

Tlacochitta, ver cosas durmiendo: enunciados y reflexiones sobre las prácticas oníricas de los nahuas

Tlacochitta, *Seeing Things while Asleep: Utterances and Reflections on the Dream Practices of the Nahua*

Alessandro LUPO

Sapienza Università di Roma (Italia)
alessandro.lupo@uniroma1.it

Resumen

El artículo examina concepciones y prácticas en torno a la dimensión del sueño de los nahuas de México, tanto prehispánicos como actuales. Para los mexicas, se toman en consideración los testimonios históricos de cronistas y evangelizadores, así como los repertorios lingüísticos y textos en náhuatl escritos en el primer periodo colonial. Respecto al presente, nos basamos en la documentación etnográfica recopilada por el autor entre los nahuas del municipio de Cuetzalan del Progreso, Puebla, destacando la relación entre los diferentes componentes espirituales y la actividad onírica, el rol de los sueños en la “llamada” a profesión de los especialistas rituales, su capacidad de ejercer un control activo sobre sus sueños, así como los peligros que los viajes oníricos implican para la integridad de la persona. La esfera onírica presenta para los nahuas un área en la que la frontera entre el mundo humano y extrahumano se vuelve porosa y que permite el acceso a formas de conocimiento y agentividad que no son posibles en el estado de vigilia. Finalmente, el sueño resulta ser una experiencia altamente socializada, en la que los modelos tradicionales brindan herramientas cognitivas y operativas con las que dar sentido a episodios críticos de la existencia e identificar respuestas para ellos que no carecen de eficacia.

Palabras clave: sueños, diagnóstico, divinación, chamanismo, nahuas

Abstract

The article examines the conceptions and practices concerning dreams of the Nahua of pre-Hispanic and contemporary Mexico. For the Mexica, the study is based on the historical testimonies of chroniclers and evangelizers, as well as the linguistic repertoires and Nahuatl texts written during the early colonial period. As for the contemporary Nahua, the author presents and analyzes the ethnographic data he has collected in the municipality of Cuetzalan (Puebla), highlighting the relationship between the different spiritual components and the dream activity, the role of dreams in the professional “call” of ritual specialists, their ability to exercise active control over dreaming, as well as the threats that dreams can imply for the integrity of the person. For the Nahua, dreaming is a domain in which the boundary between the human and extra-human world becomes porous, which allows access to forms of knowledge and agency precluded in the waking

Fecha de recepción: 22 de marzo de 2021 | Fecha de aceptación: 12 de mayo de 2021



© 2022 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

state. Finally, dreaming is a highly socialized experience, in which traditional models provide cognitive and operational tools with which to confer meaning to critical existential experiences and identify responses that often prove effective.

Keywords: *dream, diagnosis, divination, shamanism, Nahua*

Chuang Tzu soñó que era una mariposa y durante aquel sueño no era Chuang Tzu, era una mariposa.

Jorge Luis Borges, “Nueva refutación del tiempo”

Premisa

El estudio de concepciones y prácticas vinculadas a un fenómeno psíquico como el sueño, que sólo es posible conocer *a posteriori*, a través de lo que se recuerda de él, o indirectamente por medio de las representaciones —narrativas, icónicas, gestuales u otras— que pueden dar los que han tenido experiencia de él, plantea un problema metodológico considerable. De hecho, es evidente que frente a semejante objeto de análisis —como ocurre siempre en el estudio de fenómenos, sensaciones y conceptos imposibles de experimentar directamente a voluntad— el observador externo no puede confrontar el saber local con el fenómeno alrededor del cual éste se organiza (Charsley 1992; Stewart 1997; Lohmann 2007).¹

Pero si bien se trata de una función del psiquismo individual que escapa al control directo de la conciencia del individuo y que acontece cuando éste está sustancialmente aislado del contexto en el que vive y actúa, el sueño refleja también la plasmación social y cultural de la que todas las actividades humanas son producto. Más bien es particularmente interesante observar, sobre todo por la aparente espontaneidad que podríamos llamar “fisiológica” de sus manifestaciones, que el sueño es sin embargo un aspecto

¹ Ya he observado en otra parte (Lupo 2013, 167) el contraste entre la indagación de las concepciones nahuas de los componentes espirituales de la persona, en la que sólo podemos basarnos en las verbalizaciones o las prácticas de los actores nativos que refieren a ellas, y la indagación de las concepciones de elementos del mundo natural, que en cambio siempre se pueden confrontar con la observación directa de los mismos fenómenos por parte del etnógrafo; o la confrontación de los saberes médicos con casos concretos de enfermedad en que se aplican. En la actualidad es posible monitorear algunas de las actividades nerviosas que ocurren en el encéfalo durante el sueño, pero aún estamos muy lejos de poder acceder a las percepciones y a las emociones del que sueña.

de la existencia humana que hasta en su forma de producirse refleja claramente las características histórico-culturales de los individuos que tienen esa experiencia y que además es objeto de diferentes formas de socialización, incluso algunas muy elaboradas. Esto es particularmente cierto para las civilizaciones del mundo antiguo, pero también para muchas de las sociedades en las que los etnólogos pueden encontrar todavía evidencias de una actividad onírica caracterizada por una amplia variedad de valencias religiosas, potencialidades cognitivas y usos sociales (Charuty 1996, 1, 8; Lohmann 2007).

En la historia de la disciplina, los antropólogos se han ocupado del sueño desde muy temprano, reflexionando acerca de testimonios concernientes a las sociedades “primitivas”, sobre las cuales los testigos (viajeros, misioneros, administradores, etcétera) sostenían que la dimensión onírica no era percibida como netamente distinta de la del estado de vigilia, al punto de que uno de los marcadores de la distancia entre aquellos “salvajes” y los civilizados consistiría precisamente en la capacidad de los segundos de distinguir racionalmente entre sueño y realidad, en contraste con la presunta incapacidad de los primeros para discernir entre los fenómenos oníricos y las experiencias vividas en la vigilia (como en el célebre caso del indígena que acusó a un misionero de haberle robado unas calabazas porque lo había visto hacerlo en sueños, que ha dado origen a análisis de varios autores).² Basta pensar en las hipótesis formuladas por los primeros antropólogos, que —sin haber conocido nunca directamente a los hombres sobre los cuales disertaban desde sus cómodos sillones— se sentían capaces de imaginar los procesos mentales con base en los cuales éstos habían derivado justamente de sus sueños las creencias animistas sobre la persistencia de las almas después de la muerte y la existencia de espíritus y fuerzas extrahumanas entre los componentes del cosmos (Tylor 1871; Frazer 1911, 34 ss, 368, 374). Leer hoy las palabras de Lévy-Bruhl, por ejemplo, revela hasta qué punto estaban viciadas por un arrogante desconocimiento del objeto de la disertación: para los “espíritus dormidos [de los primitivos...] el mundo visible y el mundo invisible son uno solo” (Lévy-Bruhl 1960 [1922], 60-61) y, pese a que saben “muy bien distinguir el sueño de las percepciones de la vigilia, y no sueñan más que cuando están dormidos”,

² El episodio, relatado inicialmente por W. Barbrooke Grubb (1911, 129-30), fue retomado, entre otros, por Lucien Lévy-Bruhl (1960 [1922], 66-67) y por Ernesto De Martino (1973 [1948], 163-65). Sobre la discusión en torno a la racionalidad “primitiva” que originó, véase la esclarecedora reflexión de Fabio Dei (1987).

“a sus ojos [los datos aportados por el sueño] valen igual, si no más, que las percepciones adquiridas durante la vigilia” (Lévy-Bruhl 1960 [1922], 61).

Afortunadamente, muy pronto la experiencia de inmersión directa y prolongada de los etnógrafos en el terreno les permitió observar en primera persona el comportamiento y escuchar las declaraciones de las poblaciones “otras”, y en consecuencia desmentir la ilusión de la diversidad radical de la “mentalidad primitiva”, poniendo de manifiesto las lógicas locales que determinan la evaluación del grado de realidad de los diversos fenómenos vividos y percibidos. En su análisis de las concepciones de los azande en torno a la magia, Evans-Pritchard (1958 [1937]) señalaba que éstos no confundían en absoluto el sueño con la realidad, sino que atribuían al primero un estatuto cognitivo peculiar, viendo en él, más que un presagio de desgracia causada por brujería, un producto de la brujería misma, o más bien “una sombra que la brujería arroja antes del hecho que está por producir”, razón por la cual “las pesadillas *no sólo son evidencia* de brujería sino *experiencias verdaderas* de ella [...] más que soñar con brujería, los azande ven la brujería en un sueño” (Evans-Pritchard 1958 [1937], 135-36; énfasis añadido). Como veremos por los ejemplos etnográficos que pondré a continuación, también entre las poblaciones mesoamericanas del presente (y probablemente entre las del pasado) pueden encontrarse concepciones análogas con base en las cuales los sueños son experiencias del sujeto capaces de ponerlo al corriente de acontecimientos reales que ya están ocurriendo, aunque todavía no se han manifestado a su percepción y a su conciencia.

Los sueños entre los nahuas prehispánicos y del primer periodo colonial

Antes de encarar el examen del material recogido por mí entre los nahuas del municipio de Cuetzalan del Progreso, Puebla,³ me parece útil detenernos brevemente sobre lo que nos es dado saber de los sueños entre los mexicas, ciertamente la mejor documentada entre las civilizaciones mesoamericanas prehispánicas. Con base en las evidencias documentales que nos han llegado,

³ Entre 1984 y 2019, pasé 24 temporadas de investigación, alrededor de 30 meses en total, entre los nahuas de Cuetzalan del Progreso, Puebla, en el ámbito de las actividades de la Misión Etnológica Italiana en México. Esas investigaciones fueron posibles gracias al constante apoyo del *Ministero degli Affari Esteri* y a las contribuciones menos regulares del *Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca* y de la *Sapienza Università di Roma*.

podemos decir que en aquella refinada cultura se atribuía una enorme importancia a los sueños, considerados como evidencias altamente significativas, capaces incluso de dar acceso a una dimensión “más verdadera” de la realidad, en la que es posible captar las causas últimas de los acontecimientos sociales y el significado recóndito de las cosas.

Igual que muchas sociedades que Augé (1982) definiría como “paganas”, los mexicas creían que los sueños permiten acceder a esa esfera del significado que —partiendo del postulado monista de la conexión y correspondencia entre los distintos planos del cosmos, por el cual los hechos naturales se leen en términos de lógicas, relaciones y vicisitudes humanas— permite explicar el “porqué” de los componentes y las dinámicas del cosmos, cuyo sentido y cuya causa de otro modo serían totalmente inaccesibles para la mayoría. A la investigación, la revelación y la sistematización de las relaciones que supuestamente existen entre los diferentes planos en que se desarrollan los fenómenos que nosotros consideraríamos “naturales” y las vicisitudes humanas, las élites de las civilizaciones prehispánicas dedicaron atención y esfuerzos considerables, llegando a elaborar concepciones cosmológicas de gran sofisticación y complejidad, de las cuales nos quedan algunos testimonios importantes del primer periodo colonial. Uno de los primerísimos cronistas, el franciscano Toribio de Benavente, llamado Motolinía (Benavente 1985 [1541], 102, 257; 1996 [1549], 121), refiere que entre los cinco tipos de “libros” utilizados por los sacerdotes mexicas, el tercero estaba reservado a “los sueños, embaimientos y vanidades y agüeros en que creían”; el nombre de esos libros era *temicamatl* /libro de los sueños/, de *temictli* /sueño/⁴ (véase Boone 2007, 19).

