

Comunicación onírica: tensiones interculturales alrededor del valor de lo inmaterial como percepción y conocimiento

GABRIELA CORONADO*

Las formas de percepción, conocimiento y comunicación en la cultura mexicana se han construido a partir del continuo intercambio entre dos procesos civilizatorios provenientes de las civilizaciones indígenas mesoamericanas y europeas, predominantemente española.¹ Aunque las prácticas de la cultura y la comunicación se basan en matrices culturales distintas, ha habido entre ellas una influencia recíproca y recurrente por más de 500 años.² Como resultado, en el México contemporáneo conviven diferentes comunidades culturales que perciben, interpretan y comunican a partir de ontologías disímiles.

En el contexto multicultural generado por la continua relación entre significados provenientes de ambas matrices culturales aparecen tensiones ideológicas con respecto a la legitimidad de maneras diferentes de percibir y entender el mundo. Dichas ideologías han sido influenciadas por posturas neocolonialistas (también llamadas post-colonialistas), sostenidas por grupos en el poder quienes determinan desde su perspectiva ontológica el valor de las prácticas culturales

* Institute for Culture and Society, University of Western Sydney.

¹ Darcy Riveiro, *El proceso civilizatorio: de la revolución agrícola a la termonuclear*, 1976; Norbert Elias, *The Civilizing Process, vol. 2. State Formation and Civilization*, 1982.

² Guillermo Bonfil, *México profundo. Una civilización negada*, 1987.

y junto con ello qué formas de percepción y conocimiento se aceptan como legítimas.³ Estas ideologías asignan diferentes valores perceptivos a lo material y lo inmaterial, considerando unos como racionales y otros como irracionales.

El modelo hegemónico occidental proclama la superioridad de los cinco sentidos, como forma legítima de percepción. Sin embargo, coexisten otras maneras de percibir la realidad que provienen de culturas indígenas que utilizan otras facultades de percepción y comunicación con valores y usos relevantes para aprehender y conocer su realidad. Uno de ellos es el conocimiento por medio de los sueños. Desde una perspectiva racionalista se cuestiona la capacidad de los sueños como vía para el conocimiento de lo real, pero ello no ha impedido que esta facultad, al ser ejercida por las culturas indígenas, haya permeado como sustrato a otros sectores de la cultura mexicana más amplia. El reconocimiento y difusión del valor cognoscitivo y comunicativo de los sueños, como un sentido más allá de los cinco sentidos, ha permitido que otros grupos culturales no identificados como indígenas hayan tácitamente incorporado esta forma inmaterial de percepción y comunicación.

Como sentido extrasensorial, los sueños son un complejo basado en los demás sentidos, por lo que los considero como meta-sentido. Es decir, un complejo de procesos mentales que recurre a la memoria de experiencias percibidas por otros sentidos en la vida diaria de los durmientes. Como meta-sentido los sueños son un medio que genera significaciones nuevas a partir de la articulación inter-sensorial de las percepciones por los demás sentidos. Desde la visión ontológica indígena sus atributos como herramientas de percepción de lo real crean un espacio mental por medio del cual se rebasan los límites materiales de la percepción y el saber. Es decir, los sueños como medios de percepción, conocimiento y comunicación se basan en un modelo epistemológico ligado a su ontología y praxis cultural.

En este trabajo exploro de manera tanto personal como intelectual el valor de los sueños en el contexto de las tensiones ideológicas entre ontologías opuestas. Me centro en los sueños como un elemento revelador de dichas tensiones en el contexto mexicano. Mi objetivo es explorar reflexivamente el lugar que los sueños tienen dentro del complejo sensorial indígena, su *sensorium*, para de ahí destacar

³ Vijay Mishra y Bob Hodge, "What is Post (-) Colonialism?", en *Textual Practice*, vol. 5, núm. 3, 1991, pp. 399-414.

sus facultades de percepción y enfatizar su valor como una manera legítima de conocer.

Para explorar cómo los sueños son concebidos, validados o rechazados por diferentes sectores de la sociedad mexicana reflexiono acerca de mis encuentros personales en el contexto intercultural de mi vida diaria, en mis experiencias como antropóloga y en mis vivencias como soñadora. Mi objetivo es explorar reflexivamente, en contrapunto con otras interpretaciones, la concepción de los sueños en las culturas indígenas como parte de sus modos de entender la realidad, sus ontologías, y como formas legítimas de saber y comunicarse. Mediante la comprensión de los sueños desde ontologías opuestas hago evidente la mezcla intercultural que ha emergido en la sociedad contemporánea mestiza.

La construcción de este trabajo es dialógica en tres niveles. Incluye diálogos entre ontologías culturales diferentes, entre contextos académicos y creencias populares, y mi propio diálogo interno ante mi ambivalencia con respecto a creencias contrapuestas que conviven en mi interculturalidad. A través de una autoetnografía muestro cómo mi propio “choque de sensibilidades” entre dos posiciones ontológicas diferentes me han conducido a una aceptación de los sueños como formas de percibir, hacer sentido, conocer y comunicar.⁴ Esta oportunidad ha sido abierta, en mi opinión, gracias al entorno intercultural que ha sido profundamente influido por el complejo sensorial indígena que opera no sólo como recurso en las culturas indígenas sino también como sustrato cultural persistente en la cultura mexicana más amplia.

El régimen discursivo de los sentidos

El reconocimiento de diferentes sentidos, definidos como facultades de percepción, ha sido obstaculizado por el dominio de una visión racionalista que privilegia las facultades sensoriales definidas y jerarquizadas de acuerdo con la tradición occidental.⁵ Los sentidos son considerados como significativos dependiendo de su materialidad,

⁴ Gabriela Coronado, “From Autoethnography to the Quotidian Ethnographer, Analysing Organizations as Hypertexts”, en *Journal of Qualitative Research*, vol. 9, núm. 1, 2009, pp. 3-17; David Howes (ed.), *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, 2005, pp. 402.

⁵ Clarisa Classen, *Worlds of Sense. Exploring the Senses in History and Across Cultures*, 1993, p. 72.

supuesta realidad objetiva y su vínculo con órganos físicamente identificables. Como tal, las maneras de discernir tienden a privilegiar la materialidad de algo corporalmente externo que pasivamente es capturado por nuestros órganos corporales.⁶ Aunque se acepta como polémico cuán discretos son los sentidos, de todas maneras la investigación ha privilegiado la separación y preeminencia de los cinco sentidos: vista, oído, olfato, tacto y gusto, vinculados a los ojos, oído, nariz, piel y lengua/boca. El orden jerárquico de los sentidos (a lo que McLuhan llama *ratio of the senses*⁷) ha variado en tiempo y lugar, pero en las sociedades occidentalizadas la materialidad apprehendida a través del ojo ha sido considerada la forma más relevante de percibir lo real. La comprensión de los sentidos en este marco conlleva una visión postcolonialista en la que a partir de los criterios de la civilización occidental se excluyen formas alternativas de percepción practicadas en otras culturas como formas legítimas de conocimiento.

