

Antonio Reyes Valdez*

Aprendiendo a soñar. El papel de los sueños como motores de reflexividad entre los tepehuanes del sur de Durango, México

Resumen: Los *o'dam* o tepehuanes del sur confieren al mundo de los sueños un estatus de realidad semejante al de la vida en vigilia. Hay imágenes oníricas que informan acerca del pasado, el presente o el futuro. Pero muchas de ellas también son indicio de un peligro inminente que sólo los chamanes pueden desentrañar adecuadamente. Estos sueños desencadenan procesos reflexivos a través de los cuales las personas pueden mirarse a sí mismas desde una perspectiva ajena para conocer el origen y solución de esas imágenes.

Summary: The *O'dam* do not separate the dream world from the realm of reality. The Southern Tepehuan, as they are commonly known, consider experience in dreams as similar to life experienced awake. Oniric images inform about the past, the present and the future. Often, dreams announce imminent danger, and only the shaman is able to decipher the dream's message. The dreams trigger a reflexive process through which people can see themselves from another perspective and thus come to understand the origin and solution encoded in the images.

1. Introducción

Los sueños son buenos para reflexionar sobre uno mismo y sobre los demás. Así, entre los tepehuanos del sur de Durango (*o'dam*)¹ como entre muchas otras culturas, las

* Licenciado en etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. Maestro en antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Durango. Especialista en las culturas indígenas del norte de México, particularmente en los tepehuanes del sur.

1 Los tepehuanes del sur (*o'dam* y *audam*) forman parte de la familia lingüística yuto-azteca, pertenecientes a la rama tepimana que se encuentra distribuida a lo largo del noroeste de México y una porción del suroeste de los Estados Unidos. Los tepehuanes del sur habitan en siete grandes comunidades (con cientos de localidades) al sur del estado de Durango y al norte de Nayarit, México. Junto con los huicholes, los coras y los mexicaneros integran la región histórico-cultural del Gran Nayar que también incluye porciones de los estados mexicanos de Jalisco y Zacatecas. Se les llama "del

imágenes oníricas generan procesos reflexivos individuales y sociales. Pero no todos los sueños son iguales ni todas las personas sueñan igual. Hay multitud de sueños que pasan inadvertidos o son fácilmente olvidados.² Otros, como las pesadillas ocasionales, son simplemente narrados en el seno familiar como medida preventiva ante los malos augurios. No obstante, la recurrencia de ciertas imágenes oníricas consideradas como malas, pueden producir una angustia que conduce al soñante³ a buscar la ayuda de un experto en sueños. En el presente artículo explicaré cómo, entre los *o'dam*, el chamán es una persona especializada en la interpretación y manipulación de los sueños, quien para restablecer la salud de sus pacientes orienta en ellos procesos reflexivos que redundan en su curación. Por reflexividad o procesos reflexivos tomo la propuesta de Strauss, quien señala que:

It is by means of reflexiveness –the turning-back of the experience of the individual upon himself– that the whole social process is thus brought into the experiences of the individuals involved in it; it is by such means, which enable the individual to take the attitude of the other toward himself, that the individual is consciously to adjust himself to that process, and to modify the resultant of that process in any given social act in terms of his adjustment to it [Strauss 1956: 211].⁴

La interacción entre los chamanes y las personas que los consultan cuando buscan la cura por algún padecimiento que les aflige, conduce a la reflexividad en los términos anteriores. Dichas personas, con la ayuda del chamán, logran una perspectiva de sí mismas que las conduce a ajustarse al proceso social en el que se inserta el padecimiento, modificándolo y consiguiendo su cura. Esta interacción se fundamenta en el hecho de que los chamanes o *mamkagim* –también llamados curanderos en español– y el resto de los *o'dam* cuentan con conocimientos distintos acerca del mundo de los sueños, lo que confiere a los primeros facultades para intervenir en él. Estos saberes

sur” para distinguirlos de un grupo de tepehuanes que vive en el estado de Chihuahua, en la región tarahumara, a los cuales se les denomina “del norte” (Reyes Valdez 2006a: 5).