Ninguno de esos libros sobrevivió al fervor anti-idólatra de los misioneros, pero tal vez podamos encontrar un pequeño vestigio de lo que podría haber sido su contenido en la descarnada lista de sueños recogida en el manuscrito de los *Primeros memoriales* del franciscano Bernardino de Sahagún (1993 [1561], f. 85v; 1969a [1561], 100-03; 1997 [1561], 176-77), en la cual —quizá inspirándose en una lista de representaciones icónicas contenidas en un códice pictográfico indígena, como sugiere Olivier (2016, 78)— se recogen once motivos oníricos (el incendio o la destrucción de la casa por el fuego o el agua, ser aplastado por una roca o un árbol, los eclipses,

⁴ Al traducir al español los términos nahuas indico entre barras transversales (/.../) las traducciones literales y entre comillas únicas (‘...’) las traducciones libres. El fonema /tl/ del náhuatl clásico es sustituido por el alófono [t] en la variante hablada en Cuetzalan; en el texto se seguirá la grafía adoptada por los autores citados.

el encuentro con animales, o acciones como construir una casa o volar) que serían claro anuncio de muerte o desgracia. Sin duda es significativo —además de que concuerda con lo observado hasta ahora por los etnólogos que recientemente han redactado listas bastante más robustas de motivos temáticos recurrentes en los sueños de las poblaciones indígenas mesoamericanas (Laughlin 1976, 1980 [1966]; Bruce 1979; Merrill 1987, 1992 [1988]; Galinier 1990, 201-04)— que en esas listas prevalezcan los motivos asociados con hechos nefastos, ya que el empleo de esos libros estaba ligado principalmente a acciones rituales tendientes a conjurar o por lo menos enfrentar acontecimientos de ese tipo.

Que los sueños podían tener una fuerza reveladora determinante para comprender las vicisitudes humanas y los destinos de las cosas terrenas —estrictamente correlacionados a la voluntad de los dioses y a los ciclos espacio-temporales según los cuales el influjo de las cualidades divinas se distribuía sobre los humanos y sobre el mundo que los rodea (cfr. López Austin 1984 [1980], 1994)— lo demuestra la atención que los gobernantes prestaban a los sueños propios y ajenos, ya que no era raro que orientasen su acción con base en esas revelaciones.

Posiblemente el ejemplo más citado de la importancia atribuida a los sueños para orientarse en la comprensión de una realidad tan inesperada como indescifrable nos lo da el célebre episodio en que Moctezuma, al recibir el anuncio de la llegada de los españoles a las costas de su reino, ordenó recoger con fines adivinatorios los sueños de los ancianos y las ancianas de los diversos *calpultin* de la capital, y cuando todos unánimemente declararon haber soñado presagios funestos,⁵ encolerizado el señor los hizo encadenar y privar de alimento hasta que murieran (Durán 1967 [1581], 2: 499 ss). Si bien este relato fue recogido por el cronista dominico varias décadas después de los acontecimientos relatados e indudablemente constituye una tentativa de justificar *a posteriori* el trágico y repentino derrumbe de la hegemonía mexicana (cfr. Baudot y Todorov 1990 [1983]; Olivier 2019), sigue siendo un testimonio del alto grado de socialización reservado a los sueños y de la importancia que éstos tenían como instrumento para la comprensión de cuestiones de gran relieve. Y como esa función mántica estaba estrechamente imbricada con las creencias y las prácticas religiosas

⁵ Por lo menos en un caso —el del incendio del templo de Huitzilopochtli—, el contenido de esos sueños corresponde a una de las “señales y pronósticos” específicos mencionados por los informantes de Sahagún (1989 [1575-78], 818), que habrían presagiado la desgracia de la inminente caída por obra de los conquistadores españoles.

autóctonas, no sorprende que —como diremos pronto— los evangelizadores hayan mostrado una terca determinación en su oposición a todas las prácticas relacionadas con el uso ritual de los sueños.

Las palabras nahuas de los sueños

Por difícil que resulte hoy depurar los testimonios que han llegado hasta nosotros del distorsionante prejuicio cristiano de quienes los recibieron y transmitieron, un examen de los textos en náhuatl del primer periodo colonial puede ofrecer una vía para acceder al pensamiento de los mexicas sobre los sueños y al valor que se les atribuía. Afortunadamente, no faltan las colecciones de expresiones verbales, incluso muy elaboradas, incluyendo “cantos” de uso ceremonial y público compuestos por algunos de los miembros más renombrados de la élite gobernante y considerados unas de las formas más perfectas de la “poesía” y del pensamiento “filosófico” de los pueblos prehispánicos (Garibay 1992 [1953-54]; León-Portilla 1983 [1956], 1996, 2011). En algunos de esos cantos, transcritos en el alfabeto latino en el primer periodo colonial y azarosamente llegados hasta nosotros, los sueños son evocados entre melancólicas reflexiones sobre la caducidad de las cosas, la vanidad de las ambiciones humanas y el carácter ilusorio de la experiencia, al que se contrapone la “verdad” (*nelhuayotl*) a la que sólo la divinidad accede, ofreciendo un claro testimonio de cómo la dimensión onírica es asimilada a la de las entidades extrahumanas, a la que pertenecen justamente los seres divinos y sus acciones, que tanto esfuerzo cuesta a adivinos y sacerdotes desvelar, descifrar y comprender:

| | |
|---------------------------------------|----------------------------------|
| Aço tle nello nicyaihtohua nican | ¿Acaso algo verdadero digo aquí, |
| Ypalnemohua çan tontemiqui y | Dador de la vida? Sólo soñamos, |
| çan toncochitlehuaco | sólo hemos venido a levantarnos |
| | con premura del sueño; |
| nicytoa in tlalticpac | lo digo en la tierra, |
| ye ayac huel on tiquilhuia yenican a. | a nadie podemos decírselo aquí. |

Cantares mexicanos, Biblioteca Nacional de México, Ms. 1628bis, 1994, f. 5v; León-Portilla 2011, 2: 70-73; cfr. Bierhorst 1985, 148-49; énfasis añadido.

| | |
|-------------------------------|---|
| <i>ça toncochitlehuaco</i> | De pronto hemos venido a levantarnos del sueño; |
| <i>ça tontemiquico</i> | sólo hemos venido a soñar, |
| <i>ahnelli ahnelli</i> | no es verdad, no es verdad |
| <i>tinemico in talticpac.</i> | que hemos venido a vivir en la tierra. |

Cantares mexicanos, Biblioteca Nacional de México, Ms. 1628bis, 1994, f. 14v; León-Portilla 2011, 2: 168-69; cfr. Bierhorst 1985, 174-75; énfasis añadido.

Sorprende el hecho de que la metáfora de la emersión del estado de sueño al estado de vigilia subsista hasta hoy en diversas formas de discurso ritual entre los indígenas mesoamericanos: en las invocaciones terapéuticas de los mayas tzeltales recogidas por Pedro Pitarch (2017), orientadas a la curación del paciente de una enfermedad debida a la pérdida y captura de uno de sus componentes espirituales, se invoca justamente la “salida del soñar” del enfermo y su despertar (cfr. Pitarch 2013a, 100-01, 111), haciendo explícita la conexión de la dimensión onírica con la esfera inframundana a la que pertenecen los muertos y los dioses, una especie de condición ontológica atemporal similar a la del mito,⁶ que precisamente se contrapone al estado de vigilia al que se quiere devolver al paciente, dotándolo nuevamente de su integridad anímica y de su plena agentividad.

Lamentablemente, ningún *temicamatl* escapó a la lucha contra las idolatrías paganas y los escasos testimonios sobre la vida onírica de los mexicanos y sus significados están fuertemente viciados y empobrecidos por la aversión radical que los religiosos europeos tenían hacia cualquier práctica oniromántica. En los manuales y en las acciones de los confesores del siglo XVI es recurrente la preocupación por la creencia de los indígenas en que los sueños revelaban la voluntad de los dioses paganos. Así, el dominico Diego Durán (1967 [1581], 1: 132), después de enumerar las interpretaciones que daban de algunos motivos oníricos, exhorta a preguntar “¿Qué soñaste?” y a indagar si las respuestas no permiten percibir “algún olor de lo antiguo” que deba ser combatido y erradicado (cfr. también Anzures 1987, 23-24; Tedlock 1995; Ruz 2010, 213 ss). Sin embargo, de los vocabularios compuestos desde muy temprano por esos mismos misioneros, así

⁶ Augé (1997, 85) destaca que el sueño individual puede ser “una de las fuentes de las que se alimenta el mito colectivo”, mientras que Tedlock (1995, 149) observa que el mito y los sueños tienen en común “una estructura interna emocional-estética, junto con un rico proceso de pensamiento metafórico”.

como de los no pocos textos en lengua indígena de los siglos XVI y XVII que han llegado hasta nosotros, podemos obtener informaciones valiosas.

Una primera evidencia nada obvia —que no se encuentra por ejemplo en otras lenguas mesoamericanas, en que el acto de dormir y el de soñar se designan con el mismo término (como el maya tzeltal *way*, según Pitarch [2017, 22])— es que en náhuatl rige una clara distinción terminológica entre *cochi* /dormir/⁷ y *temiqui* /soñar/, con la característica adicional de que mientras el primero es un verbo intransitivo (*nicochi* /[yo] duermo/ no prevé ningún objeto al que esa acción se aplique), en el caso de *temiqui* éste puede tener tanto una forma intransitiva (*nitemiqui* /[yo] sueño/) como una transitiva (*nitlatemiqui* /[yo] sueño algo/ o *nitetemiqui* /[yo] sueño a alguien/, o también *nictemiqui* /[yo] lo sueño/). Eso tendría importancia —de acuerdo con algunos estudiosos actuales de los sueños entre las poblaciones amerindias, como Barbara Tedlock (1987) y Pedro Pitarch (2017)— en cuanto permitiría captar las ideas indígenas acerca de la naturaleza de la acción de soñar: los zuñis de Nuevo México, por ejemplo, “usan para la experiencia un verbo intransitivo, que indica un *estado de ser* mientras se sueña; [por el contrario,] el uso por los quichés de un verbo transitivo para la experiencia indica que el soñador *actúa sobre algo* mientras sueña. [Por lo tanto,] soñar parece ser una experiencia más íntima y personal para los zuñis, [mientras que] en el caso de los quichés, la lucha nocturna por un mensaje por parte del espíritu libre permite que el soñar sea un acto más social aun antes de que adopte la forma de una narrativa verbal” (Tedlock 1987, 127; énfasis en el original; cfr. también Tedlock 1995, 153). Por otra parte, entre los mayas tzeltales, Pitarch observa que “el verbo *way* (soñar/dormir) pertenece a [una] clase no agentiva en la cual las cosas suceden fuera de la voluntad y dominio de la persona: un paciente, no un agente” (Pitarch 2017, 24), razón por la cual el durmiente, más que como sujeto del acto de soñar, es concebido como su objeto. En lugar de *soñar con algo*, *se es soñado*: “no es tanto que se sueñe o se duerma, como que el estado del sueño se apodera de la persona; la persona contrae el sueño, del mismo modo como contrae la enfermedad —siempre procedente del Otro lado” (Pitarch 2017, 24).

