

EL FENÓMENO ONÍRICO ENTRE ABORÍGENES TOBA Y MATACO DEL GRAN CHACO

Luis D. Heredia

INTRODUCCIÓN

En el curso de las prolongadas conversaciones que mantuvimos con los que consideramos los más representativos integrantes del grupo mataco de Laguna Yacaré, provincia de Formosa —con el cual convivimos durante los meses de agosto y setiembre del año 1977—, entre ellos el viejo y sabio cacique don José Díaz, nada hacía prever la emergencia de un tema que a nosotros nos había pasado totalmente desapercibido: el de los sueños.

En efecto, durante uno de los diálogos, don José Díaz (*Puj'Puj* en lengua mataco) dejó caer en el diálogo, al parecer de manera totalmente accidental, el referido tema. De lo que al respecto dijo —lo cual dio pábulo a posteriores indagaciones sobre la materia— se desprende claramente que estos nativos no practican la drástica separación que llevan a cabo los hombres de cultura occidental entre el mundo de la vida de vigilia y el onírico.

Durante esos meses tuvimos, además, oportunidad de entablar relaciones con las comunidades de aborígenes mataco de Ingeniero Juárez y toba del "Lote 68", ambas pertenecientes también a la provincia de Formosa. Se relevaron en ellas similares creencias respecto de los sueños a las halladas en Laguna Yacaré.

Por otra parte, en el transcurso de los meses agosto y setiembre de 1978, con motivo de un nuevo trabajo de campo realizado entre aborígenes de la región chaqueña, los datos recogidos en la comunidad mataco de Sauzalito no hicieron sino confirmar las evidencias obtenidas en las comunidades ya mencionadas.

El presente trabajo no tiene por objeto sino mostrar, en alguna medida, cómo el universo de la interpretación onírica está condicionado por la cultura a la que pertenece el soñante y, a la vez, la influencia que el sueño ejerce sobre el comportamiento aborígen.

En las culturas no pluralistas —las ágrafas entre ellas— existe una interpretación de los sueños generalmente aceptada, la que forma parte y está, a la vez, teñida de la cosmovisión imperante. En las pluralistas, en cambio, suelen coexistir distintas interpretaciones de lo onírico. De ahí, probablemente, la mayor fuerza con que estas creencias se imponen en las primeras y la indiscutida aceptación por parte de sus miembros.

La expresión "sueño" connota en castellano significados distintos. En efecto, se la usa en el sentido del verbo dormir, cuando decimos, por ejemplo, "durante el sueño"; para denotar deseos de dormir y con el significado del

verbo soñar, es decir, para indicar las fantasías que sobrevienen durante el acto de dormir.

ANTECEDENTES SOBRE EL TEMA

Si en la presente nota nos ocupamos de los sueños desde la perspectiva antropológica, no es sino por la importancia que los mismos revisten desde el punto de vista de la influencia que ejercen, como hemos dejado dicho, sobre el comportamiento humano; influencia que se deja advertir de manera más elocuente en las culturas ágrafas. No obstante, dentro de las culturas no ágrafas, los más antiguos testimonios históricos nos hablan de la milenaria preocupación del hombre por desentrañar el significado de sus sueños, por decodificar el mensaje en ellos contenido.

Son célebres los cultores tanto de las artes onirománticas cuanto de las onirotónicas en la antigüedad. El Rig Veda, el Atharva Veda, La Odisea, La Ilíada, La Biblia y muchos otros textos tanto o más antiguos que éstos, brindan un valioso cúmulo de testimonios acerca de la importancia que se asignaba a las imágenes oníricas, las que eran consideradas ora presagios funestos, ora mensajes divinos, ora situaciones propicias para solicitar favores de los sagrados manes.

Estrechamente ligado al tema del sueño se encuentra el del alma. La índole umbrática de ésta está presente en el taoísmo, el budismo, el hinduismo¹ y en innumerables culturas etnográficas diseminadas en los más distintos puntos del planeta. Y es de destacarse, asimismo, la creencia, compartida por individuos pertenecientes a culturas separadas por formidables distancias espaciales y temporales, acerca de la común identificación del alma con la sombra que proyecta el cuerpo; de que los sueños son el resultado de las andanzas del alma, la que durante el dormir abandona el cuerpo —bajo la forma de sombra del cuerpo o corporeizándose en un cuerpo de idénticas características al que yace durmiendo—; de que debe despertarse con cuidado y cautelosamente al durmiente a efectos de permitir que el alma tenga tiempo suficiente de reinsertarse en su cuerpo; de que su mera ausencia puede provocar distintas crisis, el coma, la catalepsia (Groot, J. J. M., 1901); de que sus enfermedades producen las enfermedades del cuerpo; de que su marcha definitiva provoca la muerte.

Misioneros, historiadores de la religión y antropólogos se han ocupado, generalmente de modo no sistemático, de relatar lo que aborígenes pertenecientes a culturas de distintos continentes han interpretado que los sueños constituían.

Sir James George Frazer refiere que:

“El alma de un durmiente se supone que, de hecho, se aleja errante de su cuerpo y visita los lugares, ve las personas y verifica los actos que él está soñando. Por ejemplo, cuando un indio del Brasil o Guayanas sale de un sueño profundo, está convencido firmemente de que su alma ha estado en realidad cazando, pescando, talando árboles o cualquier otra cosa que ha soñado hacía, mientras todo ese tiempo su cuerpo estaba tendido inmóvil en su hamaca. Un poblado bororó entero se sintió presa del pánico y a punto estuvo de quedar desierto porque alguno soñó que había visto a los enemigos aproximándose sigilosamente.