La visión de Foucault con respecto al nexo poder-conocimiento y su relación con los regímenes discursivos dominantes puede aplicarse a la legitimación o no de lo material e inmaterial como formas de conocer la realidad. Foucault considera que el discurso, entendido como formas de pensar o hablar de los aspectos de la realidad, es un régimen que delimita las formas y contenidos de actos específicos de comunicación.⁸ Los regímenes discursivos actúan como formas de control de lo que puede considerarse como “verdad” y, por tanto, aceptable como forma de pensar para dicha comunidad. Como una forma de control en contextos sociohistóricos, en este caso postcolonialistas, el conocimiento dentro de un discurso (por ejemplo, en la comprensión médica o científica del cuerpo y la mente) puede ganar protagonismo sobre otros discursos.⁹ En el contexto de las relaciones interculturales donde un grupo ocupa la posición de poder, su régimen discursivo sensorial impone formas de acceder

⁶ Kathryn Linn Geurts, “Consciousness as Feeling in the Body. A West African Theory of Embodiment, Emotion and the Making of the Mind”, en David Howes (ed.), *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, 2005, p. 175.

⁷ Marshal McLuhan, *The Gutenberg Galaxy*, 1962.

⁸ Michel Foucault, “Orders of Discourse”, en *Social Science Information*, vol. 10, núm. 2, 1971, pp. 7-30.

⁹ Julianne Cheek, “At the Margins? Discourse Analysis and Qualitative Research”, en *Qualitative Health Research*, vol. 14, núm. 8, 2004, pp. 1140-1150.

al conocimiento que se consideran aceptables. Consecuentemente, el orden sensorial de los “otros” se representa como inadecuado.

En un país como México, con constantes intercambios interculturales, los regímenes discursivos han estado históricamente controlados por grupos en el poder, en este caso asociados con sectores occidentales coloniales y neocoloniales. En términos similares a la crítica de Said con respecto al Orientalismo, la apropiación y control de Oriente por Occidente, la cultura mexicana hegemónica desacredita las ontologías y formas de conocimiento indígenas como irracionales, supersticiosas y primitivas, en oposición al pensamiento racional, su materialidad y la exactitud en la medición como la manera legítima de aprehender la realidad.¹⁰ En consecuencia, las creencias de los pueblos indígenas en formas inmateriales de percepción y comprensión del mundo, que son parte de sus sistemas cosmogónicos, han sido estigmatizadas. Son consideradas como formas ilegítimas de conocimiento de la realidad.¹¹ A pesar de ello, el uso de facultades perceptivas inmateriales en las culturas indígenas persiste y funciona como guías para el conocimiento y la acción social, creando un importante trasfondo en la vida cultural mexicana.

La diversidad de sensibilidades sensoriales existentes y el valor que se les otorga dentro de las sociedades contemporáneas forma parte de la historia colonial y los sucesivos intercambios interculturales. Como afirma Howes, “en situaciones culturales en contacto (ya sea coloniales o postcoloniales) los valores sensoriales indígenas continúan circulando al mismo tiempo que se imprime un orden sensorial extranjero entre la población local”.¹² Los intercambios interculturales durante más de 500 años han co-creado un ensamble de prácticas culturales interconectando las formas indoamericanas de hacer sentido y los significados europeos, a tal grado que algunos de ellos no son claramente identificados con sus orígenes.¹³

¹⁰ Edward Said, *Orientalism*, 1978.

¹¹ Gabriela Coronado, ‘Competing Health Models in Mexico: An Ideological Dialogue between Indian and Hegemonic Views’, en *Anthropology & Medicine*, vol. 12, núm. 2, 2005, pp. 165-177.

¹² La traducción de todas las citas en inglés es mía: “in situations of cultural contact (whether colonial or post colonial) indigenous sensory values will continue to circulate at the same time as a foreign sensory order is being impressed upon the local population”; David Howes (ed.), *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, 2005, p. 11.

¹³ Gabriela Coronado, *Las voces silenciadas de la cultura mexicana. Identidad, creatividad y resistencia en el diálogo interétnico*, 2003.

La conceptualización de la complejidad cultural de las sociedades contemporáneas propuesta por Hannerz es útil para referir a los procesos dinámicos de donde ha emergido la multicultural mexicana con sus diversificadas ontologías:¹⁴

Las complejas culturas de nuestro tiempo están evidentemente en un estado de flujo. Parece tan natural pensar en ellas como ‘en proceso’ que como ‘en estructura’ [...] hay una distribución diferenciada no sólo de los significados y sus formas manifiestas, sino también de la clase de procesos culturales [...]. La vitalidad de estas culturas tiene mucho que ver con las formas en que huecos, superposiciones, contradicciones e intensidades desiguales operan en la construcción de sus patrones.¹⁵

Como miembros de esas sociedades complejas estamos expuestos a sistemas de creencias diferentes, pero también al dominio de regímenes discursivos que los validan o no. Independientemente de su posición hegemónica o subalterna, todas las culturas trabajan como lentes de refracción de las infinitas posibilidades de la percepción. Desde los primeros años de vida comenzamos seleccionando cómo usar todos nuestros sentidos, paulatinamente filtrando dichas facultades mediante la legitimación de lo que es pensable como real, ya sea material o inmaterial. De ese modo, lo que es objetivo, lógico, creíble para una cultura puede ser subjetivo, ilógico e inverosímil para otras culturas con ontologías distintas.

Recorrido personal dentro del *Sensorium* mexicano

Inmersos en las diversas formas culturales de concebir el mundo es posible acceder a oportunidades que otras culturas abren, o negar-

¹⁴ Uso el concepto multicultural para resaltar su conformación a partir de una diversidad de rasgos provenientes de influencias culturales diversas que en el contexto mexicano han sido incorporadas en un proceso histórico y político postcolonial. En este sentido toda cultura es una multicultural.

¹⁵ “The complex cultures of our time are quite noticeable in a state of flux. It seems at least as natural to think of them ‘in process’ as ‘in structure’ (...) there is a differentiated distribution not only of meanings and their overt forms, but also of kind of cultural processes (...) The vitality of these cultures has much to do with the ways in which gaps, overlaps, contradictions and unequal intensities in cultural management are built into their patterns and worked there”; Ulf Hannerz, *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*, 1992, p. 127.

las cegados por el discurso hegemónico. En la vida en la Ciudad de México podemos encontrar múltiples ocasiones para interactuar con sistemas de creencias diferentes e incluso enfrentados. En un lado del espectro se encuentran sectores predominantemente indígenas que reproducen sus creencias a partir de las cosmovisiones indoafricanas y en el otro, los grupos hegemónicos occidentales que asumen que sus creencias son verdades incuestionables. Entre estos dos extremos existe una multiplicidad de formas de interculturalidad mestiza que se alinean hacia uno u otro lado no sin ambivalencia.