- 2 Severi (2004: 816) nos advierte que desde el tiempo de Freud se reconoce ampliamente que la experiencia de soñar está llena de representaciones que no perduran, por lo que su contenido es muy difícil de propagar en una comunidad.
- 3 Me tomo la libertad de introducir este neologismo ante el hecho de que “soñador”, en español, no es del todo neutral para aquellos que sueñan, implicando además la noción de que una persona es idealista o no toma en cuenta la realidad. Por “soñante”, en cambio, me refiero de forma neutral y no valorativa, a la persona que desarrolla la actividad de soñar, es decir, de tener imágenes oníricas.
- 4 Para diversas acepciones y usos del concepto en antropología, véase el número 10.1 de *Social Anthropology* dedicado a este tema. Aquí he considerado conveniente acudir a un concepto más general que se adecua mejor a nuestro caso que aquellos más sofisticados postulados por los autores de la revista citada.

son transmitidos, en cada caso, en contextos mediados por epistemologías⁵ distintas. Así, en la iniciación como contexto de transmisión, el novicio adquiere de otros chamanes conocimientos especializados sobre el ámbito onírico y facultades para intervenir en él. En cambio, las demás personas, en el contexto de la vida cotidiana, sólo obtienen conocimientos generales que les indican cuándo deben recurrir al especialista.

Al igual que en las teorías occidentales sobre el sueño, en la teoría *o'dam* y en las de diferentes grupos humanos existe la idea de que los sueños tienen significados que requieren una interpretación (Basso 1992: 86).⁶ Hacerlo adecuadamente es muy importante pues se considera a las experiencias oníricas como un nivel de realidad equiparable al de la vida en vigilia (Tedlock 1992: 1-11). Los sueños pueden ser el indicio de algo que ocurre, pero que las personas no perciben estando despiertas, o bien, ser premoniciones de algo que está por suceder, pueden mostrar el pasado, el presente o el futuro, tener causas y consecuencias. En este contexto, la intervención del especialista es deseable porque cuenta con tres cualidades principales que no posee el resto de las personas: mayor acceso al ámbito onírico, interpretar correctamente sus imágenes e intervenir deliberadamente en él. A continuación presentaré cómo los *o'dam* interpretan un sueño que les informa de un padecimiento, cómo se inicia el proceso reflexivo y cómo interviene el chamán para lograr la sanación a través de él.

2. Los sueños y el camino de los muertos

Hay imágenes oníricas que son muy conocidas entre la población y que, ligadas a determinados contextos, su significado es de dominio público. Por ejemplo, si durante los rituales de lluvia alguien sueña con borrachos “es seguro que lloverá”. No obstante, muchas otras imágenes, o su combinación, demandan el análisis de un especialista pues, en la mayoría de los casos, su recurrencia informa de algún padecimiento o fenómeno que afecta al soñante y que debe ser atendido o modificarse mediante un procedimiento terapéutico.

En todos los casos, la interpretación de las imágenes oníricas desencadena un proceso reflexivo. Cuando alguna de ellas vuelve periódicamente y causa molestia, el soñante debe acudir al *makgim* (singular de *mamkagim*) para indagar el padecimiento que acompaña dichas imágenes. Como ejemplo, tomaremos el sueño manifestado por una persona que, ante su recurrencia y la presencia de ciertas imágenes, siente que está

5 Por epistemología entendemos “la meta-representación que hace posible la adquisición de ese saber cultural. [...] La epistemología debe ser comprendida como la representación del contexto de aprendizaje del saber transmitido” (Déléage 2009: 2).