”Un indio macusi de quebrantada salud que soñó que su patrón le había hecho subir la canoa por una serie de torrenteras dificultosas, a la

¹ Ver “Libros Sagrados de Oriente”, especialmente el “Kaushitaki Upanishad” y “Fuentes de Psicología Hindú” (Abegg, 1960).

mañana siguiente le reprochó amargamente su falta de consideración a un pobre inválido haciéndole esforzarse durante la noche. Los indios del Gran Chaco cuentan relatos increíbles como cosas que ellos han visto y oído; por eso los forasteros que no les conocen íntimamente, en su ligereza, tachan a estos indios de embusteros. En realidad, los indios están firmemente convencidos de la verdad de sus relatos, pues esas maravillosas aventuras son sencillamente lo que sueñan y no saben distinguirlo de lo que les sucede estando despiertos.

"La ausencia del alma en el sueño tiene sus peligros, pues si por alguna causa queda detenida permanentemente fuera del cuerpo, la persona así privada del principio vital, morirá" (Sir James George Frazer, 1943:224, 225).

Pineda Giraldo, que trabajara con los guajiros, habitantes autóctonos de la península Guajira, que ocupa la parte nororiental de Colombia y la más septentrional del continente sudamericano, destaca que:

"la presencia de los muertos puede efectuarse también por intermedio de los sueños. Y es entonces tan real, tan viva, como la aparición durante el día o durante la noche bajo la forma corporal o en diversas formas, frente a los indígenas, como lo hemos venido viendo a través de este capítulo. Por eso, cuando el indio sueña con uno de sus familiares muertos, en cualquier ocasión, cree que es que éste está pasando necesidades en su mundo y que requiere la ayuda especial de sus parientes. Reúne entonces a los familiares más cercanos del muerto, se dirigen todos, lo más pronto posible, a la tumba de la persona soñada y le llevan un poco de comida. La comunicación en el sueño se establece entre dos espíritus, entre dos almas, como dice el doctor Born: la del muerto, libre ya definitivamente de su envoltura humana, y la del vivo, libre momentáneamente de su cuerpo por efectos del sueño" (Pineda Giraldo, Roberto, 1950).

Y entre los mismos guajiros, aunque el mayor valor de predicción corresponde al sueño de los "piaches"², los sueños de los indios en general se conceptúan como revelaciones del porvenir.

Como ejemplo de la influencia que los sueños ejercen a nivel del comportamiento de la vida cotidiana, es paradigmático el relato que el misionero Barbrooke Grubb dejara al respecto, producto de sus prolongados trabajos entre los aborígenes del Chaco Paraguayo. Según sus comprobaciones, estos nativos "recuerdan los sueños como experiencias del alma vagabunda, ausente del cuerpo durante el dormir", y afirma que "el sueño ejerce un influjo tan poderoso sobre sus vidas que sus acciones, dentro ya de la vida cotidiana, son llevadas a cabo acorde con los más insignificantes detalles de las imágenes oníricas".

Cita al respecto el caso del atentado del aborigen Poit contra su vida, el que obedeció a un sueño en el cual el misionero lo había herido en castigo por ciertos errores que aquél había cometido. De acuerdo con la interpretación que del sueño hizo Poit, el alma del misionero lo había encontrado y herido durante el vagabundeo fuera del cuerpo. Por ello, posteriormente, tratando de quitarle la vida a Barbrooke Grubb, lo hirió siguiendo los detalles del sueño" * (Barbrooke Grubb, W., 1914:78).

La creencia recogida sobre los *kogi*, de la Sierra Nevada de Santa Marta, al noreste de Colombia, acerca de que en los sueños uno ve a veces el País de

² Hombre de dos mundos: el de los vivos y el de los espíritus de los muertos, superior al común de los mortales, porque en sus manos está el dominio del bien y del mal.

* En inglés en el original. La traducción corre por nuestra cuenta.

los Muertos, no es en modo alguno una excepción (Pineda Giraldo; 1950). Es común entre los aborígenes americanos y la misma idea surge de los relatos recogidos por el autor —como se verá más adelante— entre los toba y los mataco.

Entre los nativos de Nueva Francia, dice Levy-Bruhl,

“el sueño es un consejero que no se equivoca y un amo cuyas órdenes no se discuten”.

Menciona, brevemente, el relato del misionero Mac Donald. “El jefe se despedía. Insistimos en que enviase su hijo a la escuela y nos respondió: ‘Lo soñaré’ (Levy-Bruhl, L.; 1972:91 y sgts.).

Sir John Lubbock en su clásica obra sobre “Los orígenes de la civilización y la condición primitiva del hombre”, al ocuparse del tema de los sueños, manifiesta:

“¿Qué pasa con el espíritu durante el sueño? El cuerpo queda exánime, y el salvaje infiere como consecuencia natural que el espíritu lo ha abandonado. Lo afirma en su idea el fenómeno del sueño, que así adquiere para él una realidad y una importancia difícilmente apreciables para nosotros. Mientras dormimos, el espíritu parece desertar del cuerpo; y como en sueños visitamos además lugares distintos, y hasta diversos mundos, no de otro modo que si tuviésemos entonces una vida separada y diferente, los dos fenómenos llegan a mirarse por un razonamiento natural como complemento uno de otro. De aquí que el salvaje considere los sucesos soñados tan reales como los de sus horas de vigilia, y acaba por reconocer en sí propio la existencia de un espíritu que puede abandonar el cuerpo...”