⁷ Así como nosotros usamos el infinitivo, en náhuatl los verbos se citan generalmente en la tercera persona del singular del presente de indicativo, debido a que es la forma carente de afijos. Por lo tanto, lo que traduzco con el infinitivo “soñar” equivaldría literalmente a “sueña”.

En los repertorios del náhuatl clásico del siglo XVI, sin embargo, junto al verbo *temiqui* /soñar/, a los sustantivos *temictli* /sueño/, *temiquiliz* /acto de soñar/, y *temiquini* /el que sueña/, o al locativo *temicco* /en sueño/, es posible encontrar algunos términos de interpretación no tan fácil y automática. Son términos que indican la variable confiabilidad de los contenidos de los sueños: *nelli*, *melahuac* o *melahuaca temictli* /sueño verdadero/ ‘sueño verídico’ e *iztlaca temictli* /sueño falso/inauténtico/ ‘sueño engañoso’, que el franciscano Alonso de Molina (1977 [1571], parte 2: f. 49v) traduce como “sueño vano y no verdadero”. Otros vocablos designan además a los protagonistas de la exégesis onírica, el *temic iximatini* /el que conoce el rostro de los sueños/ y el *temicnamictiani* /el que hace encontrar/combinar los sueños/, que Molina traduce en ambos casos como “soltador o interpretador de sueños” (Molina 1977 [1571], parte 2: f. 97v). En el segundo caso, el verbo que designa la acción interpretativa —*temicnamictia* /hacer encontrar/combinar los sueños/, que Molina traduce como “interpretar o concordar los sueños” (Molina 1977 [1571], parte 2: f. 97v)— evoca explícitamente el procedimiento comparativo de la identificación de significados posibles ya conocidos y eventualmente codificados subyacentes a la idiosincrásica e irreductible variedad de las experiencias y los contenidos oníricos. Un proceso que probablemente se valía del auxilio icónico de la consulta de los *temicamatl* (véase Olivier 2016), en los cuales es lícito suponer que el contenido manifiesto de los sueños de los consultantes tendría alguna clasificación, probablemente en términos de la valencia fausta o infausta de su anuncio, o quizás también de su “verdad” o “falsedad”, y casi seguramente de la manera como su significado se relacionaba con la fase temporal específica en que se había producido. En efecto, en la base de todas las prácticas mánticas nahuas estaba la idea de que el sucederse de las influencias sobre el cosmos de los distintos dioses connotaba con sus variables cualidades las unidades de tiempo (días, trecenas, “meses” de veinte días, años, series de 13, 52, 104 años). Una concepción altamente cualitativa del tiempo que hasta hoy induce a los adivinos mayas de Guatemala a tener muy presentes las características peculiares de cada uno de los 260 días del calendario ritual en el momento en que llevan a cabo su “lectura” de las señales que la realidad les proporciona (tanto en el caso de los sueños como en el de la casual configuración de las semillas que disponen sobre su mesa adivinatoria; cfr. Tedlock 1992).

Como vimos más arriba en las citas de los *Cantares mexicanos*, en las formas codificadas del lenguaje ritual, donde el reiterado recurso a los

paralelismos ofrece la posibilidad de ampliar los matices semánticos de los enunciados, en las referencias al soñar siempre aparecen juntos los verbos *temiqui* /soñar/ y *cochitlehua*, que León-Portilla (2011, 2: 70-73, 168-69) traduce precisamente como “soñar y levantarse del sueño”. Otros ejemplos de ese paralelismo los encontramos en los trozos de oratoria registrados por Bernardino de Sahagún en el sexto libro del *Códice Florentino* (Sahagún 1969b [1575-78], 42, 61): Dibble y Anderson traducen (en forma bastante aproximada, como veremos) *nitemiqui nicochitlehua* como “yo sueño, yo veo en sueños”, confirmando que el sueño era considerado como una experiencia perceptiva que, aun cuando ocurre mientras se duerme, es conceptualmente distinta del dormir, y al vivirla el sujeto (o bien el componente anímico al que se atribuye el conocimiento) ‘se levanta’ (*ehua*) del ‘sueño’ (*cochiztli*), casi como si despertase, aunque continúa dormido.⁸ Lo confirma claramente otra súplica elevada por los sacerdotes al dios Tezcatlipoca (Sahagún 1969b [1575-78], 7-10), en la que se le pide que permita a cuantos invocan su benevolencia *oncochitlehua ontemiclamati* /levantarse del sueño, conocer en el sueño/ ‘soñar y aprender oníricamente’ (Sahagún 1969b [1575-78], 9): un proceso cognoscitivo claramente distinto de los que se desarrollan en la vigilia y perteneciente con pleno derecho a la dimensión nocturna sobre la cual ejerce su influencia ese dios de los destinos y la adivinación llamado justamente *yohualli ehecatl* ‘viento nocturno’ (Sahagún 1969b [1575-78], 7; cfr. Olivier 1997).

El hecho de que el tiempo transcurrido durmiendo incluya distintas fases, algunas consistentes en un estado de inercia y pausa perceptiva (sin soñar), otras en cambio que ven al sujeto en cierta medida ‘levantarse’ (*ehua*) y tener experiencias cognitivas, lo atestiguan los diversos verbos compuestos sobre la raíz *cochi* /dormir/. Por consiguiente, mientras se duerme se puede ‘soñar’ (*cochtemiqui* /soñar durmiendo/), una acción en que, excluyendo a los demás sentidos, parece intervenir únicamente la vista. Dos son los verbos que, combinados con dormir (*cochi*), expresan actividades oníricas: el primero es el transitivo *itta* /ver, mirar/, del que deriva *tlacochitta* /ver cosas durmiendo/ ‘soñar algo’, que Molina (1977 [1571], parte 2: f. 23r) traduce por “ver alguna cosa entre sueños”; el segundo es *tlachiya* /ver algo/, del que derivan *cochtlachiya* /ver mientras se

⁸ Que en este término compuesto *ehua* se refiere a un verdadero /levantarse/ lo confirma Molina (1977 [1571], parte 2: f. 23r) cuando traduce *cochitlehua* como “saltar de la cama con presteza el que estaba durmiendo”.

duerme/, que en realidad significa ‘despertar y volverse a dormir varias veces’ (“recuerda, se despierta y vuelve a dormir repetidas veces”, Karttunen [1983, 37]), y *cochtlachiyaliztli* /el mirar mientras se duerme/, que Molina (1977 [1571], parte 2: f. 23v) traduce como “visión entre sueños”. Me parece evidente que el acto de “ver” expresado en ambos verbos hace referencia a experiencias que no siempre pueden superponerse: en el primer caso, *itta* indica una percepción visual compatible con la condición de quien duerme; en el segundo, *tlachiya* parecería indicar una “visión” que implica una distinta presencia del sujeto, aunque siempre se trata de un ir y venir incierto más allá y más acá del umbral entre el acá de la vigilia y el allá al que se accede durmiendo. Como veremos más adelante, es precisamente en ese allá que es posible *cochmahmauhtia* /asustarse durmiendo/, de *mahmauhtia* /asustarse/, una experiencia que Karttunen (1983, 37) traduce como “tener una pesadilla”, pero que no es del todo comprensible sin tener en cuenta cuál es el componente de la persona que experimenta esa fuerte emoción.

Otro testimonio de los complejos significados que los nahuas atribuían a los sueños, aunque difícil de descifrar, lo encontramos en las fórmulas mágicas recogidas en el centro-occidente de México a comienzos del siglo xvii por el sacerdote “extirpador de idolatrías” Hernando Ruiz de Alarcón (1892 [1629], 1984 [1629]). Nos ha transmitido el texto de algunos “encantos que usan para echar sueño”, que los magos indígenas supuestamente recitaban para hipnotizar a sus víctimas, con el objeto de ejecutar contra ellos “alguna obra mortal como el hurto o el adulterio” (Ruiz de Alarcón 1892 [1629], 153-55; 1984, 78-80). En una de esas fórmulas, el mago-violador invoca a la personificación del sueño con el nombre de *temicxoch* /flor del sueño/,⁹ confiere a la mujer de la que quiere abusar el nombre de la diosa del placer sexual Xochiquetzal /Pluma de quetzal-flor/ y proclama que la va a capturar, sacándola del *Chiucnauh Topan* /Nueve sobre nosotros/ ‘Nueve cielos’ y llevándola al *Chiucnauh Mictlan* /Nueve lugar de los muertos/ ‘Nueve inframundos’. Con esas metáforas ligadas a espacios “otros”

⁹ Los editores de la traducción inglesa, Andrews y Hassig (Ruiz de Alarcón 1984 [1629], 325), proponen la hipótesis de que podría tratarse de un error de transcripción por *temicxox* ‘magia/trance del sueño’ (*dream-trance*), de la raíz verbal *xox-*, que en náhuatl se emplea para designar acciones mágicas de signo negativo como el mal de ojo o la hechicería (Molina 1977 [1571], parte 2: f. 161v, “*xoxa*: aojar o hechizar o ojea a otro”; Wimmer 2006; Karttunen 1983, 331; para los nahuas de Cuetzalan, véanse Signorini y Lupo 1989, 157ss; Signorini 1989; Lupo 2019).

con respecto a la superficie de la tierra (*tlalticpac*) donde se desarrolla la existencia humana, el mago está representando verbalmente y aspira a determinar mágicamente el pasaje de la víctima del estado de vigilia al sueño, condición necesaria para poder abusar de ella, y hace de ella la encarnación de la entrega a los placeres de la carne, identificándose a su vez con Yaotl /Enemigo/, una de las manifestaciones de Tezcatlipoca /Espejo humeante/, dios, como ya se ha dicho, de las artes mágicas y las transformaciones hechiceras (Ruiz de Alarcón 1992 [1629], 153-54; 1984, 79-80; véase Olivier 1997). Consumada su felonía, el mago-hipnotizador recita otro hechizo en que se proclama otro dios poderoso —Yohuallahuantzin /Ebrio de noche/, una de las manifestaciones del dios de la guerra y de la fertilidad agrícola Xipe Totec /Nuestro señor el dueño de la piel/—, invoca nuevamente a *temicxoch*, el sueño, y deshace el encantamiento hipnótico para que la mujer y sus guardianes despierten, proclamando que todo lo que había determinado antes con el poder ilocutivo de sus fórmulas “no era verdad”: “*in ahmo nelli in niqincuepa, in ahmo cochiyah, in ahmo oyahcah ChiucnauhMictlan* ‘no es verdad que los transformé, no dormían, no fueron a los Nueve Inframundos’¹⁰ (Ruiz de Alarcón 1892 [1629], 154; 1984, 80). Evocando mediante la palabra ritual a las poderosas entidades extrahumanas que en la dimensión atemporal del mito poseen la capacidad de plegar a su voluntad los acontecimientos terrenales, y determinando mágicamente una momentánea identificación con ellos de sí mismo y de su presa, el encantador proclama y utiliza para sus propios turbios designios la coincidencia entre la esfera onírica y el ámbito de las potencialidades no expresadas, que de ese modo espera realizar.

