativas, están bien presentes. Durante el sueño, *too* atraviesa cultivos y rodea manantiales, se zambulle en los arroyos y huye del ga-

016_juan_camilo_nino.indd 307 15/02/2008 17:22:50

nado, se alimenta con yuca y bebe chicha de maíz. La iniciativa de las acciones puede provenir del componente anímico en sí mismo. La autonomía que caracteriza a su obrar cuando se halla desligado del cuerpo le permite conducirse con cierta libertad y entregarse a faenas que en otras condiciones serían consideradas peligrosas o moralmente reprobables. Comportándose como un segmento no socializado de la persona, *too* puede asesinar, tener accesos sexuales con desconocidos, aventurarse por espesos bosques, devorar alimentos nocivos o entrar en contacto con entidades sobrenaturales asociadas con la enfermedad.

Con todo, el individuo no se considera totalmente libre de responsabilidad por los actos que comete su *too*. La actitud de los ette al respecto es ambivalente. Por un lado, consideran que el componente anímico se dirige durante la experiencia del sueño con un alto grado de independencia. Por otro, aceptan que *butteriya*, el pensamiento, una facultad que el individuo ejerce libre y conscientemente, puede incidir significativamente en su conducta. La idea básica es que los asuntos que ocupan la atención de la persona a lo largo del día condicionan en una gran proporción las acciones que *too* realiza en la noche. Cualquier cuestión que se medite prolongadamente estimulará a *too* a manejarse de un determinado modo al salir del cuerpo. Así, por ejemplo, si se les ha prestado la debida atención durante el día, la solución de un problema práctico o el lugar en el cual se encontraba un objeto perdido pueden ser revelados por *too* mientras se duerme.

Importantes consecuencias se derivan de este conjunto de nociones. Debe recalcarse, de nuevo, que el sueño y la vigilia no se conciben como estados antitéticos. Aunque ambos suponen un modo distinto de existencia, su oposición dentro del pensamiento ette no es tajante ni radical. En muchos sentidos, la experiencia onírica llega a concebirse como una prolongación de la vida despierta y, viceversa, la vigilia se observa como una prolongación del sueño. El cuerpo de la persona necesita períodos de reposo, pero la energía de *too* es inagotable y le permite iniciar, reanudar o concluir algunas de las actividades que se proyectaron desarrollar en vela. *Butteriya* puede ser una importante herramienta en lo que a esto respecta. La elección de un tipo especial de plantas medicinales, el entrenamiento en el canto, la escogencia de un ingrediente para una receta culinaria, la composición de una melodía para flauta o la planeación de un cultivo son tareas que pueden llegar a un feliz término durante la experiencia que protagoniza el componente anímico.

Experiencia pasiva del componente anímico

A pesar de compartir algunos de los atributos del sueño activo, existe otro modo bien diferenciado en el que los ette pueden experimentar sus sueños. Aunque puede estar precedido o seguido por la experiencia activa de *too*,

016_juan_camilo_nino.indd 308 15/02/2008 17:22:50

su especial carácter no le permite confundirse con el vagabundeo del componente inmaterial. Esta experiencia es más pasiva que activa, más excepcional que ordinaria, más auditiva que visual, más cognoscitiva que pasional. Los ette la asocian con la entrega de mensajes por parte de difuntos, deidades y otras entidades sobrenaturales.

> … Yaau puede hablar con uno
> No habla con todos
> Sólo lo hace con los ancianos
> Ellos son gente de sueños
> Yaau no habla con cualquiera
> Él les muestra el camino y ellos llegan
> Es el camino del sueño
>
> Del lado de Yaau se escuchan sus palabras
> Aparece como un anciano ette
> Lo hace para que no nos asustemos
> Entonces nos regala palabras
> Nos dice cosas
> Su voz lo llena todo…
>
> (Luisa Granados Diiñato, Ette Butteriya, octubre de 2003).