Tan ciega —continúa diciendo Lubbock— era la fe de los americanos septentrionales en los sueños, que en cierta ocasión, como un indio soñara haber caído prisionero, indujo a sus amigos a que simulasen un ataque contra él, y lo ataran y trataran como cautivo, sometién-dose a multitud de torturas reales, con la esperanza de dar así por cumplido su sueño.

También los groenlandeses creen en la realidad de los sueños, y piensan que durante la noche van de caza, de visitas, de galanteos, etc. Es claro, por supuesto, que el cuerpo no toma ninguna parte de estas aventuras nocturnas: de donde concluyen naturalmente que tienen un espíritu que puede abandonar el cuerpo.

En Madagascar, “todas las gentes de la isla profesan un respeto religioso a los sueños, y se figuran que sus buenos demonios (porque yo no sé qué otro nombre dar a sus divinidades inferiores), les dicen en sueños lo que deben hacer y les advierten lo que han de evitar”. (La cita entre comillas, reproducida por Lubbock, corresponde a la obra *The Adventures in Madagascar*, de Robert Drury).

Finalmente, cuando sueñan con sus amigos o parientes difuntos, los salvajes creen firmemente que son visitados por sus espíritus; de modo que creen, no propiamente en la inmortalidad del alma, pero sí en su supervivencia respecto del cuerpo. Así, los veddhas de Ceilán creen en los espíritus, porque sus parientes o difuntos los visitan en sueños...”

“Los tonguenses pensaban que las almas de los jefes —porque las del común de las gentes se consideraba que morían con sus cuerpos— tenían el poder de volver a Tonga para inspirar a los sacerdotes, parientes u otros, o aparecerse en sueños. Cuando uno se desvanece o se

muere, se dice que puede restituirse su espíritu, llamándolo". (John Lubbok; 1943: 144 y sgts.).

Para los azande, tal como lo ha señalado Evans Pritchard, el sueño es una persona, pero una persona astuta (Evans Pritchard; 1978: 134 y 135).

LOS SUEÑOS DENTRO DE LA REALIDAD TOBA Y MATACO

Veamos algunos testimonios sobre las creencias oníricas entre los toba y los mataco, y las repercusiones de éstas dentro de la vida cotidiana de estos aborígenes, recogido por quien escribe el presente artículo.

"Cuando cuerpo duerme, está muerto. El alma, *hesek*³, sale, anda con otros *hessey*⁴, anda con otras almas. Hay mucha gente *hessey*. Cuando uno muere ya es *ahot*⁵. Cuerpo muerto, pero alma viva. Cuando más sueño tiene el cuerpo (at'hoj), *hesek* se va. Cuando despierta, vuelve. *Hesek* ve, no sueña. Pero a veces miente. Cuando vuelve al cuerpo, a veces miente. Dios hace cuerpo y pone *hesek*; pero Dios no tiene *hesek*.

"No sabemos bien dónde van *hessey* de los antiguos⁶. Algunos *hessey* salen del cementerio. Algunos, pícaros, salen siempre. Yo lo visto. Pero se ve el mismo cuerpo, igual que persona. A veces de día no se ven; pero mariscan⁷. Algunos hay buenos y otros malos. También hay maestros de *hessey* y misioneros de *hessei*. Aparte hay misioneros y maestros para *hessey* de muertos. Ellos saben reunirse y conversan, pero nosotros no escuchamos. Cuando hay reuniones en Iglesia, se arriaman y escuchan. Algunos *hessey* de muertos no pueden dejar los vicios.

"Cuando madre espera hijo, padre o amigo sueñan y ponen ese nombre que soñó. Blanco pone nombre y apellido. Antiguos ponen solamente nombre. El padre, o un amigo, sueñan y ponen al hijo el nombre que sueñan. Y solamente hay un solo nombre para cada persona en la toldería. Ese nombre lo pone *ahot*. Él nombrando al hijo. En toda la toldería no hay otro nombre igual. Ella (señalando a una aborígen presente) se llama 'Pancija' y no hay otra Pancija en la toldería".

Informante: José Díaz, 75 años (cacique de la comunidad de aborígenes mataco de Laguna Yacaré), agosto de 1977.

"Cuando uno sueña asustado, es obra de *ahot*. *Ahot* no muere. *Ahot* está arriba, abajo, sobre la tierra. Él escucha, escucha todo. Sabe todo. Adivina todo. Cuando dormimos nuestra alma anda por todos lados. El alma siempre sale del cuerpo, cuando uno es cristiano y cuando no es. Siempre deja el cuerpo cuando dormimos. *Hesek* no tiene paradero. Cuando uno despierta, vuelve. Porque si no vuelve, no caminamos ya, ya quedamos listos (muertos)".

Informante: Mercedes Supás (nativa mataco de Ingeniero Juárez, 65 años), setiembre de 1977.

³ Para una explicitación del concepto de *hesek* (u *o'nusék*), ver Califano, Mario (1973) y De los Ríos, Miguel A. (1975).