Hasta aquí lo que nos es dado saber de las concepciones de los nahuas relativas a la esfera onírica en el periodo precedente e inmediatamente sucesivo a la conquista, según puede deducirse, en forma limitada y aproximada, de las escasas fuentes textuales. Ahora intentaremos combinarlo con lo que es posible documentar entre los que hasta hoy hablan la misma lengua, puesto que esas fuentes por sí solas, sin la observación directa del comportamiento de los actores sociales en su contexto y sin escuchar sus enunciados, nos dejarían en la sombra de la incompletud y la incertidumbre acerca de los significados de los testimonios del pasado y las prácticas

¹⁰ La traducción que ofrece el propio Ruiz de Alarcón (1892 [1629], 154) dice: “para que no sea verdad que los encanté, y convertí en otros y que dormían, y que fueron a los nueve profundos”. López Austin (1972, iii) en cambio propone: “No es verdad: también los transformo, no dormían, no fueron al noveno lugar de los muertos”.

relacionadas con ellos.¹¹ Aun teniendo presente que sería totalmente impropio imaginar una continuidad plena entre las concepciones de los nahuas de hoy y las del pasado precolonial, ignorando las profundas transformaciones derivadas de cinco siglos de evangelización e hispanización, me parece evidente que eso no impidió la persistencia de muchas ideas peculiares acerca de la composición de la persona, de las facultades vinculadas a los componentes anímicos del sujeto y de cómo los acontecimientos referentes a los desplazamientos y las experiencias de esas entidades espirituales se relacionan con lo que se experimenta en los sueños, ideas que sería muy difícil atribuir a influencias exógenas de derivación europea.

Los sueños entre los nahuas de hoy

A pesar del inevitable empobrecimiento que la colonización y la conversión provocaron en las elaboradas formas de pensamiento propias de las élites religiosas y políticas del mundo precolombino, muchas de las concepciones y de las prácticas amerindias que giraban en torno a la dimensión onírica han persistido en el tiempo y se pueden observar en las comunidades indígenas del presente. Los nahuas de la Sierra de Puebla que yo estudié ya no presentan un sistema de pensamiento y organización ritual tan visiblemente vital y coherente como el estudiado por Barbara Tedlock entre los mayas quichés de Guatemala (1981, 1983, 1987, 1992). Sin embargo, las investigaciones que he realizado en los últimos 36 años me proporcionan material etnográfico indudablemente útil para formular algunas consideraciones analíticas no tan conjeturales y aleatorias como las derivadas exclusivamente del análisis de los documentos del periodo colonial que hemos considerado antes.

Con todo, es conveniente aclarar de entrada que si intentamos deducir de las conversaciones y los enunciados de los indígenas el modo como ellos

¹¹ El artículo de Marie- Noëlle Chamoux (2011) sobre las concepciones de los nahuas de Huauchinango en torno a los conceptos de “persona, animacidad, fuerza” ofrece un excelente modelo de lo productiva que puede ser la combinación del análisis lingüístico (incluso diacrónico) con la atenta observación etnográfica (Chamoux 2011, 155-56). Por el contrario, un ejemplo instructivo de cómo un análisis lingüístico, incluso minucioso, sin el apoyo de un bagaje adecuado de comprobantes etnográficos, corre el riesgo de producir derivaciones interpretativas excesivamente conjeturales puede encontrarse en el libro de Sybille de Pury-Toumi (1997).

clasifican los sueños no obtendremos nada tan estructurado y coherente como los inventarios de que disponemos para el mundo antiguo.¹² La ausencia de un soporte escrito (pictográfico o alfabético) y de ocasiones para reflexionar en forma analítica y sistemática sobre las diversas formas de las experiencias oníricas, su origen y naturaleza y sus correspondientes significados hace de cualquier tentativa etnográfica de producir una clasificación “emic” de los sueños algo bastante extemporáneo e individualmente variable, del tipo de las que Barbara Tedlock (1994, 15) denomina “teorías del momento” (*passing theories*), retomando de Rorty la idea de que son “estrategias *ad hoc* que sirven para dar sentido a enunciados particulares [y que] deben ser corregidas constantemente”. Es decir, clasificaciones y teorías cambiantes, no necesariamente coherentes y vinculadas al contexto en que se aplican y a las finalidades que persigue quien las formula, y por lo tanto “vinculadas en forma compleja a la acción social” (Tedlock 1994, 14).

Para comprender el sistema de pensamiento que subyacía y hasta hoy subyace a las prácticas ligadas a los sueños, es evidentemente indispensable saber cuáles son las concepciones indígenas respecto a la constitución y las capacidades del ser humano y de las entidades extrahumanas (dioses, antepasados, señores de los lugares, etcétera). La posibilidad que el etnógrafo tiene de interpelar directamente y en distintas ocasiones a los protagonistas de las experiencias oníricas y de las prácticas y los discursos relacionados con ellas, a diferencia de los diversos tipos de testimonios que han llegado hasta nosotros desde el pasado mexicana, permite reconstruir sus concepciones al respecto con un alto grado de confiabilidad. Por eso me parece preferible dedicar esta segunda parte, no al examen del léxico y las categorizaciones actuales sobre los sueños, sino a ilustrar las peculiaridades de esas concepciones, tal como son expresadas por los actores sociales.

Partiré ante todo de la comprobación de que el ser humano es pensado como dotado de una envoltura corporal conectada a una pluralidad de componentes espirituales, diversos en número, forma, características, funciones, duración, colocación espacial, y que tienen distintos roles en la experiencia onírica (véanse Signorini y Lupo 1989; Lupo 1995; 2013, 63-90).

¹² Piénsese, por ejemplo, en Mesopotamia (Oppenheim 1956) y en Grecia (Guidorizzi 1988, 2013).

TABLA. LOS COMPONENTES NAHUAS DEL ALMA

| | YOLO, YOLIA | ECAHUIL | TONAL |
|-------------------------------|----------------------|---|-------------------------------|
| <i>Significado literal</i> | corazón, el que vive | sombra | sol, día |
| <i>Sede</i> | en el corazón | en todo el cuerpo (cabeza, sangre) | en el mundo externo (“lejos”) |
| <i>Relación con el cuerpo</i> | inseparable en vida | separable | independiente |
| <i>Caducidad</i> | inmortal | vulnerable, mortal, en parte transmisible | poco vulnerable, pero mortal |
| <i>Aspecto</i> | antropomorfo | antropomorfo | casi siempre zoomorfo |
| <i>Cualidad</i> | caliente (?) | frío (?) | caliente |
| <i>Número</i> | 1 | 1, fragmentable | de 1 a 13 |

Para limitarme a describir la participación de los diversos componentes de la persona nahua en la experiencia del soñar, es preciso observar ante todo que ésta implica esencialmente lo que Hultkrantz (1953) llamaría la *free soul*, o bien la “sombra” (*ecahuil*), que cuando el individuo duerme abandona el cuerpo y se desplaza a otro lugar en el espacio, en muchos casos pasándose al alter ego (*tonal*), cuyas experiencias transmite al soñador. De ahí el hecho de que aquel pueda encontrarse en lugares lejanos y desconocidos, realizar acciones desusadas o imposibles para los humanos, como volar o nadar debajo del agua, o sufrir distintos tipos de privaciones y tormentos. Como las personas a quienes ha tocado en suerte recibir del destino una dotación mayor de fuerza anímica (entre ellos los especialistas rituales) pueden tener hasta 13 alter ego, eso explica la gran variedad y el carácter aparentemente contradictorio de las experiencias oníricas, pero también —recordando que la enorme mayoría de esos “dobles” son de naturaleza animal, incluyendo especies tan diferentes entre sí como el jaguar, la serpiente, la avispa, el conejo, el colibrí o la golondrina (y sólo en raros casos fenómenos meteóricos como el viento o el rayo)¹³— la “bestialidad”

¹³ Chamoux (1989, 305; 2011, 167) encuentra cerca de Huauchinango la idea de que los alter ego de los seres humanos pueden ser también objetos aparentemente inanimados,

y la escasa moralidad de las acciones que a veces el sujeto lleva a cabo en sueños. No me parece demasiado arriesgado ver en esa ontología una quizá rudimentaria teoría amerindia del inconsciente y de las pulsiones a las que el sueño —con su transitoria suspensión de los frenos inhibitorios impuestos por los vínculos sociales y las constricciones morales de la vigilia— permite emerger.¹⁴ Si queremos definir esa tipología de los sueños con base en la agentividad del soñador, podríamos considerarlos como sueños cuyo sujeto es sustancialmente el soñador, aunque sea mediante la transitoria coincidencia de su alter ego animal (*tonal*) con la subjetividad sensible y volitiva que se transfiere a él cuando —como me parece que resulta con evidencia de las descripciones dadas por los especialistas de la capacidad que algunos de ellos poseen de controlar a sus propios “dobles” (Signorini y Lupo 1989, 63-70; Lupo 2013, 63-90)— la “sombra” (*ecahuil*) deja el cuerpo humano para desplazarse al “doble” animal.¹⁵

Pero también hay otros tipos de sueños, que implican a componentes anímicos de otro modo: uno es el de las pesadillas que afligen a una persona cuando un susto ha provocado la apertura repentina de esas “salidas” del cuerpo que son los orificios (boca, uretra y ano) y la consiguiente caída de una parte de la “sombra” (que es pensada como fragmentable). En esos casos se puede hablar de *nemouhtil tacochitaliz* /sueño de susto/.

como una piedra. Lamentablemente, a pesar de que examina a fondo las concepciones nahuas acerca de la constitución, las capacidades y las experiencias de la persona, en sus ensayos no profundiza en la temática del sueño.

¹⁴ Aunque no hace referencia a la dimensión onírica, Chamoux (2011, 165) tiende a dar de la teoría local sobre los “dobles” una lectura en términos análogos a los del psicoanálisis, en la medida en que contribuye a “conferir el carácter profundo, definitivo, selvático a la personalidad de cada individuo, algo como el ‘ello’ del psicoanálisis freudiano”.