En mi caso fui socializada en el contexto urbano de la Ciudad de México bajo una cultura mestiza, explícitamente occidental, con orígenes indígenas no reconocidos. A través del sistema de educación mis sentidos fueron “disciplinados”, enseñándome el discurso occidental sobre el orden jerárquico de los sentidos y la importancia de la materialidad y la visión.¹⁶ Aprendí a creer que lo que puedo ver, tocar, oír, oler y probar era real, y me enseñaron a creer como más objetivo lo que puedo ver y tocar, que lo que oigo, huelo o saboreo. Dentro de este discurso las formas de percepción sensorial inmaterial por ser imprecisas, inciertas, se cuestionaban, suponiéndolas no válidas para acceder al conocimiento. Sin embargo, en el contexto de mi socialización esto permanecía dentro de mí como una contradicción entre la fe en mi educación católica y el racionalismo en mi educación secular. Por un lado se me pedía creer lo que es inmaterial, por otro se me demandaba aceptar sólo los hechos, lo que yo u otros con autoridad eran capaces de detectar materialmente y cuantificar.

He experimentado esta tensión cultural en otros aspectos de mi vida cotidiana. Desde la infancia, como muchos otros mexicanos, he estado involucrada en intercambios interculturales con gente que practica diferentes culturas indígenas, en un contexto social que construye a las personas y sus valores de maneras dicotómicas: europea/indígena, racional/irracional, verdad/falsedad. Ambas opciones culturales fueron el producto de interacciones entre las diferentes culturas, indígenas e hispanas, pero con diverso peso en una u otra dirección.¹⁷ Personas indígenas involucradas en esas interacciones eran caracterizadas como procedentes de un círculo social distinto, rural,

¹⁶ Mark Michael Smith, *Sensory History*, 2007, p. 25.

¹⁷ Italo Signorini y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, 1989.

identificadas por la clase media mexicana como pobres, ignorantes y supersticiosas.

Esta tensión es constitutiva de mi manera de aprehender, sentir/ percibir, el mundo. Es el fundamento de mi confusión sobre qué creer o no creer. Y me convertí en escéptica. Sin darme cuenta acepté el predominio del mundo material como un sistema de valores que rechazaba la posibilidad de concebir como real lo que otros con quienes interactuaba, más o menos indígenas, percibían como real a través de otros sentidos inmatrimales, incluidos lo que se ha propuesto como sentidos extrasensoriales o sobrenaturales.¹⁸

Sin ser consciente de cómo y cuándo comencé a cuestionar el valor de estas interpretaciones socioculturales, emprendí un proceso de aceptación y respeto que me llevó a creer en otras formas de percepción y conocimiento. El ser antropóloga me ofreció la posibilidad de ir más allá y me propuse realizar una exploración crítica del valor cultural de las percepciones extrasensoriales; en este caso, la evidencia del potencial epistemológico y comunicativo de los sueños.

Percibir, hacer sentido y comunicar mediante sueños

Las interpretaciones y valor de los sueños como formas de conocimiento difieren grandemente no sólo entre las creencias populares indígena y occidental sino también con respecto a la difusión del psicoanálisis y su presencia profesional en la Ciudad de México. Personalmente he estado expuesta a ellas como muchas otras personas. Esta diversidad de maneras de concebir los sueños forma parte de ontologías profundamente internalizadas que orientan culturalmente las facultades perceptivas constituyendo el "paisaje sensorial" (*senscape*) mexicano; es decir, "la experiencia del medio ambiente y de otras personas y cosas que habitan ese entorno... producidos por la particular manera de distinguir y combinar los sentidos en la cultura".¹⁹

Soñar, y la práctica de su interpretación, pueden considerarse como una experiencia humana universal que es practicada en toda

¹⁸ David Howes, *The Sixth Sense Reader*, 2009.

¹⁹ "The experience of the environment and of other persons and things that inhabit that environment... produced by the particular way of distinguishing and combining the senses in the culture"; David Howes (ed.), *Empire of the Senses...*, *op. cit.*, p. 143.

cultura.²⁰ Sin embargo, cómo concebimos los sueños, sus vínculos con lo individual o lo colectivo, la importancia de la comunicación a través de ellos y su valor como herramienta epistemológica es modelada cultural e históricamente. De la misma manera que existe un vínculo entre cómo los cinco sentidos y otras formas de percepción han variado entre culturas y épocas, la comprensión del significado y función de los sueños está influida por cómo las culturas los conceptualizan.

En el caso particular de México, el reconocimiento del valor epistemológico de los sueños ha sido permeado por la tensión proveniente de las dicotomías antes mencionadas. Estas dicotomías, como construcciones ideológicas, no implican una clara oposición entre perspectivas homogéneas sino más bien coexisten en un continuo entre dos extremos: la interpretación racionalista de los sueños como un sin sentido y la concepción indígena de los sueños concebidos como “la entrada en el alma o espíritu de otro mundo [...] un mundo donde no hay tiempos, ni espacios definidos y gracias a estas etéreas condiciones es posible entrar en contacto con otros espíritus”.²¹

Entre estos dos extremos es posible encontrar una diversidad de posiciones, incluyendo las provenientes de perspectivas psicoanalíticas, que han validado la manera de concebir el significado de los sueños y su valor epistemológico dentro de los regímenes discursivos occidentales. Existe una heterogeneidad con respecto a cómo se entiende ese significado desde las diferentes posiciones en el continuo y cuales áreas del conocimiento se vinculan o no a los sueños como facultad perceptiva.

Las ideas psicoanalíticas de los sueños que se han divulgado en México están asociadas con la práctica terapéutica basada en la obra de Sigmund Freud, especialmente con su trabajo sobre la interpretación de los sueños y el inconsciente.²² El uso de los sueños como formas de alcanzar el inconsciente es ampliamente aceptado y por lo tanto su legitimidad como una forma de conocimiento es validado por el régimen discursivo profesional. En éste a través del nexo

²⁰ Barbara Tedlock, “The Role of Dreams and Visionary Narratives in Mayan Cultural Survival”, en *Ethos*, núm. 20, 1992, pp. 453-476.

²¹ Liz Estela Islas Salinas, Anahi Garcia Nac Naught, Emily Ito Suiyama y Shoshana Berenzon Gora, “Los sueños en la práctica curativa de los médicos tradicionales totonacos”, en *Gazeta Antropológica*, núm. 22, 2006, artículo 09 [http://www.ugr.es/~pwlac/G22_09LizEstela_Islas_Salinas-etc.html], consultada 23/02/2011.

²² Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, 1965 [1890].

sueño-inconsciente es posible reconocer diferencias socioculturales, en tanto dichas diferencias son expresadas por el inconsciente individual. Otro analista influyente quien también propone la exploración de los sueños como una manera de traer el inconsciente a la conciencia es Carl Jung, pero él añade la manifestación del subconsciente colectivo en los sueños, que incluye arquetipos y mitos “de ocurrencia universal y vigente”.²³

Las interpretaciones psicoanalíticas también han sido utilizadas en estudios antropológicos para dilucidar el significado de los sueños de los pueblos indígenas mexicanos. El extenso estudio de Bruce sobre el simbolismo de los sueños entre los lacandones es un ejemplo de ello.²⁴ Sin embargo, es cuestionable hasta qué punto dicho acercamiento pudiera ocultar aspectos fundamentales sobre su valor cultural en el marco de una diferente ontología.