⁴ Plural de *hesek*.

⁵ Ver Califano, Mario y De los Ríos, Miguel A., *op. cit.*

⁶ La expresión "antiguos" es utilizada por los nativos en el sentido de "antepasados".

⁷ "Mariscar" significa la acción de cazar y recolectar.

"*Hesek* es alma. Cuando una persona duerme, *hesek* deja a *at'hoj* (el cuerpo) y se va. Pero *hesek* que se va se puede tocar, porque es igual que el cuerpo. Conversa y marisca, igual que marisca *at'hoj*. Se junta con paisanos y está con ellos. También se junta con otros *hessey*.

"Muere un paisano y queda la madre viva.. Esto es (ocurrió) en Aibal. Entierran a paisano. Pero de noche viene. Trae yerba, azúcar y tabaco. Y dice: 'mamá, yo traigo yerba, azúcar y tabaco'. Pero yerba es como aserrín y azúcar como comida. Tabaco es igual. Y esa noche estaba el fuego ardiendo. Se sentó y conversó. Cuerpo estaba muerto, pero *hesek* dejó el cuerpo y fue a ver a su madre. Lo mismo es cuando *at'hoj nimó* (el cuerpo duerme). *Hesek* deja el cuerpo y se junta con diablos y con hermanos y amigos que murieron antes. *Hesek* se junta con *ahot*. El cuerpo no conoce a *ahot*, solamente *hesek* conoce. Pero cuando *hesek* vuelve a *at'hoj*, muchas veces miente. Si *hesek* no vuelve al cuerpo, si demora, es porque *at'hoj* tiene mucho sueño.

"Si sueño con un hermano muerto, es porque *hesek* encontró con hermano muerto. *Hesek* de vivos se encuentran con *hesek* de muertos, se juntan muchos conocidos, como nosotros aquí, y conversan, y caminan, y mariscan, igual que nosotros.

"Cuando tenés *ni'ha'tí* (deseos de dormir), el cuerpo queda *ni'mó* (dormido) y entonces después estás *ta'ju'i'j'lán* (soñando).

"Yo esperaba que viniera hermano mío, porque soñé que venía. Pero no vino. Entonces *hesek wet'iomj'plí* (miente). Yo tuve un *ta'ju'i'j'lán* (sueño) que conseguía pescado. Fui a buscar (pescar) y no encontré, no conseguí. *Hesek* miente. Yo soñé que mariscaba y no mariscué. El cuerpo miente; dice: te voy a dar algo y después no da nada. *Hesek* también miente. Igual que cuerpo. Pero *hesek* anda rápido, volando rápido. Vuelve enseguida a cuerpo cuando cuerpo va a despertarse. No es como *at'hoj*, que necesita caminar.

"Si tu señora sueña con vos ahora que vos estás lejos, aquí, en toldería, es que *hesek* de ella te visitó aquí, ha venido a verte aquí".

Informante: José Díaz, 75 años (nativo de Laguna Yacaré); setiembre de 1978.

"Uno duerme y después sueña que se encuentra en lugar diferente, un pueblo o una casa linda. Uno sueña muchas cosas. Pero es el alma que va por diferentes lugares. Cuando el alma vuelve, el cuerpo se despierta. Si no vuelve el alma, el cuerpo sigue durmiendo".

Informante: Nemesio Coria, 40 años (aborigen mataco de Sauzalito, provincia del Chaco).

Como surge de los anteriores relatos, el mataco no sólo vive la realidad de un doble personal cuyas actividades no puede voluntariamente gobernar, sino la de una sociedad doble: la de los *wichí* —expresión con la que aluden a la comunidad humana— y la de los *hessey*, que conforman la suya, integrada por los *hessey* de los durmientes y por los *ahot laís*⁸ de los aborígenes fallecidos. Además, tanto los *hessey* como los *ahot laís*, dado el carácter transmutativo que poseen, pueden participar de las dos sociedades, participación que le está vedada a *at'hoj*.

También posee el sueño, entre los maticos, valor predictivo. Si lo predicho no se cumple, como naturalmente sucede muy a menudo, ello obedece a que *hesek*, de regreso al cuerpo, mintió (*wet'iomj'plí*). De esta manera se resguarda tanto la existencia cuanto la vigencia de sus creencias sobre los sueños.

⁸ Plural de *ahot*.

La libertad de los *hessey* que abandonan el cuerpo del soñante está limitada por el tiempo que dura el dormir. La vigilia cercena total y absolutamente cualquier posibilidad de fuga.

Viene al caso recordar que Freud (1974) distinguió, en primer lugar, aquellos sueños que poseen un sentido y que al mismo tiempo son comprensibles, pero que no violentan nuestra vida psíquica; en segundo lugar, aquellos que, aunque presentan coherencia y poseen un sentido claro, nos causan extrañeza, por ser difíciles de incorporar, desde el punto de vista de su significado, a nuestra vida psíquica; y, en tercer lugar, los que careciendo de sentido y comprensibilidad, se nos antojan "incoherentes, embrollados y faltos de sentido". La amplia cosmovisión mítica mataco hace que los sueños del segundo y tercer tipo, mencionados anteriormente, no violenten su psiquismo. Si un sueño no se cumple —como ya se ha destacado— es porque el *hesek*, de regreso al cuerpo, ha mentido.