¹⁵ Los testimonios etnográficos recogidos entre los nahuas de Cuetzalan del Progreso no permiten hablar de una concepción claramente “perspectivista” del sueño, como sugiere Pitarch (2013b, 117-40) para los tzeltales estudiados por él (que comparten con los primeros la convicción de que los seres humanos tienen un vínculo de coexistencia con más de un alter ego, pero además desdoblan el alma llamada *ch’ulel*, colocándola simultáneamente en el corazón del ser humano y en el interior de una montaña donde residen todas las de un mismo patrilineaje): en el caso tzeltal, la aparente incompatibilidad entre diferentes experiencias perceptivas correspondería a la heterogénea pluralidad de universos creados por los múltiples puntos de vista de los diversos componentes (almas y “dobles” animales) de la persona. Sin embargo, en sus deambulaciones extracorpóreas el *ecahuil* ‘sombra’ no sólo hace vivir oníricamente a los nahuas las vivencias de su alter ego (*tonal*) en el que se proyecta, sino que, de hecho, al revelar sus experiencias del mundo otro en el que puede percibir los componentes espirituales de las personas y los seres extrahumanos, les presenta esas entidades bajo apariencias distintas de las del mundo terrenal (véase más adelante).

La captura del componente caduco del ser humano (la “sombra”) por parte de las más diversas entidades extrahumanas (las que gobiernan y se identifican con la tierra, el fuego, el agua, los rayos, o bien el señor de la selva y de los animales, etcétera; véanse Signorini y Lupo 1989; Lupo 1995, 2013) hace que la persona enferme de *nemouhtil* /susto/, desmejorando gravemente, y que sueñe con los lugares y las condiciones en que su componente está retenido: por eso el diagnóstico puede basarse mucho más en la comunicación de experiencias oníricas de este tipo al terapeuta que en la consideración de los síntomas que el cuerpo presenta. Como la causa última del mal se encuentra “en otra parte”, la curación dependerá de su resolución —a través de la recuperación del alma caída—, más que de los cuidados que se suministren al cuerpo, manuales (como enderezar la campanilla o masajear el recto) o farmacológicos (que también tienen un papel importante; cfr. Signorini y Lupo 1989, 129 ss; Lupo 2012a).¹⁶ También en los sueños de este tipo de enfermos el sujeto es su “sombra”, aunque sea en una condición de mucho menor libertad y de agentividad limitada.

Hay además otro tipo de sueños que pueden referirse a los componentes anímicos de la persona, y son aquellos en los que entidades hostiles —identificables en la mayoría de los casos con las proyecciones espirituales de hechiceros o las almas de los muertos que éstos mediante la magia logran poner al servicio de sus designios maléficos— tratan de agredir, capturar y menoscabar los componentes espirituales de sus víctimas: son pesadillas en las que la persona se ve atacada por animales, personas y espíritus hostiles. En esos casos, las emociones experimentadas en el sueño pueden ser causa de la pérdida de la “sombra”, igual que los sustos provocados durante la vigilia y —como entre los azande (Evans-Pritchard 1958 [1937])— el sueño constituye, más que una premonición de la agresión mágica, la manifestación palpable de que ésta está ocurriendo y es urgente buscar remedio.¹⁷ Si bien en este caso la entidad protagonista de los

¹⁶ Una concepción análoga de la composición de la persona, de los peligros de su disgregación y de las terapias para restablecer su unidad, y también de la naturaleza de los sueños ha sido descrita para la región andina de Ayacucho por Cecconi (2012, 71 y *passim*).

¹⁷ En Naupan, un área más septentrional de la Sierra, los dueños de casa de la antropóloga Lourdes Báez Cubero (2005, 23) la instaban todos los días a que les relatara sus sueños, especialmente si eran angustiosos: “me decían que era importante contar temprano los sueños porque así estos no se convertían en realidad, sobre todo aquellos sueños amenazantes”, prueba de que una socialización consciente de las experiencias vividas durante la noche por

sueños es siempre la “sombra” del soñador, lo es con un rol esencialmente pasivo, mientras que lo que prevalece es la agentividad de los sujetos responsables de la agresión.

En cuanto a los tipos de figuras extrahumanas que según se cree pueden agredir a los humanos durante la noche, hay también una especie de *duendes*, llamados *mazacame* (cfr. Signorini y Lupo 1989, 86-88), a los que se atribuye la intención de adueñarse de la voluntad del durmiente y conducirlo sin que él se dé cuenta a lugares peligrosos:

Sueñas que te espanta algo, entonces *mitzmazacahuia* ‘te embaucan los duendes’. *O ce tahtol no ilhuia “tecochcuini”* /O dicen también una palabra: “tecochcuini” [los que agarran a las personas en el sueño]/. Eso sí [es] más directo: *tecochcuini*. *Quihtoa nicnequiya... quinequiya necochcuizqueh mazacame*, pero *tecochcuizqueh no ce yon feo*. *Tecochcuini quinequi mitzcuzqueh* /Dice que... lo quieren agarrar en el sueño los duendes, pero agarran a uno y [lo llevan] también allá donde está feo. Los que agarran en el sueño te quieren aferrar, te quieren agarrar/ (Francisca Tejero, entrevistada por el autor, 12 de septiembre de 2019).

Esa “captura” por parte de los duendes consiste de hecho en una especie de seducción de la víctima que, atraída por la visión nocturna de esos pequeños seres luminosos, los sigue en un estado de aturdimiento inconsciente y es arrastrada a lugares aislados y peligrosos, como el borde de barrancos, o es obligada a trepar árboles muy altos de los cuales al recobrar la conciencia no puede bajar. Después de aventuras similares, las víctimas padecen pesadillas que no las dejan dormir: “Porque te quitan el sueño, ellos se apropian tu sueño. Esta vez ya no puede uno dormir y nomás estás con esta pesadilla. Y tarda, conforme esas pesadillas grandes o fuertes, tardas, no duermes. [...] Sí, *tecochcuini*” (Celina Martínez, entrevistada por el autor, 13 de septiembre de 2019). En conjunto, como se desprende de los diversos testimonios registrados, el sueño es vivido por la mayoría como una experiencia psíquica sobre la que el sujeto tiene un control muy limitado, y que revela las vicisitudes referentes a sus componentes espirituales y las asechanzas de eventuales agentes hostiles cuya capacidad de invadir la esfera onírica, apropiarse del contenido de los sueños e imponer su propia agentividad sobre la del soñador es concreta y perceptible expresión de la agresión en curso.

los componentes espirituales permite, según se cree, enfrentar y conjurar los ataques de los que éstos pueden ser objeto.

Sueños a voluntad

Hasta aquí he ilustrado las concepciones en torno a los sueños de las personas comunes, pero hay también personas que, justamente a través de la dimensión onírica, adquieren y ejercen la profesión de especialistas rituales, convirtiéndose en adivinos, terapeutas y gestores de las relaciones entre los individuos o la colectividad y el mundo extrahumano. Esos operadores de lo sagrado —a quienes desde hace siglos el clero católico ha expropiado la gestión de la dimensión pública de la religiosidad indígena— han conservado sin embargo el control de la religiosidad doméstica, cotidiana, ligada a la salud, a la armonía familiar y a la prosperidad agrícola (véanse Signorini y Lupo 1989; Lupo 1995).

Casi siempre, en los testimonios recogidos de sus voces del camino que los llevó a asumir el estatus de ritualista, eso ocurrió a través de una serie de experiencias que pertenecen a la dimensión del sueño y de la visión (con frecuencia difíciles de distinguir). No sorprenderá saber que también entre los nahuas el llamado a la profesión a menudo se produce en ocasión de una enfermedad grave, durante la cual el iniciado experimenta una especie de muerte reversible, abandonando su cuerpo aparentemente exánime y viajando hasta la sede de la divinidad (hoy el Padre Celestial cristiano, Cristo o uno de los santos), de la cual recibe la confirmación de la concesión del poder de conocer (con frecuencia precisamente a través de los sueños) las causas de los males que afligen a los humanos y de combatirlos y eliminarlos con éxito. No sólo eso: no es raro que los especialistas rituales proclamen haber adquirido justamente en sueños su saber (cfr. Anzures 1987; Guiteras Holmes 1986 [1961], 235; Dow 1986, 51ss; Pitarch 2013a, 19; 2013b, 66), consistente en técnicas de manipulación de los cuerpos, saberes herbolarios o dietéticos, pero sobre todo en el dominio de largas, complejas y muy diversificadas invocaciones rituales en náhuatl (mientras que la memorización del rico corpus de textos litúrgicos católicos —de las principales oraciones a las letanías y los responsos para la paz de los difuntos— es reconocida como fruto de la enseñanza de los catequistas o del estudio de los textos escritos).

En relación con esta supuesta función didáctica de los sueños, a la que tantísimos ritualistas atribuyen el aprendizaje hasta de las más mínimas características técnicas de su propio saber, y sobre la cual evidentemente el observador está autorizado a sentir cierta perplejidad, quisiera sugerir que no creo que deba ser interpretada en forma simplista como una representación retórica cómoda (conscientemente “inventada”) de los modos de adquisición de los

conocimientos especializados. Pienso en cambio que, al proyectar esa adquisición en la dimensión onírica, a la que por definición pertenecen las divinidades de las que desciende la legitimidad profesional, los ritualistas nahuas están representando metafóricamente su propia conciencia de la compleja, prolongada, capilar e informal impregnación de los modelos culturales de su grupo en la que basan, más o menos conscientemente, su propio saber hacer. De ahí el carácter estereotipado de las narraciones del llamado y lo convencional de las experiencias oníricas relatadas: son la confirmación de que lo que ocurre en los sueños está entrelazado de tantas maneras con el sentir y las vivencias de una amplia pluralidad de sujetos para quienes —como bien observa Jacques Galinier para los cercanos otomíes— “su experiencia [de quien sueña] es necesariamente colectiva y no estrictamente individual” (Galinier 2009 [1998], 116). También los mojaves estudiados por Georges Devereux (1957, 1036) atribuyen a los sueños un valor de confirmación y de irrenunciable aval operativo de los saberes técnicos: para ellos algo “efectivamente aprendido en estado de vigilia [...] es estéril, es decir ineficaz, a menos que sea también ‘soñado’”.

Entre los mayas tzotziles, Calixta Guiteras Holmes ha recogido una conceptualización en ciertos aspectos análoga del rol atribuido a los sueños en la adquisición del saber esotérico, que combina las funciones de los dos centros “anatómicos” en que se articulan las facultades cognitivas y decisionales de la persona humana, el corazón y la mente: “‘uno piensa en su corazón y llega a la mente’ y ‘los pensamientos están en la cabeza, pensamos con la cabeza del corazón’” (Guiteras Holmes 1986 [1961], 235). Habría una diferencia sustancial entre

lo que pertenece al dominio del conocimiento esotérico. [...] En este último caso, lo que se aprehende durante la vigilia no se considera sabido hasta que se ha “aprendido” en un sueño. “El alma lo repite en el corazón, no en la mente, y sólo entonces es que la persona lo sabe en realidad”. Parecería aquí que el sueño fuera indispensable, no porque confirma el conocimiento, sino a causa de que, por medio del *wayjel* [el alter ego], le otorga al hombre el poder de emplearlo. Algunas veces parece que el ser humano poseyera el poder; otras, que el propio conocimiento, adquirido por medio del *wayjel*, estuviera cargado de aquella fuerza (Guiteras Holmes 1986 [1961], 235).