Un rasgo privativo de este tipo de experiencia es su baja ocurrencia. Los ette consideran que los niños, los jóvenes y los individuos no indígenas siempre están excluidos de su participación. Afirman que la mayoría de hombres y mujeres adultos sólo la experimentan ocasionalmente e, incluso, que podría darse el caso de que nunca lleguen a obtenerla. Antes que todo, es un privilegio de aquellos que por una u otra razón se han dedicado al desarrollo de actividades relacionadas con el manejo y conocimiento del mundo sobrenatural. La razón es sencilla. Por lo menos en teoría, no es el individuo quien la busca sino la entidad que lo visita quien se la proporciona. La persona no elige: es elegida. El protagonismo que *too* despliega en otras ocasiones se ve reducido en favor del que gana la deidad. Lo percibido está por fuera del alcance de la voluntad del soñante. Al despertar relata lo sucedido utilizando expresiones que resaltan su pasividad y falta de autoría. Él no "ve" (*tumbri*, *tugwi*) ni "oye" (*nokkwi*), mas sí se le "muestra" (*iiwa'a*) y "enseña" (*iyya*). Mientras que durante la experiencia activa de *too* el sujeto del sueño asegura "haber visto" y "haber oído", durante la pasiva afirma que "le han mostrado" y "le han enseñado".

A pesar de que las apariencias de las entidades son múltiples, sus identidades no son ilimitadas. Independientemente del aspecto que adopte, los ette califican a Yaau como el principal responsable de esta clase de experiencia. A menudo se presenta en forma de un carismático anciano de ascendencia amerindia que, acer-

016_juan_camilo_nino.indd 309 15/02/2008 17:22:50

cándose por el oriente, toma al *too* del soñante por el brazo y lo invita a sentarse y conversar. En otras ocasiones, aparece como un corpulento joven armado de flechas y macana que imparte órdenes y dicta prescripciones. Si la entidad no es un varón sino una mujer, entonces, es Numirinta, contraparte femenina de Yaau. Sin importar la edad que revele, siempre viene del occidente, lleva el pelo largo y se conduce cortésmente. Aunque las apariciones de Yaau son más frecuentes, las de Numirinta no son escasas, siendo igual de probable que hombres y mujeres disfruten de la compañía de las dos deidades. Por fin, la asistencia de personas fallecidas tampoco es extraña y, en especial, la de padres, hermanos de los padres y hermanos mayores. A través de este tipo de experiencias, los ette parecieran dotar de legitimidad la opinión de personajes asociados al pasado y al mundo sobrenatural y, en esa medida, a seres relacionados con el de orden cultural tradicional.

La primera experiencia siempre es repentina e inesperada. Aunque es una opinión común que aquellos jóvenes que exhiben una vocación chamanística o han sido educados por ancianos son susceptibles de experimentar sueños no ordinarios, no puede predecirse con exactitud quién ni en qué momento será visitado por una entidad sobrenatural. Como es de esperarse, su ocurrencia siempre está acompañada de sentimientos encontrados, de temor y excitación. En muchas oportunidades también lo está de un cambio de actitud ante ciertos aspectos de la vida. La persona que conoce a una entidad sobrenatural se encuentra "renovada" (*takke*). No es de extrañar, entonces, que varios informantes hayan asegurado haber abandonado el consumo de alcohol o transformado su carácter pendenciero después de oír la voz de Yaau durante el sueño. En ese mismo sentido, se dice que la ocurrencia repetida de la experiencia les confirma a los jóvenes su disposición para ejercer labores ceremoniales y religiosas. Con el tiempo, y mediante el ejercicio de *butteriya*, puede darse el caso de que los soñantes se esfuercen por encontrar mientras duermen algún ser sobrenatural para incitarlo a comenzar una nueva conversación y demandarle la entrega de algún tipo de conocimiento.