Durante la vida de vigilia, no puede el aborigen ponerse en contacto con *ahot*. El cuerpo (*at'hoj*) no puede conocer a *ahot*. Sólo el *hesek* puede hacerlo mientras dura el curso de su actividad que, como ya señalamos, coincide con el tiempo en que está entregado al sueño. Pero el hombre despierto, si bien es cierto no alcanza por sí mismo a conocer a *ahot*, es algo que logra por vía del *hesek*.

Asimismo, se infiere una función social —importante entre los aborígenes de esta parcialidad— específica del sueño: *ahot* revela el nombre del niño por nacer⁹.

"Yo de noche estoy durmiendo y sueño. Sueño a lo mejor muy lindo o muy raro a veces. El alma se va. Estoy durmiendo y el alma entonces se va. Se va caminando. Cuando uno se despierta, el alma vuelve.

"—¿Dónde se va el alma?

"—Yo estaba acordándome un día de mi vieja. Como a las once de la noche yo soñé que me iba cerquita de mi vieja, porque estaba lejos de mi mamá. Y me desperté después. Cuando me desperté yo creía que estaba en Castelli. Estaba seguro que estaba allá. Pero era que *keyakté* (alma) estaba allá. Por eso soñé eso. *Keyakté* se va. Cuerpo queda como muerto. Pero *keyakté* que deja el cuerpo es casi como nosotros, es igual que nosotros. Lo mismo. Y se va, lo mismo que cuando se va el cuerpo. Si *keyakté* deja el cuerpo y vos soñás que hay pelea, que vos estás peleando, es cierto: *keyakté* está peleando en ese momento. Por eso, cuando uno despierta, hasta el momento que despierta, vos creés que lo que pasaba era seguro, era cierto. Pero era seguro para *keyakté*, no para el cuerpo.

"*Keyakté* se hace igual que el cuerpo. Es difícil para explicar. Uno a veces se duerme y quizás no comió en todo el día, o a lo mejor comió poco, malo. Por la noche has soñado que comiste, porque faltó alimento a la noche antes de acostarte, y *keyakté* come. El cuerpo se alimenta así también y no tiene más hambre. Es lo mismo, igual.

"Yo camino con vos, salgo a caminar, a pasear con vos. Vos me ves mi cuerpo y creés que es mi cuerpo, pero mi cuerpo no está con vos, está durmiendo. *Keyakté* está con vos.

"A veces he hablado con blancos¹⁰ sobre este asunto, pero ellos no saben, no saben nada".

Informante: Ernesto Flores, 40 años (aborigen toba de Castelli, provincia del Chaco).

⁹ El tema ha sido tratado específicamente por De los Ríos, Miguel A., *op. cit.*

¹⁰ Término con que se alude a los no aborígenes de raza blanca.

Dedúcese la conciencia del aborígen sobre la imposibilidad de determinar fehacientemente cuándo se está soñando y cuándo despierto, lo cual, por otra parte, constituye una incontestable aporía para cualquier ser humano. Además, es igualmente imposible afirmar cuándo un individuo está en presencia de la totalidad del otro —es decir, de cuerpo y de su *keyakté*— y cuándo sólo de su *keyakté*. Se infiere así la existencia —como entre los mataco— de un “doble” que actúa únicamente cuando el cuerpo duerme.

Los sueños que el aborígen toba recuerda no son, pues, sino hechos reales efectivamente llevados a cabo por *keyakté*. Y los actos de los “dobles” no se ejecutan solamente en las tinieblas de la noche; también participan activamente en la vida social de la comunidad despierta.

“Los sueños, casi siempre, son molestias que causan los ayudantes de *piogonak*¹¹. Estos ayudantes que nosotros decimos *l'tabá*, son espíritus que están en el monte. El que más ayuda a *piogonak* es *ki'yók* (tigre). Cuando *ki'yók* llega de repente a una casa, es *l'tabá*. Es tigre que entra y sale de la tierra, aparece y desaparece sobre la tierra, de pronto; pero no es que entra a cueva. Aparece de pronto y desaparece no más. No es como tigre que se encuentra en el monte. Sale de pronto de la tierra y te asustas. Tigre *l'tabá* también habla como las personas. Puede ir a Formosa rápido como pensamiento y puede contarte qué hay en Formosa. Otro *l'tabá* es *wo'cha'gát*, pájaro negro que anda de noche y silba. Otro es *napa'lta'á*, rey de brujos. Es persona que tiene guampa y cola.

“Te cuento de los *l'tabá* porque los sueños malos vienen todos de ellos. Son ellos que molestan. Cuando estás durmiendo los *l'tabá* vienen cerca tuyo y si uno sueña mal es porque andan cerca. Los *keyakté-leek*¹² salen del cuerpo únicamente cuando el cuerpo es de *piogonak* y cuando *piogonak* quiere.

“*O'ikiagai* es persona. Aunque quieren matar él no va a morir. Es un viejito y se transforma en perro. Pero a veces es gato y también puede hacerse garza, porque vuela. Aunque tiren con fusil no va a morir. Él tiene *a'nagaik* (poder). A veces entra en un *wasuncho*¹³ y pasa por el patio. La familia se asusta y él entonces se mete en un hueco o desaparece. Él sólo te muestra su *a'nagaik*. Él es bueno.