Lo que la compleja interacción del sujeto humano con su alter ego y de la mente con el corazón parece revelar¹⁸ es la insuficiencia cognoscitiva del

¹⁸ Una formulación en muchos aspectos análoga de la descomposición de los procesos mentales en distintas funciones desarrolladas desde sus sedes anatómicas (cabeza y corazón)



Figura 1. El especialista ritual Miguel Cruz mientras duerme. Se cree que es estando en esa condición que la “sombra” del terapeuta es capaz de explorar los lugares donde se encuentran las de los enfermos que intenta curar. Cihuapilaco, Cuetzalan del Progreso. Fotografía del autor, Misión Etnológica Italiana en México, 20 de mayo de 2013

estado de vigilia, puesto que sin la fundamental confirmación de la revelación onírica (que necesariamente pasa por ese intermediario con la esfera extrahumana de las causas últimas y ocultas de las cosas mundanas que es el “doble”) ningún saber puede llegar a ser operativo, puede desplegar su eficacia en el plano social.

Un detalle interesante de los viajes realizados por los especialistas mediante las proyecciones extracorpóreas y los alter ego (véase figura 1) es

la encontramos en los enunciados de algunos especialistas nahuas: en una plegaria terapéutica el desaparecido Francisco Landero (entrevistado por el autor, 1 de octubre de 1997) decía: “[...] *nimitztazohcamatilia totahtzin tinechmacatoc yon notanemililiz huan notalnamiquiliz. Notanemililiz nican nicpiya, huan notalnamiquiliz nican /te agradezco Padre nuestro [por el hecho de que] me estás dando este pensamiento mío [esp. ‘pensamiento’] y [este] sentido [esp. ‘sentido’, pero también ‘memoria’]. Mi pensamiento lo tengo aquí [indica la cabeza], y el sentido [lo tengo] aquí [indica el corazón]/”*. Por su parte, Miguel Cruz (entrevistado por el autor, 27 de julio de 2009), hoy con más de 90 años, razona así sobre sus facultades: “La memoria *itech noyolo /en el corazón/. Talnamiquiliz es el mismo. La memoria es el mismo *talnamiquiliz*. Pero ese *talnamiquiliz*, ése es el que está aquí el sentido. [...] En el corazón, ahí piensa: todas las cosas están en el corazón. Lo que pasa es que suben. [...] *Tanemililiz*, ése sale de la cabeza”.*

que —siempre de acuerdo con lo que refieren los protagonistas— su contenido no puede ser revelado desde el principio, y por lo tanto por sí solos no bastan para constituir el acto de investidura del nuevo especialista. Esto quiere decir que la manifestación onírica de la elección divina no se puede confiar solamente a la experiencia psíquica del individuo interesado, sino que debe ser, por así decirlo, socializada por medio de una confirmación —siempre en sueños— que involucre a más personas extrañas. Es decir que es preciso que algunos pacientes, sin saber que ese llamado ha tenido lugar, reciban en sueños la indicación de que su mal será curado por el neoterapeuta aún no reconocido. Y es justamente la concomitancia de varias revelaciones autónomas y paralelas lo que garantiza la autenticidad del mensaje divino y pone el sello de la colectividad a la adquisición del nuevo estatus. Que después las vivencias psíquicas de los actores individuales correspondan efectivamente a la versión “emic” que se confecciona de ellas y después se relata al etnógrafo es una cuestión ciertamente debatible, pero imposible de verificar y en definitiva irrelevante por lo que hace a las consecuencias que tiene en el plano social y para la coparticipación en los modelos culturales que plasman el imaginario en torno a los sueños. Me limito a agregar que ésta es sólo una de las muchas formas en que es posible captar la vida social de los sueños, tan a menudo constatada al hacer investigación en el campo y que hace problemático para los antropólogos acoger las propuestas teóricas (como las del psicoanálisis) que escasamente tienen en cuenta la “complejidad y la diversidad de las teorías explicativas [locales sobre los sueños], así como su articulación con los otros dominios de la vida social” (Charuty 1996, 6).

Más allá de la manifestación onírica de las entidades extrahumanas de las que derivan sus conocimientos y su poder —que los induce a repetir insistentemente que son sólo ayudantes (*tapalehuiani* /los que ayudan/) o intermediarios (*tetahtohuiani* /los que hablan por alguien/, o *abogados*), mientras que el único sanador verdadero es Dios, a quien toca todo el mérito de la curación (véase Lupo 1995, 63)—, los especialistas rituales ejercen un auténtico control activo sobre sus propios sueños, en el sentido de que no sólo se declaran capaces de dormir y soñar lo que desean, y de orientar sus propias experiencias oníricas hacia las cuestiones sobre las cuales necesitan adquirir conocimiento, sino que serían capaces de ejercer un pleno control de su propia “sombra”, incluso proyectándola conscientemente hacia su alter ego animal y dirigiendo así sus acciones. Un proceso de desplazamiento de su propia agentividad de uno al otro de los dos polos de la

coesencia entre el hombre y el alter ego, que constituye la más sofisticada de las capacidades metamórficas que desde hace milenios se cree que poseen los magos mesoamericanos (véase Lupo 2012b) y que no requiere que el operador pierda su apariencia humana, sino que simplemente hace que su propia subjetividad agente (personificada en la “sombra”) abandone su envoltura corpórea, desplazándose a su otro yo teriomorfo y externo, donde él mismo se encuentra. Se trata en este caso de la expresión más refinada (que López Austin [1984 [1980], 1: 422 ss] califica de “esotérica”) de la capacidad de expansión a través del ejercicio de las técnicas del sueño de las facultades cognitivas del yo con base en la cual no pocos antropólogos han considerado que las sociedades amerindias habían desarrollado auténticas técnicas psicodinámicas, capaces de convertir la experiencia onírica subjetiva en “un proceso social interactivo [...] una teoría performativa (*enactive*) del soñar” (Tedlock 2004, 189).

Un caso muy representativo de esta posibilidad de enfrentar las desventuras humanas mediante la capacidad de guiar en forma consciente la propia actividad onírica, eventualmente sabiendo incluso responder a las amenazas que pueden estar ocultas, es el que me relató muchas veces desde nuestro primer encuentro el especialista ritual Francisco Landero (véase figura 2), fallecido en 2019 a los noventa y cinco años (Lupo 2013, 252-55). Una vez que estaba trabajando en la cura de un enfermo llamado Gabriel Antonio, cuya “sombra” había sido capturada por la Tierra a consecuencia de un susto, para recuperarla él había penetrado en el inframundo llamado *Talocan*, donde estaban retenidas las “sombras” de muchas personas que le imploraron que las salvase llevándoselas con él, pero entre ellas no estaba la que él buscaba. Cuando, con las manos vacías, iba a emprender el camino de regreso, éste desapareció y Francisco quedó atrapado en una especie de habitación cerrada por todos lados. Por esa razón, a la mañana siguiente despertó atontado, soñoliento e inapetente, estando a su vez privado de su propia “sombra”, que había quedado en el Talocan. Así se vio obligado a arrastrarse todo el día, ocultando a su esposa la causa de su estado para no alarmarla y esforzándose por recitar para sí mismo las plegarias que habitualmente pronunciaba para recuperar las “sombras” de los pacientes. Cuando finalmente llegó la noche y pudo volver a dormirse se encontró de vuelta en el Talocan, y esa vez obtuvo de quien lo gobierna (el *Talocan totahtzin* /nuestro Padre del Talocan/, de quien solamente oyó la voz cavernosa) un pequeño machete que —en la percepción transfigurada del sueño— no era otra cosa que la “sombra” perdida del enfermo



Figura 2. El especialista ritual Francisco Landero, protagonista de la experiencia de captura de la “sombra” en el Talocan. Xiloxochico, Cuetzalan del Progreso, Puebla.
Fotografía del autor, Misión Etnológica Italiana en México, 16 de septiembre de 2016

Gabriel. Los terapeutas nahuas afirman, en efecto, que en las exploraciones que realizan anímicamente en busca de componentes espirituales de sus propios clientes, estos últimos nunca se hacen visibles con los rasgos de la persona de la que se separaron, sino en forma de ropas, instrumentos u objetos que la representan metonímicamente (sombreros, huaraches, pantalones, machetes, morrales para los hombres; enaguas, huipiles, fajas, listones para el cabello y utensilios domésticos para las mujeres) (véase figura 3).¹⁹ El hecho de haber podido regresar a nuestro mundo nuevamente íntegro y

¹⁹ Haciendo referencia explícita al perspectivismo de Viveiros de Castro (2004), Lorente (2016, 4) señala que también entre los nahuas de la Sierra de Texcoco “soñar es ver con el espíritu liberado de su envoltorio corporal. El prisma que representa el cuerpo condiciona la visión. Ver con los ojos del espíritu ofrece otra perspectiva”, de manera que lo que parece arroyo y piedras al despierto, en el sueño revela ser casas y caminos de los seres del monte, señores de las aguas. El Otro Lugar habitado por los espíritus sólo es perceptible para ellos,



Figura 3. Algunos de los objetos que en los sueños de los terapeutas pueden representar metonímicamente a las “sombras” perdidas de los pacientes, que aquéllos buscan recuperar. Fotografías del autor, Misión Etnológica Italiana en México

además con el objeto que constituía la “sombra” de Gabriel le dio la certeza del éxito de la cura. Pero también lo indujo a no penetrar nunca más en el Talocan:

Amanecí bien. Una noche estuve ahí, una noche y un día, estuve allí. Pero... pero me vine. Pero después ya, siempre ya no, ya; y voy [a buscar las “sombras” de los enfermos], pero ya no, ya no entro ahí [en el Talocan] (Francisco Landero, entrevistado por el autor, 1 de octubre de 1997).

mientras que en el sueño, que “equivale a adoptar la mirada de los espíritus” (Lorente 2016, 6), se revela a los humanos también.

Conclusiones

Esta aventura bastante excepcional, en la que el especialista vivió en sueños la experiencia de la fragmentación y privación de su alma, así como el esfuerzo desusado de rezar por sí mismo en el intento de recuperar su propia “sombra” perdida, me fue relatada muchas veces casi con las mismas palabras a lo largo de veinte años, lo que da fe de la profunda impresión que dejó en el protagonista y del valor ejemplar que éste le atribuía, al punto de que puede configurarse como uno de esos acontecimientos de la vida individual (en este caso relacionados con el inconsciente onírico) que pueden contribuir a plasmar y actualizar los modelos culturales del grupo al que pertenece (Ewing 2003). Y nos permite sacar a la luz diversas peculiaridades de la teoría y de la práctica elaboradas en torno a los sueños por los nahuas de la Sierra de Puebla.