Diversas situaciones pueden tener lugar durante un episodio onírico de pasividad. La naturaleza de los mensajes revelados y el grado de interacción entre la entidad sobrenatural y el soñante varían enormemente. En un extremo se encuentran los casos en los que se entrega de manera unilateral un comunicado. El soñante, asumiendo un papel de pasividad total, queda reducido a un simple receptor. Mientras permanece en tal estado frecuentemente es advertido de acontecimientos inesperados o le son trasmitidas órdenes y prescripciones que deberá cumplir en la vigilia. En el otro extremo se encuentra una experiencia mucho más familiar a los ancianos y los especialistas religiosos. Durante ella, la entidad visitante le cede al soñante parte de su protagonismo para que el carácter monológico de la comunicación sea reemplazado por un diálogo más o menos fluido y prolongado.

016_juan_camilo_nino.indd 310 15/02/2008 17:22:50

Los temas tratados son de la más diversa índole. La deidad puede instruir al soñante en una materia específica como el canto, la recitación de ensalmos o la ubicación y búsqueda de cristales. También pueden discutirse asuntos un tanto más mundanos como la organización de ceremonias, el trabajo en los cultivos, la reparación de las casas o los tratos que se entablan con los representantes del gobierno nacional. La forma en la que se organizan muchos de los quehaceres diarios resulta estar estrechamente vinculada con lo que se experimenta durante las ensoñaciones nocturnas. El sueño irrumpe en la vigilia para estructurar la cotidianidad en múltiples formas y sentidos.

Una última característica distintiva de este tipo de experiencia es la pérdida de importancia de los estímulos visuales. La rica imaginería visual que se desplegaba ante *too* durante sus recorridos nocturnos se encuentra reducida en el modo pasivo de la experiencia onírica. Los coloridos paisajes desaparecen; los ricos detalles sensuales se esfuman. Algo similar ocurre con la percepción de movimiento. *Too* restringe sus desplazamientos para asumir una actitud serena y calmada. Este empobrecimiento sensual y cinético del sueño, no obstante, queda compensado con el enriquecimiento de las impresiones auditivas. Cada figura que se le presenta al soñante se considera portadora de un mensaje oral que se transmite en forma de discursos o cantos. De hecho, la presencia de la entidad no siempre se constata y bien puede darse el caso de que lo único que se perciba sea una penetrante voz en la oscuridad.

Si bien, este marcado carácter acústico no parece coincidir con el modo predominantemente visual que Occidente le adjudica al fenómeno onírico (Foulkes, 1968 [1966]: 62-67; Hobson, 1994 [1988]: 179-208, 269), varias investigaciones modernas han recalcado la importancia que la dimensión auditiva de los sueños puede llegar a adquirir en otras sociedades (Hasan-Rokem, 1999: 218; Losonczy, 1990: 96-97; Tedlock, 1999: 104-118). Entre los ette parece estar estrechamente relacionada con múltiples aspectos del entrenamiento y la práctica chamanística. El modo pasivo de ensoñación replica el entrenamiento del neófito. Una gran parte de los conocimientos que reciben los aspirantes a especialistas religiosos les son trasmitidos oralmente por diferentes instructores en lugares oscuros. Esta situación se repite a una escala mayor en el contexto ceremonial. Durante la celebración de fiestas y reuniones cada anciano recita ensalmos y habla extensamente, mientras que los jóvenes, en medio de la oscuridad de la noche, escuchan silenciosa y pacientemente.

Conclusiones

Los ette comparten un complejo conjunto de prácticas y representaciones culturales. Como acontece con otros grupos indígenas americanos, los sueños parecen ocupar un lugar central dentro de él. La explicación de este hecho ra-

016_juan_camilo_nino.indd 311 15/02/2008 17:22:50

dica en la forma en la que estos se piensan y experimentan. Alrededor del sueño se ha organizado una compleja serie de prácticas e ideas que le otorgan una alta valoración social.