“Te cuento de *O'ikiagai* porque en un sueño él le dio a un paisano la idea de cómo tiene que hacer para conseguir hacer el fuego. Los aborígenes no tenían fuego en aquel tiempo. Y él pensaba cómo podía hacer para quemar un pedazo de carne que tenía, porque había matado ñandú. Y ya era tardecito, llamó a otro y se acostó en el campo, porque le vinieron ganas de dormir (*i'o'chagá*). Después se puso a dormir (*ro'o'ché*) y tuvo sueños (*r'cho'go'tág*). En el sueño oyó palabras que decían: si usted quiere hacer fuego hay que sacar gajito de ese árbol que está ahí, que se llama *villik*. A la mañana, cuando él estaba despierto (*hin'lo'ték*), dijo a su compañero: vamos a hacer, vamos a probar. Estoy seguro, dijo, que lo que escuché en el sueño es cierto. Y se acordó que tenía que frotar palito con otro palo. Y cortó el palito y frotó, y sacó chispas. Pero el fuego no se hacía. Entonces se acordó que la voz le decía que tenía que cortar pasto seco y poner cerca de palito que da vuelta. Y el amigo fue a buscar pasto seco. Pero el sueño además decía que gajito tiene que estar seco, que se va a calentar y después

¹¹ Chamán toba.

¹² Plural de *keyakté*.

¹³ Corzuela.

se prende. Frotó de nuevo el palito y vio que se prendió el pasto. Después puso tizón. Pero la voz le había dicho en el sueño, especialmente: Usted no se olvide del palo que se llama *villik*. Y no olvidamos hasta ahora.

"Otro día pensó: bueno, tenemos carne y ya está el fuego. Pero la comida no tiene gusto. Y otra noche recibió de *O'ikia'gai* durante el *r'cho'go'tág*) palabras que decían: hay una sal en el campo. En la costa del algarrobal y del palmar, hay una papa arenosa; es una planta que crece en la tierra blanca y cuando uno la toca, sale agua. Tiene, además, florcita bien colorada. A la tardecita, cuando sale la flor, hay que arrancar esa planta y hacerla hervir. Entonces el agua va a quedar salada. Y a esa sal nosotros decimos *to'wé*.

"*O'ikia'gai* tiene gran experiencia, porque vivió siempre. Él no es brujo".

Informante: J. Mendoza, 40 años (aborigen toba del "Lote 68", Formosa).

Los malos sueños se explican por la presencia de los *l'tabá* próxima al *ke-yakté* del durmiente. Colegimos, además, la universalmente extendida creencia en dos tipos de sueños: los buenos y los malos.

La importancia que para los toba exhibe el fenómeno onírico surge ya desde la especificidad de expresiones existentes para referirse al verbo dormir, al sueño y a los "deseos de dormir", para las que, en castellano, habitualmente se utiliza el término "sueño".

Los sueños no están ausentes del "corpus" mítico toba, que los ha considerado vehículos de conocimiento. En efecto, la teofanía *O'ikia'gai* revela en sueños elementos culturales de distinto orden, de los cuales dos aparecen en el último relato de nuestro informante.

RELATIVIZACIÓN CULTURAL DE LOS SUEÑOS

Las diferentes culturas han asignado a los sueños distintos "status ontológico" respecto de la realidad de la vigilia. La estructura del *universo simbólico de significado* —Peter Berger y T. Luckmann, 1972—, en la medida en que puede ser conceptualizado como la más general definición de la realidad elaborada por las culturas juega, a nuestro entender, un importante papel en lo que se refiere a la inserción de la vida onírica dentro de dicha realidad. Distingamos. Hay culturas, como las occidentales, en las que la vida de la vigilia ha sido privilegiada en todos los aspectos en relación con la onírica, interpretándose ésta como una realidad apendicular y derivada. Las hay —y las ha habido— que han considerado una y otra en una suerte de importancia equiparable y, finalmente, las que han definido como más importante, e inclusive más real, la vida onírica, en tanto en cuanto en ésta se halla la clave de la explicación de lo que acontecerá en aquélla, por una parte, y fundamentalmente, porque durante el sueño el alma, que entonces abandona el cuerpo y puede movilizarse con total libertad, se pone "realmente" en contacto con entes con los que, ordinariamente, en la vida despierta, no le está permitido comunicarse en virtud de la imposibilidad existente de abandonar el cuerpo.

El *universo de significados* determina —no es nuestra intención hipostasiar a éste—, en cada cultura, el lugar que ocupan los sueños dentro de la realidad total.

Cuando en una sociedad una sola cosmovisión ejerce indiscutido imperio, ocurre con la creencia en los sueños lo que con muchos otros fenómenos: la con-

ceptualización de los mismos es aceptada de manera incuestionable. Sus significados, además, aparecen verdaderamente estereotipados, de manera tal que su sentido no ofrece dudas. Sólo en casos verdaderamente excepcionales se acudirá al especialista en interpretación de sueños, como ocurre entre los *kogi*, que acuden al *máma*, o entre los aymarás, que solicitan el auxilio del *laiq'a* en casos de sueños de muy difícil inteligencia (La Barre, W., 1948).

En las sociedades pluralistas, a raíz de la convivencia de dos más cosmovisiones diferentes y de *subuniversos de significado* (Berger, P. y Luckmann, T., 1972, p. 111 y sgts.) en pugna, no existe, obviamente, el mismo consenso respecto de qué lugar deben ocupar los sueños dentro de la realidad societal, como así tampoco en relación a la interpretación que debe hacerse de los mismos.