6 Los *mamkagim* pasan por una larga preparación en la que los novicios deben apartarse de la sociedad por cinco semanas durante cinco años (no necesariamente consecutivos), absteniéndose de tener relaciones sexuales, de ingerir alcohol, de enojarse y de consumir gran variedad de alimentos para ingerir únicamente atole, tortillas quemadas y muy poca agua.

en peligro y que necesita la intervención de un chamán. Juan y María son dos tepehuanos que viven en el pueblo de Santa María de Ocotán. Él supo que tenía que ir a ver al curandero cuando, después de algunas semanas, ambos se encontraban muy irritables, enojándose casi por cualquier cosa. Además, sus dos pequeños hijos lloraban con mucha frecuencia y se molestaban cuando su papá quería abrazarlos. Pero la señal definitiva fue que Juan tenía recurrentemente, y cada vez de forma más intensa, el siguiente sueño:

Estaba en la orilla de un barranco a punto de caer. Eso se sentía mal y cada vez peor. También soñaba que estaba en la punta de un cerro donde hacía mucho aire y me quería llevar hacia el mar. Unos *naanbat* (mestizos) me buscaban para matarme, pero me escondía. Con el tiempo se acercaban cada vez más hasta que en un sueño me atraparon. Primero a mí y después a María. Desde entonces ya no pude dormir (Juan, Santa María de Ocotán, 16.01.2008).

El sueño de Juan desencadenó un proceso reflexivo en él y en su esposa debido a que pudieron identificar imágenes que, de acuerdo con la cosmovisión indígena, les informaba de un peligro inminente. Para los *o'dam* y los otros grupos indígenas de la región del Gran Nayar, la costa de Nayarit y Sinaloa, al poniente de su territorio, implica un vínculo con el mundo mestizo⁷ –considerado como lleno de sacrificios– y con la muerte. Las imágenes referidas por el sueño de Juan aluden a Chamet, “el lugar de los muertos”. De acuerdo con algunos testimonios, este lugar se describe como

[...] una ciudad, [donde] andan todos los muertos bailando y emborrachándose, y si en vida casi no los usaron [los órganos sexuales] ahí se la pasan usándolos, hombres y mujeres. Pero también hay castigos. Se dice que hay fiesta todo el tiempo, mucho dinero, baile y borrachera (Juan, Santa María de Ocotán, 16.01.2008).

La región de la costa del Océano Pacífico (Nayarit y Sinaloa) es para los tepehuanos el país de los muertos, donde se encuentran las “almas” que no han sido rescatadas aún por los curanderos para enviarlas con Dios.⁸ También es el territorio de los mestizos que explotan a los indígenas en sus plantaciones de tabaco, tomate y frijol, en las que los tepehuanos y los huicholes trabajan en la época de secas. En los pueblos mestizos de esta zona abundan las cantinas y los prostíbulos, donde muchos jornaleros indígenas gastan gran parte del dinero arduamente ganado en las plantaciones.

El sufrimiento de los tepehuanos tanto en su viaje a la costa para trabajar, como en el camino que sigue el alma para llegar a Chamet, comienza en su pueblo y los sigue durante todo el trayecto. Las familias de jornaleros tardan entre tres y cinco días en llegar desde sus poblados hasta la costa, pasando justamente por los mismos lugares

7 Los tepehuanos llaman mestizos a los mexicanos no indígenas.

8 Para los huicholes, esta región es el lugar de los muertos no iniciados, quienes se manifiestan en los millares de mosquitos que molestan mucho al visitante (Neurath 2008: 35).

que siguen las almas recibiendo castigo (Rangel 2008: 38-63). Tanto las almas como los emigrantes deben atravesar con mucho peligro el río Mezquital. Las primeras deben pagar por sus pecados, principalmente por las trasgresiones sexuales como las relaciones extramaritales y las relaciones incestuosas entre hermanos. Los segundos trabajarán arduamente y vivirán en condiciones deplorables. En ambos casos, ir a la costa es alejarse de casa.⁹

Esto es lo que respecta a la interpretación general del soñante. No obstante, éste se encuentra incapacitado para descubrir, por sí mismo, la causa, por lo que se hizo necesaria la consulta con un especialista para poder detener cualquier aflicción de la que esté informando el sueño.