En ese orden de ideas, la exposición de la concepción nativa del sueño no pudo desligarse de la explicación de otras manifestaciones culturales y, en especial, de la noción de persona. Se le concedió una especial importancia a la descripción del principal componente anímico de los individuos. Dentro de sus principales características se destacaron su carácter inmaterial pero real, su independencia respecto a la sustancia corporal y su cercanía a las grandes entidades sobrenaturales.

Este examen permitió definir el sueño como un evento protagonizado por el componente y no por la persona en carne y hueso. Los estados de sopor y letargo característicos del descanso le facilitan abandonar el cuerpo y empezar a participar de una realidad diferente a la ordinaria. Una consecuencia de este conjunto de nociones es la de dotar de autenticidad los acontecimientos que se experimentaron durante el reposo. A diferencia de lo que sucede en otras sociedades, los sueños no se conciben como elaboraciones fantasiosas o carentes de realidad. La distinción entre lo real y lo ilusorio no se aplica para diferenciar el sueño y la vigilia y, por tanto, existe una marcada continuidad entre uno y otro estado.

La autenticidad de los sueños no implica, empero, que sean plenamente equiparables a la vida despierta. En efecto, mientras deambula fuera del cuerpo, el componente anímico experimenta la realidad en una forma alterna. La causa de semejante concepción reside en sus características y propiedades. Debido a que tiene una composición diferente a la de la persona, debido a que carece de carne y de sangre, el componente observa su alrededor desde otra perspectiva. El soñante experimenta y percibe la realidad de una manera semejante a como lo hacen las grandes entidades sobrenaturales. El sueño permite que cualquier persona acceda a un estado privilegiado. Aunque puede darse el caso de desplazamientos a lugares remotos, los sueños no se asocian con un viaje a alguna región particular del universo sino, más bien, con la participación en un modo alterno de existencia y percepción.

Finalmente, dependiendo del comportamiento que adopte el componente anímico, la experiencia del sueño puede ser activa o pasiva. El primer tipo está asociado al vagabundeo por tierras conocidas o extrañas y al desarrollo de actividades que se concluirán o continuarán en la vida despierta. El segundo, por su lado, está relacionado con el aleccionamiento místico y la entrega de mensajes por parte de entidades sobrenaturales.

La importancia de esta forma de experimentar y concebir los sueños debe recalcarse. La experiencia del sueño es auténtica y verdadera. Todos los días, cada noche, a lo largo del periodo de reposo, cada ette puede iniciar o con-

016_juan_camilo_nino.indd 312 15/02/2008 17:22:50

sumar tareas, explorar y conocer las diferentes regiones que conforman su universo, entrevistarse con las grandes deidades y, entre muchas otras cosas, confirmar la existencia del mundo mítico del cual le hablaron sus mayores. La autenticidad que se le imputa a los sueños permite que la mitología se transforme en vivencia. El hecho de ser considerados un modo alterno de existencia y percepción, además, los convierte en una fuente de verdad: en un medio privilegiado para la adquisición de conocimientos culturalmente avalados. Los individuos recrean, actualizan y transforman ordenadamente su cultura mientras duermen. El sueño es útil en términos sociales puesto que la sociedad lo ha integrado positivamente dentro de sus prácticas y representaciones. Su importancia en el curso de la reproducción social y el mantenimiento del orden cultural es patente.

REFERENCIAS

Århem, Kaj
1993 "Ecosofía makuna", en François Correa (ed.), *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, pp. 109-126, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.

Assmann, Aleida
1999 "Engendering Dreams", en David Shulman y Guy Stroumsa (eds.), *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, pp. 288-302, New York, Oxford University Press.

Basso, Ellen
1997 [1987] "The Implications of a Progressive Theory of Dreaming", en Barbara Tedlock (ed.), *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, pp. 86-104, Santa Fe, School of American Research Advanced Seminar Series.