En nuestra cultura occidental, en virtud de que la idea de realidad está en estrecha relación con la particular visión que del mundo brinda el *subuniverso* al que el individuo pertenece, el mundo de los sueños será interpretado muy probablemente de distinto modo por el científico, por el poeta y por el labriego —y aun por distintos científicos, poetas y labriegos— aunque en algo estarán todos de acuerdo: que el sueño es una actividad psíquica inmanente al soñante.

En las sociedades ágrafas, en las que, como es el caso de las comunidades aborígenes en general, no existe una *distribución social del conocimiento* (Berger, P. y Luckmann, T.; 1972, 108 y sigts.), pues ésta reconoce su origen en la creciente división social del trabajo, ausente —excepción hecha de la correspondiente a la de los sexos y que es universal, por otra parte— de dichas comunidades, las cosmovisiones imponen una única estructura de valores y significados sobre todo el universo sociocultural. Así, en lo que a los sueños se refiere, la interpretación predominante es que los mismos constituyen una realidad cuya contundencia y rotundidad pueden homologarse a las de la vigilia.

Las cosmovisiones, sin embargo, ejercen un influjo que no sólo se deja sentir en el mayor o menor consenso que crean respecto de lo que los sueños significan: penetran e influyen en el contenido de las imágenes oníricas y en el sentido que debe asignarse a éstas.

El fenómeno onírico cumple en las sociedades ágrafas contemporáneas, y ha cumplido en las grandes civilizaciones hoy desaparecidas, funciones sociales de índole diversa. Inclusive buena parte de los comportamientos individual y social permanecerían inexplicados si nos atuviésemos a sus manifestaciones visibles o externas acaecidas durante la vida despierta.

La relación dialéctica de la vida de vigilia y de la onírica es una realidad que ha sido probada extensamente por la evidencia etnográfica y se visualiza con mucha nitidez en las poblaciones llamadas “primitivas”. En las culturas occidentales, a raíz de la desvalorización de la vida onírica en todos los aspectos, y al hecho de haberse privilegiado como realidad eminente la de la vida cotidiana, la influencia se da a nivel de la incidencia de ésta sobre las imágenes y la interpretación oníricas, pero no encontramos —salvo, claro está, excepciones individuales— influencias significativas de la vida onírica sobre la vida despierta, digamos, del “ejecutar cotidiano”. Como agudamente ha observado Roger Bastide (1972, 34), “se han roto los puentes entre la mitad diurna y la mitad nocturna del hombre”.

La cultura influye sobre lo onírico por lo menos desde dos ángulos muy específicos. En primer lugar, el soñante extrae, como lo ha hecho notar, entre otros, Alfred Schutz (1962), las imágenes del mundo de la vigilia, el que, naturalmente, varía, tanto desde el punto de vista de la cultura material como de la no material, de cultura a cultura. En segundo lugar, cada cultura brinda los marcos de referencia dentro de los cuales los sueños deben ser interpretados, interpretación que se lleva a cabo a través de una *elaboración* —en el sentido

freudiano— del sueño que apela a pautas culturales y a modos cognoscitivos sincráticos.

La cosmovisión de las culturas ágrafas, como acaece entre los nativos de Gran Chaco, es eminentemente mítica, sacra. No existe allí la dicotomía sagrado y profano, porque todos los elementos del mundo tanto natural cuanto cultural, están teñidos de lo sobrenatural. No ocurre algo distinto con los sueños, que forman parte inescindible de ese universo de significado que todo lo penetra y lo traspasa, y dentro del cual, a la vez, encuentran sentido las imágenes oníricas.

Los sueños nos hurtan, a veces, la aprehensión más o menos lúcida de nuestra propia identidad, y las visiones fantasmales que cada noche pueblan nuestro universo onírico hacen sentir sus efectos durante la vigilia. Pero como entre los hombres de cultura occidental la realidad despierta ocupa una posición supereminente, es expulsada de nuestro mundo nuestra vida onírica, porque muchas veces no encaja, por una parte, dentro de nuestras categorías lógicas y porque entra, en muchas ocasiones, en violenta contradicción con nuestro sistema axiológico. Dicha expulsión se opera mediante olvidos que preservan nuestra identidad o mediante una versión que inconscientemente escamotea su verdadero contenido.

En efecto, es lógico suponer que las imágenes oníricas sufran un proceso de decantación hasta que llegan a la conciencia. En primer lugar, sufren las limitaciones propias del lenguaje, pues son “traducidas” al lenguaje articulado y hechas encajar dentro de él, porque el lenguaje no es la fiel reproducción de la realidad. Como se ha sostenido (Cassirer, E., 1968, 12-13), mediante sus sonidos sólo logramos una aproximación muy imperfecta a ésta, por no decir su caricatura.

En segundo lugar, deben adecuarse a la lógica imperante en cada cultura. Como lo destacara Lucian Levy-Bruhl (1972), las contradicciones a nivel del pensamiento no ejercen el mismo imperio entre los aborígenes que entre los occidentales. De ahí la mayor felicidad con que los sueños, que a los hombres de cultura europea se les antojan inconsistentes, incongruentes, absurdos e ilógicos, penetran el mundo de la vigilia cotidiana del nativo.