3. Los sueños: reflejo de la moralidad *o'dam*

Una vez que Juan y María decidieron consultar al *makgim* se bañaron y enseguida elaboraron una flecha con algodón con la que tocaron distintas partes del cuerpo de todos los miembros de la familia, en las que se dice que se esconden las enfermedades: la frente, el corazón, las manos, la cintura, las piernas, los pies y todas las coyunturas.¹⁰ Fueron entonces a casa de un curandero que vive en las inmediaciones de su casa. Al encontrarlo le contaron su problema y le pidieron ayuda. El *makgim* primero se negó pero ellos insistieron hasta convencerlo. “Pues voy a preguntar a ver qué tienen”, les dijo.

Ellos entregaron la flecha, que el curandero recibió elevándola hacia el oriente –que, por oposición al poniente y a la costa, se asocia con el sol y la vida– dibujando con ella una cruz en el aire y después la clavó en el piso. Juan y María comenzaron a orar como lo indica el protocolo, diciendo que ellos como *o'dam* tienen por costumbre curarse, llevar flores a la iglesia, hacer tamales, bailar el *mitote*,¹¹ ayunar en el bosque y hacer flechas para sus hijos. También mencionaron que tienen muchos pecados, que tal vez por eso los están castigando, porque no cumplieron bien “el costumbre”. También declararon, cada uno en secreto, las personas con las que han tenido relaciones sexuales, desde la primera hasta la última (sólo se indica el número). Finalmente, pidieron al curandero que “pregunte”, que tenga paciencia y que pida por favor que ya no vuelvan a castigarlos. Que abogue por ellos para que los dejen vivir más tiempo.

9 En general, a los tepehuanos no les gusta alejarse de sus comunidades. El índice de migración es relativamente bajo y hacia zonas cercanas a la región indígena. Muchos comentan que cuando se van de casa por muchos días se ponen tristes, “se agüitan”.

10 Los curanderos explican que en el algodón utilizado en estos tratamientos se pueden ver las enfermedades de los pacientes.

11 Complejo ceremonial asociado con el ciclo agrícola del maíz, con el ciclo de vida y con los cambios estacionales (Reyes Valdez 2006b).

He aquí la respuesta del curandero que, como se puede observar, hace hincapié en las analogías ya mencionadas:

Muy bien, eso es. A veces uno solo se entrega por querer ir a otro lado a trabajar, por querer ganar más dinero sin necesidad. Eso es falsedad, porque donde quieres ir es a Chamet (el lugar de los muertos), te agarra fácil Mukidhagí'm [el señor de la muerte]. Así piensa uno, porque alguien le mandó un mal o porque la tierra te quiere comer; pero vamos a ver. Vengan pasado mañana (Juan, Santa María de Ocotán, 16.01.2008).

Por la noche Juan y María se fueron a dormir, ya con la certitud de que el tratamiento comenzaba a dar frutos. Los padecimientos ligados a los sueños están asociados con infracciones de carácter moral que atentan en contra lo que se considera ser “un buen *o'dam*”. Esto es, trasgredir “el costumbre” al no realizarlo correctamente, ya sea faltando a las obligaciones ceremoniales o a las abstinencias prescritas, así como alejarse del hogar, lo cual también redundando en las trasgresiones anteriores. Después de “confesarse” ante el curandero, los pacientes reflexionan profundamente acerca de sus actos y posibles infracciones. Al involucrar al chamán, el proceso reflexivo que implicaba a los consultantes da pie a uno nuevo que concierne, esta vez, al chamán. Este proceso se puede observar en el comentario que hace el curandero cuando Juan y María regresaron a su casa dos días después. Este es un extracto del sueño narrado por el chamán a los pacientes:

Soñé que [unas personas] vendían vino¹² y me lo estaban ofreciendo para comprar. Yo les pregunté: ¿para quién es ese vino? “Es de los señores Juan y María. Se los mandaron para que tomaran”, dijeron. Que lo mandó una señora que era tu mujer [dijo el curandero refiriéndose a Juan], pero que si yo lo compro me lo dan, nomás pagando. No tengo dinero, pero ¿cuánto cuesta?, pregunté. “\$1500”, dijeron. Deja preguntarles a ellos a ver que dicen, si tienen el dinero se los compro, pero dejen les pregunto, les dije (Juan, Santa María de Ocotán, 16.01.2008).