En el contexto de mi experiencia en terapia psicoanalítica, como antropóloga o como parte de las interacciones diarias en el contexto intercultural mexicano, he oído hablar de los sueños en diferentes formas y con diferentes objetivos. En ocasiones los sueños se mencionan pero no se cuentan por miedo a que otros puedan interpretar algo que se piensa o siente pero no se quiere reconocer públicamente. Por el contrario, a veces los sueños son compartidos para comunicar nuestros descubrimientos al analizar sus significados ocultos. Se mencionan también sueños para pedir a expertos oníricos que los interpreten. En cualquier caso, sea cual sea su uso o publicidad, es evidente que los sueños participan de manera importante en los intercambios sociales y culturales de la comunicación que he experimentado en mi vida en México.

En el caso de los pueblos indígenas los sueños son parte integral de su sistema cultural y desempeñan funciones sociales importantes. Los intérpretes de sueños son reconocidos como expertos, en su mayoría relacionados con las prácticas curativas o mágicas. En este contexto cultural los sueños son más que simples manifestaciones del individuo o del inconsciente; son canales para aprehender la realidad existente, para comunicarse y también como premonición o clara predicción del futuro.

²³ “*Universal and of current occurrence*”; en Carl Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, 1977 [1961], p. 420.

²⁴ Robert Bruce, *Lacandon dream Symbolism. Vol. 1. Dream Symbolism and Interpretation Among the Lacandon Mayas of Chiapas, Mexico*, 1975.

En diferentes culturas mesoamericanas, los sueños son considerados como una facultad de percepción que les permite conectarse con realidades más allá de su lugar y tiempo, lo que les ayuda a comunicarse con los antepasados o deidades. Por lo tanto, los sueños son puentes entre los mundos materiales e inmateriales, ambos significativos en dichas culturas. Algunos de estos puntos de vista se han popularizado más allá del núcleo de las culturas indígenas y en algunos casos han convergido con otras creencias populares que son comunes en la vida cotidiana en México, algunas traídas de la Europa pre-cristiana o influidas por las filosofías de Oriente.

El estudio del significado de los sueños en las sociedades indígenas es disperso. Algunos trabajos etnográficos incluyen referencias sobre los sueños en diferentes grupos étnicos, pero pocos antropólogos los han estudiado sistemáticamente, y especialmente evitando sesgos occidentales en sus interpretaciones, de manera que sea posible destacar y entender su valor ontológico y epistemológico desde el sistema cultural en que los sueños están operando.²⁵ Dada tal fragmentación y limitado alcance en su estudio no es posible proponer una visión clara que abarque a este complejo fenómeno. No obstante estas limitaciones dentro de los casos estudiados existe un acuerdo básico con respecto a la importancia cultural de los sueños como “representaciones colectivas producidas por el cuerpo social”.²⁶ En estos términos, la función de los sueños y la práctica de las interpretaciones están en todas las culturas de los pueblos indígenas mexicanos.

Si bien es posible generalizar la relevancia de los sueños entre ellos existen variaciones en cómo se interpretan, utilizan o son comunicados por las diferentes culturas. Por ejemplo, Galinier reporta que entre los ñahñus no es común que los sueños sean comunicados y en su mayoría son parte de rituales de curación, y por ello su importancia se da en el ámbito de la acción de los expertos curanderos. En contraste, para los pueblos mayas de la zona de los Altos de Chiapas los sueños, además de pertenecer al ámbito del conocimiento especializado para el diagnóstico y curación, son parte de la

²⁵ Ejemplos de trabajos etnográficos que refieren a los sueños incluyen a los ñahñus (Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, 1990); nahuas (Signorini y Lupo, *op. cit.*), totonacas (Islas Salinas *et al.*, *op. cit.*) y comparativamente entre nahuas y mayas (Mercedes de la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, 1990).

²⁶ Jacques Galinier, *op. cit.*, p. 199.

comunicación cotidiana.²⁷ Con el fin de resaltar el valor de los sueños como una importante facultad de percepción, conocimiento y comunicación, me referiré a algunos estudios de cómo son concebidos los sueños en diferentes culturas y comunidades indígenas mexicanas.

El sentido indígena del sueño

El cuerpo y el cosmos, lo animado y lo inanimado, lo natural y sobrenatural son todos elementos constituidos como dualidades en la cosmovisión mesoamericana. Si bien esta cosmovisión ha sido transformada a lo largo de la historia de los pueblos indios es posible afirmar la continuidad de principios primordiales que constituyen una manera propia de percibir y entender la realidad, lo que López-Austin llama núcleo duro y Bonfil, matriz cultural.²⁸ Como parte de dichos principios ontológicos es posible incluir la función fundamental que desempeñan los sueños. Los sueños son entendidos como un portal para comunicarse con los antepasados, las divinidades fundadoras, quienes desde el inframundo continúan desempeñando un papel en la vida comunitaria.²⁹ El lugar donde viven los antepasados (a veces referido como *Tlalocan*, montaña sagrada, mundo-otro, inframundo, paraíso) se considera una réplica de la comunidad, con los mismos patrones de organización y práctica de las costumbres. Es una extensión de la comunidad en otro nivel sensorial. Este esquema se replica en los diferentes niveles que constituyen el universo, el mundo y se aplica en muchos aspectos de la cultura: mitos, rituales, concepción del cuerpo, curación, prácticas, creencias religiosas, organización espacial, etcétera.³⁰

La sabiduría de los ancestros se transmite con la mediación de especialistas culturales que utilizan diferentes maneras para comunicarse y visitar el inframundo, donde habitan los ancestros. Uno de

²⁷ Kevin P. Groark, "Discourses of the Soul: The Negotiation of Personal Agency in Tzotzil Maya dream Narrative", en *American Ethnologist*, vol. 36, núm. 4, 2009, pp. 705-721.

²⁸ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, 1996; Guillermo Bonfil, *op. cit.*

²⁹ María Elena Aramoni Burguete, *Talokan Tata, Talokan Nana: Hierofanías y testimonios en un mundo indígena*, 1990; Juan Briseño, *Aquí nomás... aquí somos. Reproducción de la organización comunal de Ocuilzapoyo*, S.L.P., 1994.

³⁰ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 1994.

esos medios de comunicación es el sueño. Los sueños son en este sentido concebidos como:

[...] expresiones de una idea cosmogónica [...] según la cual, no existe una separación entre el mundo de los seres humanos y el de los no humanos; aunque cada uno de ellos tiene sus particularidades, coexisten en interdependencia. Así, los seres-encanto, personajes que aparecen en los sueños, interactúan en una relación dialógica con los seres humanos en el entendido de que cada uno tiene sus propios “ámbitos de competencia”.³¹

La relación dialógica entre los dos mundos es particularmente importante para las prácticas curativas donde los sueños son fundamentales para conocer el curso de acción, incluyendo el diagnóstico, tratamientos y rituales terapéuticos. Utilizando este medio, los curanderos acceden a información que no serían capaces de obtener de otra manera. El uso de los sueños varía entre las diferentes culturas y comunidades. En algunas, los curanderos viajan en sueños al inframundo para encontrar la causa de la enfermedad.³² En otros casos interpretan los sueños de la persona enferma, o ellos mismos tienen sueños como presagios acerca de personas que los visitarán para ser sanados o dada su próxima muerte.³³

Otra interpretación sobre la relación entre los sueños y los antepasados puede encontrarse en leyendas que refieren a la creación del mundo como sueño de las divinidades. Un ejemplo es recogido por el ex Subcomandante Marcos, miembro del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en “La historia de los sueños”. En ella el personaje del viejo Antonio cuenta:

[La historia]me la contó mi abuelo pero me advirtió que sólo la entendería cuando la soñara [...] soñando se sueña y se conoce. Soñando se sabe [...] Por los sueños nos hablan y enseñan los dioses primeros. El hombre que no se sabe soñar muy solo se queda y esconde su ignorancia en el miedo. Para que pudiera hablar, para que pudiera saber y saberse, los primeros dioses enseñaron a los hombres y mujeres de maíz

³¹ Marina Alonso Bolaños, “Espacio onírico, memoria y reflexividad de los músicos zoques de Chiapas, México”, en *INDIANA*, vol. 26, 2009, p. 20.