En contraste con la general incapacidad de las personas comunes de gestionar activamente su propia vida onírica, algunos especialistas parecen ser plenamente capaces no sólo de dormir y soñar a voluntad,²⁰ sino también de ejercer en el sueño una especie de agentividad realizando, en la dimensión en que se encuentran las entidades extrahumanas, los difuntos y las “sombras” que han abandonado (voluntariamente o no) los cuerpos de los vivos, acciones capaces de tener efectos concretos también en la realidad terrenal de los humanos en estado de vigilia. Para hacerlo aprovechan el hecho de que —aun cuando en cierta medida los sujetos que allá encuentran suelen aparecer transfigurados o sólo son perceptibles en forma limitada—²¹ el sueño constituye un ámbito de potencialidades cognitivas, experienciales y operativas más amplio que el estado de vigilia, y en él algunos individuos pueden acceder a conocimientos y realizar actos imposibles en otras condi-

²⁰ El anciano terapeuta Francisco Tejero (muerto en 1999 con más de noventa años) declaraba expresamente que cuando lo interrogaban acerca de las causas de la enfermedad de alguien, cualquiera que fuese la hora del día, iba a acostarse para “hacer un poco de *mimi*” y por lo soñado entender el tipo de mal a curar y las consiguientes iniciativas rituales que debía emprender. Esta capacidad la comparten los terapeutas de muchos otros grupos indígenas, entre ellos los tarahumaras (Anzures 1987, 25, 29).

²¹ Piénsese en la apariencia “metonímica” de las “sombras” de los pacientes que se recuperan, o en el hecho de que Francisco Landero haya oído solamente la voz del señor del Talocan. En uno de los sueños iniciáticos del especialista Miguel Cruz, la divinidad le habría aparecido en cambio con los rasgos de un vecino, elogiando la corrección de su trayectoria. Pero al día siguiente el vecino en carne y hueso habría desmentido la visita nocturna, revelando así la naturaleza numinosa de la aparición.

ciones. Eso refleja la idea de que el sueño hace poroso y para algunos ocasionalmente superable el confín entre el mundo terreno de los humanos y el espacio ontológicamente “otro”, de potencialidades abiertas (y en eso asimilable en algunos aspectos al espacio magmático, fluido y generativo del mito), en el que las “sombras” pueden encontrarse e interactuar con los seres que —como las deidades, los espíritus señores de los lugares y los muertos— carecen del limitante gravamen del cuerpo.

En segundo lugar, el episodio del transitorio exilio al Talocan de una parte de la dotación anímica de Francisco Landero da fe de la convicción de que la capacidad de ejercer alguna forma de control sobre la propia actividad onírica depende de las características peculiares de la persona, o bien del hecho de que un ser humano específico esté dotado de uno o más alter ego considerados “fuertes”,²² capaces de asegurar a la “sombra” una dosis no común de fuerza y resistencia (cfr. Signorini y Lupo 1989, 60 ss; Lupo 2013, 75 ss). Es la calidad de ese alter ego lo que da al sujeto la conciencia de su dotación espiritual fuera de lo común y la consiguiente capacidad de dominarla incluso mientras la “sombra” deambula fuera del cuerpo, permitiéndole huir o escapar indemne de los peligros que siempre implica el penetrar en ese Otro lugar. El principal riesgo —y probablemente uno de los temores que más atormentan a los nahuas— es en efecto el de la traumática fragmentación del yo que los sustos pueden provocar, con la captura de una parte de la “sombra” por antagonistas extrahumanos y el consiguiente déficit de resistencia espiritual. Como lo demuestra el ejemplo relatado por Francisco Landero, hasta para los más anímicamente dotados y expertos aventurarse en espacios extrahumanos como el Talocan es extremadamente riesgoso, y la posibilidad de incurrir en la disolución del agregado de cuerpo, “sombra” y alter ego que constituye la persona está siempre al acecho. Para los profanos, que aunque ignoren cuál es su propio alter ego suelen tener conciencia de su debilidad, experiencias oníricas mucho menos dramáticas suelen ser suficientes para causar consecuencias graves.²³

²² Normalmente los “dobles” más potentes son los de animales selváticos dotados de particular fortaleza física o de una velocidad de desplazamiento que los hace prácticamente imposibles de atrapar (como la golondrina y el colibrí), pero también pueden ser fenómenos atmosféricos (como el rayo o el viento; cfr. Signorini y Lupo 1989, 55 ss).

²³ La hija del mismo Francisco Tejero declara que es mucho menos valerosa y resistente que su padre, que en sueños se asusta de cualquier cosilla y que con frecuencia tiene que recurrir a un especialista para que llame a su “sombra” de vuelta a su sitio, y atribuye esa vulnerabilidad a su alter ego que, según sus propias palabras, “es muy pendejo”.

Por último, los ejemplos etnográficos presentados demuestran que también para los nahuas los sueños son un fenómeno de alcance mucho más que individual, no sólo —como es obvio— en las representaciones y en los usos que se hacen de ellos y en las consecuencias sociales que de todo ello derivan, sino en su producción misma, en cuanto soñar es una acción que no se puede reducir exclusivamente al psiquismo del que sueña, sino que implica el concurso de una pluralidad de subjetividades. Como destaca Galinier (2009 [1998], 116) sobre los cercanos otomíes, “quien sueña es sólo un actor de una escenificación en que intervienen muchos otros personajes”: en el caso nahua éstos incluyen al hombre o la mujer que sueña, su “sombra” y su alter ego, los de n personas cercanas o lejanas, así como un amplio espectro de fuerzas y entidades del mundo extrahumano que son consideradas capaces de ejercer su propia agentividad cruzándola con la del soñador (y a veces imponiéndose sobre ella). Es también por eso que entre los nahuas —y algo similar se ha observado entre los mayas tzotziles (Pitarch 2017) y quichés (Tedlock 1995, 153) y entre los zuñis (Tedlock 1987)— soñar es un proceso que tiene aspectos tanto activos como pasivos, según las circunstancias.

Al término de este limitado examen diacrónico de las informaciones históricas y etnográficas de que disponemos sobre los sueños nahuas de ayer y de hoy —o mejor, sobre los testimonios y las teorías locales acerca de su contenido manifiesto, ya que las experiencias oníricas en sí son imposibles de conocer—²⁴ me parece que surge claramente que los sueños representan un instrumento precioso para conocer y comprender las concepciones indígenas sobre la constitución y las facultades cognitivas y operativas de la persona, que se articulan en una pluralidad de yos en parte autónomos, pero sustancialmente integrados, interdependientes e interagentes. Vemos además que entre las principales preocupaciones de los nahuas están los riesgos a los que están expuestas la integridad y la salud del conjunto compuesto del cuerpo y las entidades anímicas, que en éste como en tantos otros casos etnográficos revela estar en claro contraste con el modelo occidental, esencialmente holístico y unitario (cfr. Geertz 1983 [1974]). Y finalmente sugiere que la tradición amerindia puede proporcionar a algunos individuos técnicas que, una vez incorporadas y dominadas, permiten enfrentar los desafíos de la vida, interactuando tanto con

²⁴ Sobre la “distancia insuperable entre el sueño-tal-como-se-sueña y el sueño-tal-como-se-relata” (Mageo 2003, 13), ya mencionada al comienzo, remito a Crapanzano (1980, 2003).

los semejantes como con fuerzas y entidades del mundo extrahumano, logrando a veces no sucumbir bajo el peso de las dificultades de la existencia, de las tensiones sociales y de las fragilidades individuales, sino hallando en su propio patrimonio cultural instrumentos con que afrontarlas de manera creativa y a menudo eficaz.

BIBLIOGRAFÍA

- Anzures y Bolaños, María del Carmen. 1987. "La curación y los 'sueños'". En *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio*, edición de Barbro Dahlgren, 21-31. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Augé, Marc. 1982. *Génie du paganisme*. París: Gallimard.
- Augé, Marc. 1997. *La guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction*. París: Seuil.
- Báez Cubero, Lourdes. 2005. "Experiencia onírica y práctica ritual entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla". En *Arqueología y antropología de las religiones*, edición de Patricia Fournier y Walburga Wiesheu, 19-31. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Baudot, Georges y Tzvetan Todorov, eds. 1990 [1983]. *Relatos aztecas de la conquista*. México: Grijalbo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Benavente o Motolinía, Toribio de. 1985 [1541]. *Historia de los indios de la Nueva España*. Edición, introducción y notas de Georges Baudot. Madrid: Castalia.
- Benavente o Motolinía, Toribio de. 1996 [1549, 1a. ed. 1903]. *Memoriales*. Edición crítica, introducción, notas y apéndice de Nancy Joe Dyer. México: El Colegio de México.
- Bierhorst, John, ed. 1985. *Cantares Mexicanos. Songs of the Aztecs*. Traducción del náhuatl, con introducción y comentario de John Bierhorst. Stanford: Stanford University Press.
- Boone, Elizabeth Hill. 2007. *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. Austin: University of Texas Press.
- Borges, Jorge Luis. 1974. "Otras inquisiciones". En *Obras completas 1923-1972*, 633-778. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Bruce, Robert D. 1979. *Lacandon Dream Symbolism. Dream Symbolism and Interpretation among the Lacandon Mayas of Chiapas, Mexico*. México: Ediciones Euroamericanas.
- Cantares mexicanos*. Biblioteca Nacional de México, Ms. 1628 bis. 1994. Edición facsimilar. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas.

- Cecconi, Arianna. 2012. *I sogni vengono da fuori. Esplorazioni sulla notte nelle Ande peruviane*. Firenze: Ed.It.
- Chamoux, Marie-Noëlle. 1989. "La notion nahua d'individu: un aspect du tonalli dans la région de Huauchinango, Puebla". En *Enquêtes sur l'Amérique moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, edición de Dominique Michelet, 303-11. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Chamoux, Marie-Noëlle. 2011. "Persona, animacidad, fuerza". En *La noción de vida en Mesoamérica*, edición de Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath, 155-80. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Charsley, Simon. 1992. "Dreams in African Churches". En *Dreaming, Religion and Society in Africa*, edición de M. C. Jędrej y Rosalind Shaw, 153-76. Leiden: Brill.
- Charuty, Giordana. 1996. "Destins anthropologiques du rêve". *Terrain* 26: 5-18.
- Crapanzano, Vincent. 1980. *Tuhami. Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Crapanzano, Vincent. 2003. "Concluding Reflections". En *Dreaming and the Self: New Perspectives on Subjectivity, Identity, and Emotion*, edición de Jeannette M. Mageo, 175-97. Albany: SUNY Press.
- Dei, Fabio. 1987. "Le zucche del missionario Grubb. Ernesto De Martino fra razionalità e relativismo". *Annali della Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Siena* 8: 179-208.
- De Martino, Ernesto. 1973 [1948]. *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Turín: Boringhieri.
- Devereux, George. 1957. "Dream Learning and Individual Ritual Differences in Mohave Shamanism". *American Anthropologist* 59 (6): 1036-45.
- Dow, James. 1986. *The Shaman's Touch. Otomí Indian Symbolic Healing*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Durán, Diego. 1967 [1581]. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*. Edición, introducción y notas de Ángel María Garibay. 2 vols. México: Porrúa.
- Evans-Pritchard, Edward E. 1958 [1937]. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Ewing, Katherine P. 2003. "Diasporic Dreaming, Identity, and Self-Constitution". En *Dreaming and the Self: New Perspectives on Subjectivity, Identity, and Emotion*, edición de Jeannette M. Mageo, 43-60. Albany: SUNY Press.