Juan y María le pidieron al curandero que comprara el vino, que ellos conseguirían el dinero y que volverían al día siguiente. Al otro día regresaron con \$ 1.000 (lo que pudieron reunir) y le rogaron al curandero que comprara el vino, “que no dejara que los dañen”. Éste respondió que ya lo había hecho pero que había otro asunto “por ahí”, y comentó: “Soñé un niño que vino, y que está muy flaco, no le han dado de comer en muchos años”. Luego les preguntó “¿ha muerto un hijo de ustedes?”. Los dos se miraron uno al otro y mostraron su sorpresa. Juan recordó que había tenido una mujer, hacía tiempo, que se embarazó. Un día sin avisar se fue y al regresar ya no estaba embarazada. “Pues ese es. Por eso vino, está enojado porque lo dejaron ir, porque lo ma-

12 Se refiere a mezcal, bebida fermentada y destilada de agave.

taron”, dijo el *makgim*, quien les pidió que también hicieran una flecha para el alma¹³ y que regresaran en tres días (Juan, Santa María de Ocotán, 16.01.2008).

Cuando Juan y María volvieron con el curandero le entregaron la flecha para el alma y un burro con valor cercano a los \$ 400. El curandero continuó interrogándolos diagnosticando otros padecimientos y finalmente procedió a curarlos celebrando también un ritual de “corrida del alma”¹⁴ para que el alma del hijo de Juan tuviera descanso y no volviera a enfermarlos.

El contenido del sueño del *makgim* lo conocemos gracias a la narración de Juan, pero no sabemos realmente que soñó. Sin embargo, podemos destacar los elementos que el chamán expuso ante Juan y María y que ellos conservan en la memoria, reproduciéndolos así en su recuento del sueño del especialista. Regularmente, soñar con vino o con borrachos es un buen indicio pues está asociado con lluvia, aunque un exceso puede significar tormentas incontrolables que traen devastación (Benítez 1980: 204-210). Las lluvias son un buen indicio durante el verano y el otoño cuando son necesarias para el buen crecimiento del maíz, mas no así en la época de secas. Las lluvias siempre están relacionadas con las fuerzas del inframundo. Pero éste representa tanto el lugar de destino de las almas después de la muerte biológica del cuerpo, como su origen, tratándose de un lugar donde éstas se “reciclan” para pasar al cielo diurno que es el origen de la vida. De tal suerte, hay una ambivalencia que impide hacer una distinción tajante entre la vida y la muerte de las almas que, de hecho, nunca mueren. Invertiendo los términos, esa ambigüedad permite trazar una continuidad entre el lugar de la “muerte” y el origen de la vida.

El vino es algo que se le considera muy valioso, “es oro, puede ser dinero” dicen. Pero también puede ser muy peligroso. De acuerdo con la opinión del propio Juan al confiarme su testimonio, en este caso el “envío del vino” es una maldición, “es como veneno” mandado, tal vez, por una tercera persona (humana o no humana), quizá por la madre del bebé. El mezcal permite establecer un vínculo con el mundo de los ancestros que dan y quitan la vida. Finalmente, el precio del vino corresponde con una porción de los honorarios del chamán.

Este proceso terapéutico nos muestra cómo la reflexión acerca de los hechos pasados, de uno de los pacientes, contribuyen en la curación del padecimiento. Pero también es muy posible que esos hechos constituyeran su causa, faltas a la moralidad

13 A diferencia de la primera flecha que entregaron al curandero y que se colorea con rojo (que representa la vida), ésta, denominada *xip u'uu* o flecha fría se colorea con franjas verdes.

14 Este ritual, denominado *jootos* en lengua *o'dam*, se celebra, por lo general, después un año y cinco días de la muerte de una persona. A través de éste y con la intermediación de un curandero se dice que se “rescata” el alma del difunto de Chamet (el lugar de los muertos) y se envía al cielo con Dios. El tiempo intermedio entre los decesos y la ceremonia es muy temido por los familiares del muerto, pues se dice que éste puede ocasionarles enfermedades o incluso provocarles la muerte.

o'dam que trasladados al espacio onírico encontraron un límite. Entonces se activa el proceso reflexivo.