³² Alessandro Lupo, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, 1995.

³³ Liz Estela Islas Salinas *et al.*, *op. cit.*

a soñar [...] En el mundo de los dioses primeros, los que formaron el mundo, todo es sueño. Es la tierra que vivimos y morimos un gran espejo del sueño en el que viven los dioses.³⁴

Si bien esta historia es reportada por un mestizo es evidente su significado cultural maya y su similitud con otras creencias mesoamericanas.³⁵

Además de los sueños en los que los antepasados se comunican con los especialistas, los sueños premonitorios son ampliamente generalizados. En estos casos los sueños llevan mensajes cuyo simbolismo es interpretado con base en marcos culturales específicos. Ello no implica una forma homogénea y fija de interpretarlos. Incluso dentro de una comunidad es posible encontrar el mismo símbolo onírico descifrado de diferentes maneras, así como diferentes símbolos que son asociados con un mismo presagio. Sin embargo, como afirma Galinier:

Lo más importante es el sentimiento —compartido por todos los miembros de la comunidad— que el universo posee propiedades semánticas: todos los eventos, discursos, símbolos, deberían significar algo. La confusión y las contradicciones sobre las interpretaciones son secundarias y las variantes no son enunciadas al azar, puesto que todas son coextensivas a una misma concepción del sueño, percibido como lenguaje de muerte [comunicación con los antepasados].³⁶

Otra forma en la que se presentan sueños premonitorios se vincula con la idea de transmitir un destino cultural o como guía para los soñadores con respecto a su acción futura. Un ejemplo es la historia del director de una cooperativa textil *Sna Jolobil* en Chiapas. Su llamado a convertirse en un tejedor le llegó en un sueño. Dado que el tejer es predominantemente una actividad de las mujeres, sin el sueño no le hubiera sido evidente la posibilidad de seguir ese camino. Dicho sueño reforzó la legitimidad de su decisión ante la comunidad. Él no sólo fue convocado para cumplir su destino individual,

³⁴ Subcomandante Insurgente Marcos, *Nuestra arma es nuestra palabra: escritos selectos*, 2001, pp. 402, 403 y 404.

³⁵ Véase Gabriela Coronado, "La voz india del discurso zapatista", en Bob Hodge, Rose Lema y Hans Saetle, *Discurso, sociedad y lenguaje. Una anamorfosis en el nuevo milenio*, 2002, pp. 356-381.

³⁶ Jacques Galinier, *op. cit.*, p. 199.

sino también el de la comunidad, actualmente incorporada a la acción productiva de la cooperativa por él promovida.³⁷

Entre los especialistas indígenas los sueños también se consideran como portales en donde el espíritu se libera de las limitaciones de espacio y tiempo y así pueden adquirir nuevos conocimientos que serían inaccesibles de otra manera. Siguiendo esta lógica los sueños pueden considerarse extensiones del cuerpo físico, medios (*media*) en el sentido propuesto por McLuhan, pero en este caso el mayor alcance del cuerpo material se encuentra mediado por capacidades perceptivas inmateriales.³⁸ Como lo expresa don Carlos, un curandero totonaco, “a veces sueña uno, lugares lejanos a donde nunca has ido, entonces, tu espíritu navega, hasta ese lugar, porque uno cuando duerme, el espíritu anda navegando, como un barquito, se traslada, a lugares lejanos, donde nunca has ido, pero tu espíritu, recorre kilómetros en segundos”.³⁹

La práctica de la interpretación onírica, profesionalmente o como parte de hacer sentido en la vida cotidiana, también existe fuera de los sectores culturalmente identificados como indígenas. En contextos urbanos del México popular los sueños son relevantes y pueden ser utilizados en formas similares a las referidas en las culturas indígenas. La gente habla sobre los sueños como proveedores de mensajes significativos, e igualmente hay una variedad de interpretaciones de sus significados o funciones. En estos contextos su valoración ha sido influida por otras prácticas de adivinación en otras culturas. Entre ellas se pueden sugerir las ya mencionadas interpretaciones psicoanalíticas, la popularización de estereotipados “libritos de sueños”, como los llama Jung, y otras creencias traídas de las antiguas tradiciones europeas, incluyendo la presencia gitana en México.⁴⁰ Es por ello difícil atestiguar qué tanto la manera de percibir el mundo entre los mexicanos es o no indígena y consecuentemente qué tan arraigadas están sus creencias y valores en el contexto intercultural de México.

Existen algunos ejemplos que evidencian el flujo de intercambios interculturales entre ontologías indígenas y no indígenas con res-

³⁷ Gabriela Vargas-Cetina, “Flexible Looms: Weavers’ Organizations in Chiapas, Mexico”, en *Urban Anthropology*, vol. 28, núms. 3-4, 1999, pp. 299-325; Margarita de Orellana, “Voces entretejidas. Testimonios del arte textil”, en *Artes de México*, revista libro, núm. 19, pp. 43-58.

³⁸ Marshal McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, 1967.

³⁹ Liz Estela Islas Salinas et al., *op. cit.*

⁴⁰ Carl Jung, *On the Nature of Dreams*, 2004 [1949].

pecto a la concepción del valor de los sueños, mostrando la presencia de significados culturales mesoamericanos en el sustrato de la cultura mexicana mestiza. Un ejemplo es la creación de los alebrijes, artesanía de coloridos animales/monstruos, que incorporan significados emergentes en sueños. Aunque es controversial cómo fue creada esta artesanía, se cuenta que los alebrijes fueron inventados por Pedro Linares, un mestizo de la Ciudad de México, quien se dedicaba a la elaboración de arte popular en papel maché, incluyendo piñatas. Inició esta vertiente inspirado en un sueño en el que aparecieron estos monstruos.⁴¹ El nombre fue aplicado más tarde a las tallas de madera producidas por otro artesano mestizo, Manuel Jiménez, quien vivía en un pueblo indígena en Oaxaca. En ambos casos la artesanía desarrollada involucraba imaginarios anteriormente representados en el arte indígena, incluyendo su vínculo con diseños y simbolismo cultural del arte precolombino.⁴² Este ejemplo refuerza la idea de que las maneras de concebir los sueños en las culturas mesoamericanas, en donde se atribuye un sentido válido para la aprehensión de la realidad y la comunicación de saberes, se encuentran como un sustrato en la cultura mestiza mexicana.