Bastide, Roger
1964 "Sociología del sueño", en *Coloquio de Royamount. Los sueños y las sociedades humanas*, pp. 67-85, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Bolinder, Gustaf
1987 [1924] "Los últimos indígenas Chimila", en *Boletín Museo del Oro* No. 18, pp. 10-27.

Brettes, Joseph de
1898 "Chez les indiens du nord de la Colombie. Six ans d'explorations", en *Le Tour du monde*, pp. 61-96 y 434-480, Paris, Librairie Hachette et C.

Cahen, Roland
1964 "La psicología del sueño", en *Coloquio de Royamount. Los sueños y las sociedades humanas*, pp. 99-131, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Caillois, Roger
1964 "Problemas del sueño", en *Coloquio de Royamount. Los sueños y las sociedades humanas*, pp. 33-65, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Constenla Umaña, Adolfo
1993 "La familia chibcha", en María Luisa Rodríguez de Montes (ed.), *Estado actual de la clasificación de las lenguas indígenas de Colombia*, pp. 75-125, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.

Descola, Philippe
1989 "Head-shrinkers versus Shrinks: Jivaroan Dream Analysis", en *Man*, Vol. 24, No. 3, pp. 439-450.

Devereaux, Georges
1969 [1951] *Reality and Dreams: Psychotherapy of a Plain Indian*, New York, New York University Press.

Foulkes, David
1968 [1966] *La psicología del dormir y del soñar*, Buenos Aires, Ediciones Troquel.

016_juan_camilo_nino.indd 313 15/02/2008 17:22:51

Frazer, James George
1993 [1922] *La rama dorada. Magia y religión*, edición abreviada, México, Fondo de Cultura Económica.
Galinier, Jacques
1990 "La persona y el mundo en los sueños de los otomies", en Michel Perrin (coord.), *Antropología y experiencias del sueño*, pp. 67-78, Quito, Abya-Yala.
Hasan-Rokem, Galit
1999 "Communication with the Dead in Jewish Dream Culture", en David Shulman y Guy Stroumsa (eds.), *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, pp. 213-232, New York, Oxford University Press.
Herrera Ángel, Marta
2002 "Chimilas y españoles: el manejo político de los estereotipos raciales en la sociedad neogranadina del siglo XVIII", en *Memoria y Sociedad*, Vol. 7, No. 13, pp. 5-24.
Hobson, Allan
1994 [1988] *El cerebro soñador*, México, Fondo de Cultura Económica.
Idogaya Molina, Anatilde
1990 "Experiencia onírica entre los Pilaga", en Michel Perrin (coord.), *Antropología y experiencias del sueño*, pp. 195-214, Quito, Abya-Yala.
Instituto Geográfico Agustín Codazzi
1977 *Atlas de Colombia*, Bogotá, IGAC.
Jung, Carl Gustav
1994 [1948] *Los complejos y el inconsciente*, Barcelona, Altaya.
Kracke, Waud
1990 "El sueño como vehículo de poder chamánico. Interpretaciones culturales y significados personales de los sueños entre los Parintintin", en Michel Perrin (coord.), *Antropología y experiencias del sueño*, pp. 145-157, Quito, Abya-Yala.
Kracke, Waud
1997 [1987] "Myths in Dreams, Thought in Images: An Amazonian Contribution to the Psychoanalytic Theory of Primary Process", en Barbara Tedlock (ed.), *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, pp. 31-54, Santa Fe, School of American Research Advanced Seminar Series.
Lincoln, Jackson Steward
2003 [1935] *The Dreams in Native American and other Primitive Cultures*, New York, Dover Publications.
Losoncy, Anne-Marie
1990 "Lo onírico en el chamanismo embera del Alto Chocó", en Michel Perrin (coord.), *Antropología y experiencias del sueño*, pp. 93-115, Quito, Abya-Yala.
Lubbock, John
1943 [1870] *Los orígenes de la civilización y la condición primitiva del hombre*, Buenos Aires, Albatros.
Malone, Terrell
1991 "Chimila: Chibchan, Chocoan, Carib, or Arawakan?", ponencia presentada en el XLVII Congreso Internacional de Americanistas, Nueva Orleáns.
Mc Quown, Norman A.
1955 "The Indigenous Languages of Latin America", en *American Anthropologist*, No. 57, pp. 501-570.
Merrill, William
1997 [1992] "The Raramury Stereotype of Dreams", en *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, pp. 194-219, Santa Fe, School of American Research Advanced Seminar Series.
Miller, Patricia Cox
1994 *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princetown, Princetown University Press.
Niño Vargas, Juan Camilo
2005 *Cosmología e interpretación onírica entre los ette de las Llanuras del Ariguaní*, tesis de grado para optar por el título de magíster en antropología social, Bogotá, Universidad de los Andes.