- Frazer, James George. 1911. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. Vol. 3 Taboo and the Perils of the Soul*. Londres: MacMillan.
- Galinier, Jacques. 1990. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.
- Galinier, Jacques. 2009 [1998]. “La huella cósmica de los sueños en el México indio. Una hipótesis otomí”. En *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, 93-118. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Garibay K., Ángel María. 1992 [1953-54]. *Historia de la literatura náhuatl*. México: Porrúa.
- Geertz, Clifford. 1983 [1974]. “‘From the Native’s Point of View’: on the Nature of Anthropological Understanding”. En *Local knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, 55-70. Nueva York: Basic Books.
- Grubb, W. Barbrooke. 1911. *An Unknown People in an Unknown Land. An Account of the Life and Customs of the Lengua Indians of the Paraguayan Chaco, with Adventures and Experiences Met with during Twenty Years’ Pioneering and Exploration amongst Them*. Londres: Seeley & Co.
- Guidorizzi, Giulio, ed. 1988. *Il sogno in Grecia*. Bari: Laterza.
- Guidorizzi, Giulio. 2013. *Il compagno dell’anima. I Greci e il sogno*. Milán: Raffaello Cortina.
- Guiteras Holmes, Calixta. 1986 [1961]. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hultkrantz, Åke. 1953. *Conceptions of the Soul Among North American Indians*. Stockholm: Statens Etnografiska Museum.
- Karttunen, Frances. 1983. *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Austin: University of Texas Press.
- Laughlin, Robert M. 1976. *Of Wonders Wild and New. Dreams from Zinacantán*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Laughlin, Robert M. 1980 [1966]. “Oficio de tinieblas. Como el zinacanteco adivina sus sueños”. En *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, edición de Evon Z. Vogt, 396-413. México: Instituto Nacional Indigenista.
- León-Portilla, Miguel. 1983 [1956]. *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- León-Portilla, Miguel. 1996. *El destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*. México: El Colegio Nacional, Fondo de Cultura Económica.

- León-Portilla, Miguel, ed. 2011. *Cantares mexicanos*. Presentación de Guadalupe Curiel Defossé, estudios de Ascensión Hernández de León-Portilla, Liborio Villagómez y Salvador Reyes Equiguas. 3 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Fideicomiso Teixidor.
- Lévy-Bruhl, Lucien. 1960 [1922]. *La mentalité primitive*. París: Presses Universitaires de France.
- Lohmann, Roger I. 2007. "Dreams and Ethnography". En *The New Science of Dreaming. Volume 3: Cultural and Theoretical Perspectives*, edición de Deirdre Barrett y Patrick McNamara, 35-69. Westport: Praeger.
- López Austin, Alfredo. 1972. "Conjurios nahuas del siglo XVII". *Revista de la Universidad de México* 27 (4): i-xvi.
- López Austin, Alfredo. 1984 [1980]. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo. 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lorente Fernández, David. 2016. "Travesías oníricas por paisajes diurnos". *Cuadernos hispanoamericanos*, noviembre 1, 2016. <https://cuadernoshispanoamericanos.com/travesias-oniricas-por-paisajes-diurnos/> [consultado el 16 de octubre de 2020].
- Lupo, Alessandro. 1995. *La Tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas de la Sierra a través de las súplicas rituales*. México: Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Lupo, Alessandro. 2012a. *Corpi freddi e ombre perdute. La medicina indigena messicana ieri e oggi*. Roma: CISU.
- Lupo, Alessandro. 2012b. "La transformación de las metamorfosis del mago: confrontaciones y malentendidos entre concepciones europeas y amerindias". *Anthropos. Huellas del conocimiento* 235: 123-39.
- Lupo, Alessandro. 2013. *El maíz en la cruz. Prácticas y dinámicas religiosas en el México indígena*. Xalapa: Instituto Veracruzano de la Cultura, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Lupo, Alessandro. 2019. "Sostanze, attori e sensi: la temporalità della percezione nel corso dei rituali nahua". *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo* 9 n.s. (2): 7-40.
- Mageo, Jeannette M. 2003. "Theorizing Dreaming and the Self". En *Dreaming and the Self: New Perspectives on Subjectivity, Identity, and Emotion*, edición de Jeannette M. Mageo, 3-22. Albany: SUNY Press.
- Merrill, William L. 1987. "The Rarámuri Stereotype of Dreams". En *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, edición de Barbara Tedlock, 194-219. Cambridge: Cambridge University Press.

- Merrill, William L. 1992 [1988]. *Almas rarámuris*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.
- Molina, Alonso de. 1977 [1571]. *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*. México: Porrúa.
- Olivier, Guilhem. 1997. *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le "Seigneur au Miroir Fumant"*. París: Institut d'Ethnologie.
- Olivier, Guilhem. 2016. "Sueño y adivinación en Mesoamérica: algunos apuntes". En *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*, edición de Aurore Monod Becquelin y Jacques Galinier, 51-64. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.
- Olivier, Guilhem, ed. 2019. *Tetzáhuítl. Los presagios de la conquista de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo del Templo Mayor.
- Oppenheim, A. Leo. 1956. "The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. With a Translation of an Assyrian Dream-Book". *Transactions of the American Philosophical Society* 46 n.s. (3): 179-373.
- Pitarch, Pedro. 2013a. *La palabra fragante. Cantos chamánicos tzeltales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Artes de México.
- Pitarch, Pedro. 2013b. *La cara oculta del plieque. Ensayos de antropología indígena*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Artes de México.
- Pitarch, Pedro. 2017. "Tú nos has soñado. Algunas notas sobre el sueño en los cantos chamánicos tzeltales". *Entre diversidades* 9: 21-41.
- Pury-Toumi, Sybille de. 1997. *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. 1892 [1629]. "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España". *Anales del Museo Nacional de México* 6: 123-223.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. 1984 [1629]. *Treatise on the Heathen Superstitions and Customs that Today Live Among the Indians Native to this New Spain*. Traducción y edición de J. Richard Andrews y Ross Hassig. Norman: University of Oklahoma Press.
- Ruz, Mario Humberto. 2010. "Sueños y muerte, memoria y olvido: apuntes para una etnología onírica maya". En *Figuras mayas de la diversidad. Representaciones, usos, creencias*, edición de Aurore Monod Becquelin, Alain Breton y Mario Humberto Ruz, 209-54, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sahagún, Bernardino de. 1969a [1561]. *Augurios y abusiones*. Introducción, versión, notas y comentarios de Alfredo López Austin. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Sahagún, Bernardino de. 1969b [1575-78]. *Florentine Codex. Book 6: Rethoric and Moral Philosophy*. Traducción con notas e ilustraciones de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. Santa Fe, Salt Lake City: School of American Research, University of Utah.
- Sahagún, Bernardino de. 1989 [1575-78]. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial Mexicana.
- Sahagún, Bernardino de. 1993 [1561]. *Primeros Memoriales*. Edición facsimilar. Norman: University of Oklahoma Press.
- Sahagún, Bernardino de. 1997 [1561]. *Primeros Memoriales*. Traducción de Thelma D. Sullivan, completada y revisada por Henry B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber y Wayne Ruwet. Norman: University of Oklahoma Press.
- Signorini, Italo. 1989. "Sobre algunos aspectos sincréticos de la medicina popular mexicana". *L'Uomo* 2 n.s. (1): 125-47.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo. 1989. *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Stewart, Charles. 1997. "Fields in Dreams: Anxiety, Experience, and the Limits of Social Constructionism in Modern Greek Dream Narratives". *American Ethnologist* 24 (4): 877-94.
- Tedlock, Barbara. 1981. "Quiché Maya Dream Interpretation". En n. monográfico "Dreams", edición de John G. Kennedy y L.L. Langness, *Ethos* 9 (4): 313-30.
- Tedlock, Barbara. 1983. "Knowledge that Comes from the Dark: Highland Mayan Dream Epistemology". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 19 (1): 115-23.
- Tedlock, Barbara. 1987. "Zuni and Quiché Dream Sharing and Interpreting". En *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, edición de Barbara Tedlock, 105-31. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tedlock, Barbara. 1992. "The Role of Dreams and Visionary Narratives in Mayan Cultural Survival". *Ethos* 20 (4): 453-76.
- Tedlock, Barbara. 1994. "Rêves et visions chez les Amérindiens: 'produire un ours'". *Anthropologie et Sociétés* 18 (2): 13-27.
- Tedlock, Barbara. 1995. "La cultura del sueño en las Américas". En *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo. 4- Tramas de la identidad*, edición J. Jorge Klor de Alva, Gary H. Gossen, Miguel León-Portilla y Manuel Gutiérrez Estévez, 127-69. Madrid: Siglo XXI.

- Tedlock, Barbara. 2004. "The Poetics and Spirituality of Dreaming: A Native American Enactive Theory". *Dreaming* 14: 183-89.
- Tylor, Edward B. 1871. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*. Londres: John Murray.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena". En *Tierra adentro*, edición de Alexandre Surrallés y P. Hierro, 37-80. Copenhague: IWGIA.
- Wimmer, Alexis. 2006. *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*. <http://sites.es-tvideo.net/malinal/> [consultado el 6 de mayo de 2018]

SOBRE EL AUTOR

Alessandro Lupu es doctor en ciencias etno-antropológicas. Actualmente, se desempeña como catedrático de etnología en la Universidad de Roma "La Sapienza", director de la Misión Etnológica Italiana en México y miembro corresponsal de la Academia Mexicana de la Historia. Desde 1979 ha realizado investigaciones entre los huaves de Oaxaca y los nahuas de la Sierra de Puebla sobre tradición oral (narrativa y textos rituales), cosmovisión, etnoastronomía, religión, medicina tradicional, dinámica cultural y negociación identitaria. Entre sus publicaciones más recientes están *Corpi freddi e ombre perdute. La medicina indígena messicana ieri e oggi* (2012); *El maíz en la cruz. Prácticas y dinámicas religiosas en el México indígena* (2013); *Civiltà e religione degli Aztechi* (con L. Pranzetti, 2015); *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico* (ed. 2019).