Exploraré este aspecto de la cultura subyacente utilizando auto-etnografía enfocada a mi experiencia onírica que ha sido influida por la cosmovisión indígena y sus capacidades sensoriales arriba mencionadas, tanto en mi vida social en la Ciudad de México como en mi práctica profesional como antropóloga.⁴³

Soñando la realidad a través de mi recóndito sensorio indígena

Mi escepticismo parecía derrotado aunque aún eran los otros y no yo quienes tenían la capacidad de acceder a dichas facultades perceptivas. El significado de los sueños aparecía cotidianamente en muchas de mis relaciones. Mis amigos originarios de diferentes pueblos indígenas hablaban de los sueños y los interpretaban con mucha seriedad. En otras ocasiones creían que sus sueños eran premoniciones, aunque frecuentemente se daban cuenta de su significado

⁴¹ Susan Naomi Masuoka, *En Calavera: The Papier-Mâché Art of the Linares Family*, 1994.

⁴² Michael Chibnik, *Crafting Tradition: The Making and Marketing of Oaxacan Wood Carvings*, 2003.

⁴³ Gabriela Coronado, "From Autoethnography to the Quotidian...", *op. cit.*

después del evento, lo que siempre me pareció sospechoso. Las referencias que a veces hacían como interpretaciones fijas de los significados de los sueños de acuerdo con su cultura no me parecían convincentes. Ello, junto con la aceptación generalizada de las interpretaciones psicoanalíticas de los sueños como parte del inconsciente, no me ayudaba a entender o aceptar el papel de los sueños como un medio sensorial útil para percibir la realidad. Me resultaba más convincente ver los sueños como herramientas para comprender mi realidad interior y un poco más difícil era aceptarlos como significados colectivos en el sentido cultural indígena o como arquetipos universales según Jung.

Me era especialmente difícil reconocer la visión de los sueños como una forma de comunicación con los antepasados. Aunque las formas culturales indígenas de tratar la muerte ahora son más generalizadas en México, por ejemplo asociado a la celebración anual del Día de los Muertos, su significación cultural no estaba tan fuertemente presente en mi socialización. Hoy en día la celebración ha ganado popularidad e incluso está incluida en el sistema educativo, pero no es tan claro qué tanto esta práctica cultural al ser trasladada a otros contextos conlleva sólo significados de la superficie cultural, ignorando las creencias profundas de la cosmovisión indígena; es decir, perdiendo su sentido ontológico que es parte inherente de sus significados en la cultura profunda.⁴⁴ De todos modos es posible que la presencia aceptada y generalizada en la superficie cultural sea un factor en el cambio generacional que detecto en la aceptación de la presencia de los espíritus en nuestro mundo.

En medio de mi escepticismo comencé a soñar sueños vívidos que me costaba creer que no eran reales. Probablemente estaba influida no sólo por mi experiencia cotidiana sino también por mi experiencia profesional. Goulet menciona una experiencia semejante como resultado de hacer el trabajo etnográfico; relata cómo fue impregnado poco a poco por las maneras en que los sueños eran interpretados en la comunidad donde estaba realizando su estudio.⁴⁵ En mi caso no sólo era el trabajo de campo sino sobre todo las interacciones sociales cotidianas con amigos, algunos migrantes recientes,

⁴⁴ Gabriela Coronado, "De la profundidad a la superficie cultural. Lucha de significados y migración", en *Desacatos*, núm. 46, 2014, pp. 140-155.

⁴⁵ Jean-Guy A. Goulet, "Dreams and Visions in Indigenous Lifeworlds: An Experiential Approach", en *Canadian Journal of Native Studies*, vol. 13, núm. 2, 1993, pp. 171-198.

quienes tenían cercanos y no tan cercanos antecedentes culturales indígenas.

Mi apertura a aceptar los fenómenos extrasensoriales a los que otros hacían referencia me hizo más consciente de la importancia de los sueños como un modo de percepción que no entendía pero que no podía fácilmente descartar. Fue especialmente en relación con los fantasmas o apariciones de seres queridos que acababan de morir que empecé a cuestionar mi escepticismo. Mis hijas eran especialmente sensibles a esas experiencias. Para ellas el inicio del estado onírico era el momento en que aparecían “Las visitas”, como llamábamos a las presencias energéticas que sentían. Me contaban cómo les hablaban, sus visiones como presencias luminiscentes, sombras o apariciones rápidas, borrosas. En esas ocasiones aunque yo no lo experimentaba como ellas lo relataban sí me despertaban sensaciones corporales: una corriente eléctrica a lo largo de la columna vertebral era acompañada por movimientos de inquietud de mi gata y el ruido creciente del agua burbujeante de una pecera. Ni para ellas ni para mí era una experiencia grata. Siempre que pasaba sentíamos una mezcla de miedo, incompreensión y fascinación. Yo les creía y deseaba fervientemente poderlo sentir.

Se despertaba mi curiosidad por tratar de entenderlo mejor y un anhelo de experimentarlo. Estaba rodeada de gente que lo creía y lo vivía pero yo misma no lo lograba atestiguar. Desde tiempo atrás los sueños siempre habían sido una importante fuente de claridad e inspiración, tanto como parte de mis procesos terapéuticos como en mi capacidad de escribir. En muchos casos sólo puedo comenzar a escribir un poema o un texto académico después de haberme soñado haciéndolo.⁴⁶ Es decir, para mí la comprensión de dichos fenómenos inmateriales seguía siendo una curiosidad intelectual y un recurso para acceder a mi mente. Pero en medio de ese proceso de búsqueda de inspiración y comprensión de las formas de percepción por los sueños tuve uno que me convenció de la “materialidad” de la naturaleza inmaterial de los sueños, de su valor como facultad sensorial más allá de los cinco sentidos. Se trata de un sueño de comunicación telepática entre dos soñadoras.

⁴⁶ Gabriela Coronado, *Las voces silenciadas de la cultura mexicana. Identidad, creatividad y resistencia en el diálogo interétnico*, 2003, y “From Autoethnography to the Quotidian...”, *op. cit.*

Yo estaba en casa, durmiendo, cuando me despertó el teléfono. Era mi hija que había ido a una boda fuera de la Ciudad de México y planeaba pasar allí la noche. Me pidió disculpa por despertarme y me dijo que llamaba para que supiera que sí iba a regresar con unos amigos y estaba preocupada por asustarme con su llegada inesperada. Mencionó el nombre de un amigo cercano y Manuel, que yo no conocía. Colgué el teléfono y felizmente me quede dormida de nuevo. Un rato después mi hija abrió cuidadosamente la puerta de mi cuarto para hacerme saber de su llegada. Mencionó que habían decidido regresar pues uno de sus amigos no había bebido y decidieron mejor volver. Respondí irritada; ¿por qué me despiertas otra vez si ya me lo habías dicho por teléfono? Ella se sorprendió pues no había llamado. Le di los nombres de los amigos que estaban con ella y se quedó boquiabierta. Mencionó que durante el viaje de regreso mientras estaba quedándose dormida estaba preocupada por no poder avisarme. Despertó hasta que llegaron.