016_juan_camilo_nino.indd 314 15/02/2008 17:22:51

Niño Vargas, Juan Camilo
2007 *Ooyoriyasa. Cosmología e interpretación onírica entre los ette del norte de Colombia*, Bogotá, CESO, Universidad de los Andes.
Osorio Gallego, Héctor
1979 "Chimila", en *Artículos en lingüística y campos afines,* No. 6, pp. 20-48.
Perrin, Michel
1990 "Pensar el sueño... y utilizarlo", en Michel Perrin (coord.), *Antropología y experiencias del sueño*, pp. 5-18, Quito, Abya-Yala.
Pueblo Indígena Ette Ennaka Penarikwi
2000 *Plan de vida Ette Ennaka*, Issa Oristunna.
Reichel-Dolmatoff, Gerardo
1946 "Etnografía Chimila", en *Boletín de Arqueología*, Vol. 2, No. 2, pp. 95-155, Bogotá, Servicio Arqueológico Nacional.
Reichel-Dolmatoff, Gerardo
1985 [1951] *Los kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta,* 2 vols., 2ª ed., Bogotá, Procultura.
Schutz, Alfred
2003 [1962] *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu.
Tedlock, Dennis
1999 "Mythic Dreams and Double Voicing", en David Shulman y Guy Stroumsa (eds.), *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, pp. 104-118, New York, Oxford University Press.
Trillos Amaya, María
1996 *Categorías gramaticales del ette taara –lengua de los chimila. Lenguas aborígenes de Colombia. Descripciones 10*, Bogotá, CCELA, Universidad de los Andes.
Tylor, Edward Burnett
1958 [1871] *Religion in Primitive Culture. Part II of "Primitive Culture"*, New York, Harper and Row.
Uribe Tobón, Carlos Alberto
1974 *Un marco teórico de referencia para el estudio de las relaciones interétnicas: análisis del caso de los chimila*, tesis de grado para optar al título de antropología, Bogotá, Universidad de los Andes.
Uribe Tobón, Carlos Alberto
1987 "Chimila", en *Introducción a la Colombia amerindia*, pp. 51-62, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.
Van de Castle, Robert L.
1994 *Our Dreaming Mind*, New York, Ballantine Books.
Viveiros de Castro, Eduardo
1998 "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, No. 4, pp. 469-488.
Wright, Pablo G.
1990 "Sueño y poder entre los toba", en Michel Perrin (coord.), *Antropología y experiencias del sueño*, pp. 215-237, Quito, Abya-Yala.
Zarante, Ignacio, Diego Ossa, Roberto Mendoza y Gustavo Valvuena
2000 "Descripción etnográfica, demográfica y características en salud de las comunidades visitadas por la gran expedición humana", en *Geografía Humana de Colombia. Variación biológica y cultural en Colombia,* Tomo I, pp. 157-227, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

016_juan_camilo_nino.indd 315 15/02/2008 17:22:51

016_juan_camilo_nino.indd 316 15/02/2008 17:22:51