En tercer lugar, como cada sociedad prohija ciertas experiencias e inhibe otras, los sueños son interpretados conforme con ellas, porque, usando la expresión de Alfred Schutz (1974, 215) “la realidad la constituye no la estructura ontológica de los objetos, sino el sentido de nuestras experiencias”.

Los sueños aparecen, pues, mediados por lo menos por los tres factores señalados, los que, a su vez, son cambiantes, mudables con las culturas.

LOS SUEÑOS Y LA UNICIDAD DEL MUNDO ABORIGEN

Si para los occidentales lo onírico se inscribe en situaciones marginales o, más propiamente dicho, más allá de los límites de lo real, para los aborígenes el fenómeno onírico y la vida de vigilia conforman una totalidad y toda disección de ella no es sino producto de nuestros modos cognoscitivos.

Pareciera legítimo afirmar que no existe, dentro de la estructura socio-cultural aborígen, una *realidad eminente* —la de la vida cotidiana— y otra subordinada: la onírica. En base a ello, el paso, entre los nativos —al menos desde el punto de vista aborígen—, de una realidad, la de los sueños, a otra la de la vigilia, no es muy distinto del cambio de una situación a otra dentro de la realidad despierta. En otras palabras, no es necesario resguardar un mundo del otro, porque las irrupciones que en la vigilia puedan llevar a cabo las potencias cuya actividad se ha desarrollado durante el sueño, encuentran un

“significado” dentro de la cultura, y eso es lo que cuenta, porque la realidad se afirma y consolida a través y por medio del sentido que el hombre acuerda a su mundo y desaparece y desrealiza cuando lo despojamos de él.

La penetración de las imágenes provenientes de los sueños en la vida cotidiana y su recepción por parte del yo, se ve como facilitada entre los aborígenes en virtud de que el mundo mítico ofrece, sin lugar a dudas, muchas semejanzas con el onírico.

De la misma manera que no hay ruptura entre el mundo de los sueños y el de la vida despierta, tampoco la hay entre ésta y el mundo de los muertos. La mentalidad aborígen ha tendido puentes entre ambos mundos. Aparte el hecho de que los espíritus de los muertos pueden ser vistos —en algunas parcialidades— por los vivos durante la vida despierta, el modo institucionalizado, o al menos habitualizado, en que el aborígen se pone en contacto con los muertos es a través del sueño. El alma —*hesek* entre los mataco, *keyakté* entre los toba— abandona el cuerpo del durmiente y se reúne con otros *hessey*, *ahot-laís* y *keyakté-leek* pertenecientes a los aborígenes desaparecidos.

El mundo nativo es, pues, todo uno. La realidad no ha sido disecada. Se nos revela totalizante y totalizadora. No hay allí un mundo real y otro irreal, producto de nuestras fantasías o imaginación. Los submundos de la vigilia, de los sueños y de los muertos, conforman un solo mundo, constituyen una sola realidad cuyos elementos se condicionan recíprocamente. Cada uno de ellos influye sobre los otros y es influido a la vez por ellos. Pero no hay quiebra entre una realidad y las otras.

BIBLIOGRAFÍA

- ANÓNIMO, “Libros Sagrados de Oriente”. *Nueva España, S.A.* (s./f.). México (trad. Max Müller)
- ABEGG, E.; 1960. “Fuentes de psicología hindú”. *Mundonuevo*, Buenos Aires.
- BARBROOKE GRUBB, W.; 1914. “A Church in the Wilds”. *Seeley Service y Co. Limited*, Londres, 1914.
- BASTIDE, R.; 1972. “Le rêve, la transe et la folie”. *Flammarion*, París.
- BERGER, P. y LUCKMANN, T.; 1972. “La construcción social de la realidad”. *Amorrortu*, Buenos Aires.
- CALIFANO, M.; 1973. “El ciclo de Tokjwáj: análisis fenomenológico de una narración de los matacos costaneros”. *Scripta Ethnologica*, año 1, n° 1, Buenos Aires.
- CASSIRER, E.; 1959. “Mito y lenguaje”. *Nueva Visión*, Buenos Aires.
- DE LOS RÍOS, M. A.; 1975. “Hacia una hermenéutica del nombre entre los mataco”. *Scripta Ethnologica*, n° 3, p. 2, Buenos Aires.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.; 1978. “La relación hombre-mujer entre los azande”. *Grijalbo*, Barcelona.
- FRAZER, Sir J. G.; 1944. “La Rama Dorada”. *Fondo de Cultura Económica*, México.
- FREUD, S.; 1974. “La interpretación de los sueños”. *Obras completas, Nuevo Mundo*.
- GROOT, J. J. M.; 1901. “The Religions System of China”. Leiden.
- LA BARRE, W.; 1948. “The aymará indians of de lake Titicaca Plateau, Bolivia”. *American Anthropologist*, vol. 50, january (n° 1, parte 2), Washington.
- LEVY-BRUHL, L.; 1972. “La mentalidad primitiva”. *La Pléyade*, Buenos Aires.
- LUBBOCK, J.; 1943. “Los orígenes de la civilización y la condición primitiva del hombre”. *Albatros*, Buenos Aires.
- PINEDA GIRALDO, R.; 1950. “Aspectos de la magia en la Guajira”. *Rev. del Instituto Etnológico Nacional*, vol. III, Bogotá.
- SCHUTZ, Alfred; 1914. “El problema de la realidad social”. *Amorrortu*, Buenos Aires.