Al día siguiente, mientras reflexionaba sobre mi experiencia, el sueño me pareció extremadamente realista. El espacio, el tiempo, mi estado de alerta, los eventos y la cualidad de su voz correspondían a una situación real. Me percaté entonces que no podría haber contestado el teléfono como lo hice en mi sueño porque no había ningún teléfono al lado de mi cama.

Esta clase de sueño tiene características que raras veces he experimentado en otros sueños, esto es, la sensación de estar completamente despierta en el lugar y tiempo en el que estaba dormida. Mi experiencia onírica es semejante a lo que Sacks describe como un sueño controlado, “un mundo visual [y multisensorial] imaginado que parece casi tan real, tan intenso... y ciertamente, a veces más real, más intenso”.⁴⁷ Aunque la representación en el sueño no fue exacta, la modalidad semiótica del evento estaba tan cercana a lo real que podría haber sucedido. Esta cualidad corresponde también a los momentos en que mis hijas interactuaban con “Las visitas” o cuando los difuntos venían a despedirse. Los entes energéticos se hacían presentes ahí donde se hallaban ellas durmiendo. Ellos visitaban

⁴⁷ “An imagine visual [and multi sensorial] world that seems almost as real and intense ... and indeed, sometimes more real, more intense”; Oliver Sacks, “The Mind’s Eye: What the blind see”, en David Howes (ed.), *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, 2005, p. 29.

nuestra casa y era imposible saber que en realidad no había pasado. Sólo con los difuntos recientes era posible, aunque *a posteriori*, corroborar su veracidad.

La experiencia de este sueño me permitió reconocer que mientras dormía mi ser racional no era capaz de limitar el potencial perceptivo de mis facultades mentales. El estado onírico acentuó, como apunta Hobson, un estado de conciencia primordial que privilegia “las percepciones y emociones a expensas de la razón”.⁴⁸ Para que el sueño ocurriera se necesitaron dos personas conectadas emocionalmente durmiendo al mismo tiempo y una de ellas pensando en comunicarse en el momento de quedarse dormidas. Fue la primera vez que supe con certeza que era posible la comunicación con alguien a través de los sueños.

Conclusión. Sueños como portales más allá de la razón

De los ejemplos presentados es evidente que el campo de los sueños es un fenómeno complejo en el que diferentes tipos de sueño son reconocidos como medios sensoriales que permiten otras formas de percepción. Sus funciones y valores diferentes constituyen un ordenamiento de los sentidos culturalmente específico. En las culturas indígenas mexicanas el valor de los sueños se asocia con quien sueña, su rol cultural en la comunidad y en qué circunstancias se sueña. Cuando sus ontologías legitiman dichas formas inmateriales de percepción los sueños se conciben tan reales, como cualquier otra realidad material percibida por otros sentidos. Algunos sueños abren los canales de percepción permitiendo aceptar y comunicar la inmaterialidad que desde significados culturales racionales se concibe como inexistente. Aceptar la cualidad de los sueños como algo real y entender su mensaje requiere así de un contexto cultural que ofrezca la posibilidad de creer, en lugar de no creer y en consecuencia actuar, en lugar de ignorar.

No es fácil que se reconozca la legitimidad de facultades sensoriales inmateriales, en este caso los sueños, en parte debido a las diferencias ontológicas existentes entre diferentes culturas, y en el

⁴⁸ “It emphasises perceptions and emotions at the expense of reason”; Allan Hobson, “REM sleep and dreaming: Towards a theory of protoconsciousness”, en *Nature Science Reviews*, vol. 10, 2009, p. 808.

caso de la cultura occidental a la negación de veracidad de lo que no entendemos. Si reconocemos la importancia de los sueños como una manera de percibir, comunicar y saber, aun cuando no nos sea completamente comprensible, será posible concebir los sueños como una epistemología legítima que abre posibilidades para comprender y comunicar realidades. En esta concepción de los sueños, la configuración que percibimos no es simplemente la réplica de lo que sabemos sino nuevas maneras de comprender y discernir realidades materiales, lugares desconocidos, pensamientos sorprendentes y nuevas experiencias.

En el marco de la matriz cultural de los pueblos mesoamericanos los sueños son medios de acceso al lugar de los antepasados, el *alter* mundo donde se replica el universo de los vivos. En correspondencia con su cosmogonía y complejo sensorial cultural los sueños son tan materiales como la realidad física circundante que aprehenden con los otros (cinco) sentidos.

Desde esta manera de percibir la realidad, los sueños pueden ser considerados como portales sensoriales entre la realidad material externa y la realidad inmaterial de nuestros procesos mentales y corporales. Éstos nos permiten hacer uso de otro tipo de facultades sensoriales; otras facultades de percepción están en juego. Discernimos por medio de emergentes escenarios oníricos, basados en nuestras relaciones con realidades materiales e inmateriales, externas e internalizadas. En esos escenarios mentales podemos ver, oír, oler, gustar, tocar y sentir, no necesariamente limitados por nuestras experiencias anteriores. Podemos extender nuestras facultades corporales y conocer por medio de los sueños de la misma manera que conocemos por otros sentidos, a condición de que culturalmente estemos entrenados para discernir la naturaleza extrasensorial de la experiencia y aceptar su legitimidad.

Las diferentes conceptualizaciones de los procesos oníricos en diferentes culturas asignan a los sueños un papel importante como potencial para el conocimiento y la comunicación. Esta facultad se potencializa o se atrofia dependiendo del contexto ontológico de cada cultura: si promueve o no la aceptación de la naturaleza de los sueños como percepción y medio de comunicación. Su potencial se limita cuando está en función de lo que la razón puede explicar, sin embargo, la falta de entendimiento no se traduce necesariamente en su no-existencia.

Los intercambios entre ontologías y sus órdenes sensoriales indígenas y occidentales son complejos dada la continua interrelación entre culturas y sus tensiones basadas en los valores jerárquicamente asignados con respecto a su legitimidad sociocultural. Esto incluye una gama de actitudes postcolonialistas que conviven en las interacciones sociales cotidianas. Algunos creen, otros no, algunos saben, otros no. Aunque los regímenes discursivos hegemónicos hacen invisibles la existencia de otras formas de percepción y conocimiento, el potencial está ahí como un sustrato constitutivo de nuestro ser y nuestra multiculturalidad.

Si bien mi experiencia onírica puede ser considerada como algo anecdótico, la vida social mexicana está llena de tales experiencias únicas, que aunque personales son al mismo tiempo típicas y revelan algunas de las complejidades de los fenómenos estudiados.⁴⁹ Mi sueño telepático me sirvió para liberarme de mi prisión racionalista y me permitió encontrar sentido en las formas inmateriales de percepción. Ahora me es evidente la relevancia de los sueños y su potencial para conocer realidades más allá de lo que podemos percibir materialmente. Aceptar esto como un hecho es en mi opinión el fundamento para el desarrollo de su potencial, pero hay todavía un largo camino por recorrer para aprender de conocimientos indígenas, en este caso de la sabiduría de los expertos oníricos en diferentes culturas. Dichos saberes han sido construidos por una larga historia de uso de formas de percepción más allá de los límites ontológicos de nuestra formación racionalizadora.

Tomando mi experiencia como reveladora de las capacidades de los sueños como extensiones de las capacidades racionales, quisiera terminar proponiendo que en contextos donde las maneras de percibir el mundo reconocen facultades sensoriales inmateriales, extrasensoriales, la función de los sueños como metasentido puede plasmarse.

⁴⁹ Erez Cohen, "I Am my Own Culture: The 'Individual Migrant' and the 'Migrant Community', a Latin American Case Study in Australia", en *Journal of Intercultural Studies*, vol. 25, núm. 2, 2004.

Bibliografía

- Alonso Bolaños, Marina, "Espacio onírico, memoria y reflexividad de los músicos zoques de Chiapas, México", en *INDIANA*, vol. 26, 2009, pp. 17-28.
- Aramoni Burguete, María Elena, *Talokan Tata, Talokan Nana: Hierofanías y testimonios en un mundo indígena*, México, Conaculta, 1990.
- Bonfil, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, SEP/ CIESAS, 1987.
- Briseño, Juan, *Aquí nomás... aquí somos. Reproducción de la organización comunal de Ocuilzapoyo, S.L.P.*, México, CIESAS, 1994.
- Bruce, Robert, *Lacandon dream Symbolism. Vol. 1. Dream Symbolism and Interpretation among the Lacandon Mayas of Chiapas, Mexico*, México, Ediciones Euroamericanas, 1975.
- Cheek, Julianne, "At the Margins? Discourse Analysis and Qualitative Research", en *Qualitative Health Research*, vol. 14, núm. 8, 2004, pp. 1140-1150.
- Chibnik, Michael, *Crafting Tradition: The Making and Marketing of Oaxacan Wood Carvings*, Austin, University of Texas Press, 2003.
- Classen, Clarisa, *Worlds of Sense. Exploring the Senses in History and Across Cultures*, Londres, Routledge, 1993.
- Cohen, Erez, "I Am my Own Culture: The 'Individual Migrant' and the 'Migrant Community', a Latin American Case Study in Australia", en *Journal of Intercultural Studies*, vol. 25, núm. 2, 2004, pp. 123-142.
- Coronado, Gabriela, "La voz india del discurso zapatista", en Bob Hodge, Rose Lema y Hans Saetle (eds.), *Discurso, sociedad y lenguaje. Una anamorfosis en el nuevo milenio*, Munich, Lincom Europa, 2002, pp. 356-381.
- , *Las voces silenciadas de la cultura mexicana. Identidad, creatividad y resistencia en el dialogo interétnico*, México, CIESAS, 2003.
- , "Competing Health Models in Mexico: An Ideological Dialogue between Indian and Hegemonic Views", en *Anthropology & Medicine*, 2005, vol. 12, núm. 2, pp. 165-177.
- , "From Autoethnography to the Quotidian Ethnographer. Analysing Organizations as Hypertexts", en *Journal of Qualitative Research*, vol. 9, núm. 1, 2009, pp. 3-17.
- , "De la profundidad a la superficie cultural. Lucha de significados y migración", en *Desacatos*, núm. 46, 2014, pp. 140-155.
- De la Garza, Mercedes, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, UNAM, 1990.
- De Orellana, Margarita, "Voces entretejidas. Testimonios del arte textil", en *Artes de México*, revista libro, núm. 19, 1998, pp. 43-58.

- Elias, Norbert, *The Civilizing Process, Vol. 2: State Formation and Civilization*, Oxford, Basil Blackwell, 1982.
- Foucault, Michel, "Orders of Discourse", en *Social Science Information*, vol. 10, núm. 2, 1971, pp. 7-30.
- Freud, Sigmund, *The Interpretation of Dreams*, Nueva York, AVON Books, 1965 [1890].
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/CEMCA/INI, 1990.
- Geurts, Kathryn Linn, "Consciousness as Feeling in the Body. A West African Theory of Embodiment, Emotion and the Making of the Mind", en David Howes, *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, Oxford, Berg Publisher, 2005, pp. 164-178.
- Goulet, Jean-Guy A., "Dreams and Visions in Indigenous Lifeworlds: An Experiential Approach", en *Canadian Journal of Native Studies*, vol. 13, núm. 2, 1993, pp. 171-198.
- Groark, Kevin P., "Discourses of the Soul: The Negotiation of Personal Agency in Tzotzil Maya dream Narrative", en *American Ethnologist*, vol. 36, núm. 4, 2009, pp. 705-721.
- Hannerz, Ulf, *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*, Nueva York, Columbia University Press, 1992.
- Hobson, J. Allan, "REM Sleep and Dreaming: Towards a Theory of Protoconsciousness", en *Nature Science Reviews*, vol. 10, 2009, pp. 803-814.
- Howes, David, *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, Oxford, Berg Publisher, 2005.
- _____, *The Sixth Sense Reader*, Oxford, Berg Publisher, 2009.
- Islas Salinas, Liz Estela Anahi García, Nac Naught, Emily Ito Suiyama y Shoshana Berenzon Gora, "Los sueños en la práctica curativa de los médicos tradicionales totonacos", en *Gazeta Antropológica*, núm. 22, 2006, Artículo 09, [http://www.ugr.es/~pwlac/G22_09LizEstela-Islas_Salinas-etc.html], consultado el 23 de febrero de 2011.
- Jung, Carl, *Memories, Dreams, Reflections*, Glasgow, Fountain Books, 1977 [1961].
- _____, *On the Nature of Dreams*, Washington, Scriptor Press, 2004 [1949].
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM, 1996.
- _____, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- Lupo, Alessandro, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Conaculta-Dirección General de Publicaciones/INI, 1995.
- Marcos, Subcomandante Insurgente, *Nuestra arma es nuestra palabra: escritos selectos*, Nueva York, Seven Stories Press, 2001.
- McLuhan, Marshall, *The Gutenberg Galaxy*, Ontario, University of Toronto Press, 1962.

- , *Understanding Media: The Extensions of Man*, Londres, Sphere Books, 1967.
- Masuoka, Susan Naomi, *En Calavera: The Papier-Mâché Art of the Linares Family*, Los Ángeles, UCLA/Fowler Museum of Cultural History, 1994.
- Mishra, Vijay y Bob Hodge, "What is Post (-) Colonialism?", en *Textual Practice*, vol. 5, núm. 3, 1991, pp. 399-414.
- Riveiro, Darcy, *El proceso civilizatorio: de la revolución agrícola a la termonuclear*, México Extemporáneos, 1976.
- Sacks, Oliver, "The Mind's Eye: What the Blind See", en David Howes, *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, Oxford, Berg Publisher, 2005, pp. 25-42.
- Said, Edward, *Orientalism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1978.
- Serge, Enzo, *Las máscaras de lo sagrado*, México, INAH, 1987.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, México, Editorial de la Universidad Veracruzana, 1989.
- Smith, Mark Michael, *Sensory History*, Oxford, Berg Publishers, 2007.
- Tedlock, Barbara, "The Role of Dreams and Visionary Narratives in Mayan Cultural Survival", en *Ethos*, vol. 20, 1992, pp. 453-476.
- Vargas-Cetina, Gabriela, "Flexible Looms: Weavers' Organizations in Chiapas, Mexico", en *Urban Anthropology*, vol. 28, núms. 3-4, 1999, pp. 299-325.