4. Las entidades anímicas como sujetos reflexivos

Una forma particular de reflexividad que se establece a través del sueño, tanto para chamanes como para no iniciados, radica en la posibilidad de verse a sí mismos durante la experiencia onírica. Esta experiencia no consiste únicamente en verse como personaje realizando ciertas acciones dentro del sueño, sino también en percibir el propio cuerpo que permanece dormido. Las dos imágenes –la del personaje y la del cuerpo durmiendo– corresponden a entidades distintas de la misma persona que la colocan, a la vez, en calidad de observador y observado. Nos encontramos aquí frente a un “dividuo”¹⁵ con capacidad interactiva,¹⁶ entre el cuerpo físico y aquella entidad a la que los *o'dam* se refieren como *ii'mda'* y que traducen en español como “alma”.¹⁷ Los atributos interactivos del *ii'mda'* bien nos recuerdan a lo planteado por Basso sobre los kalapalo. Así, el *ii'mda'* tiene todos los atributos del durmiente, pero adicionalmente cuenta con la habilidad de revelar acciones futuras y relaciones que involucran personas. Soñar se plantea así más como una consecuencia de las acciones del *ii'mda'*, no sólo de lo que piensa el soñante sintiendo o recordando antes de ir a dormir (Basso 1992: 93). De esta manera, la actividad del *ii'mda'*, que puede interactuar incluso “consigo mismo”, puede representar una verdadera preocupación para el soñante, máxime cuando dicha entidad visita lugares como el país de los muertos, por ejemplo.

En estado de vigilia el *ii'mda'* humano puede llegar a ser visible en el aliento o el vaho. Al mismo tiempo, el *ii'mda'* puede ver el cuerpo del humano al que se encuentra ligado. Los momentos cuando se separa del cuerpo ocurren durante las enfermedades graves o la muerte, pero también durante los sueños.¹⁸ Un habitante de la comunidad de Santiago Teneraca me comentó que, en cierta ocasión, estando dormido su esposa intentaba despertarlo, pero él sólo veía, desde arriba, como lo movían. Su *ii'mda'* (él mismo) no quería regresar, “andaba muy a gusto”, hasta que finalmente lo despertaron. También cuando la persona está muy decaída, “agüitada”, se dice que el *ii'mda'*

15 Concepto utilizado en la etnografía melanesista (Strathern 1988) y recientemente entre los huicholes (Neurath 2008).

16 Esta doble posición recuerda la connotación de *interactive self* referida por Basso en su análisis de Genómenos oníricos entre los kalapalo (Basso 1992: 92).

17 Cuando nace un niño, llega al mundo con su *ii'mda'*. Los dioses proporcionan *ii'mda'* y el maíz “es *ii'mda'*”. También los animales lo poseen y como el maíz, otras plantas también lo tienen (Reyes Valdez et al. 2008: 16). Los *o'dam* también traducen a como el alma el término *kakoi'*, que corresponde con a la fuerza vital que trasciende a la vida biológica del cuerpo. Así, *kakoi'* se traduce también como “penado”.

18 Carezco de información acerca de si este fenómeno perceptivo ocurre también durante el coito y la borrachera como entre sus vecinos los mexicaneros (Alvarado Solís 2004: 218).

anda lejos. Así, una de las preocupaciones que trae este tipo de fenómenos es que el *ii'mda'* no regrese al cuerpo.¹⁹ Algunos chamanes muy poderosos son capaces de devolver un *ii'mda'* a su cuerpo. Pero en la mayoría de estos casos, se cree que hay un desprendimiento definitivo del *ii'mda'* y el cuerpo.

Así, la capacidad interactiva atribuida al “alma”, que permite establecer un tipo de proceso reflexivo del soñante (que se ve a sí mismo a través de su alma), está soportada por las bases ontológicas que suponen la divisibilidad del ser.

5. El chamán y su facultad negociadora

La actividad del “alma” o el *ii'mda'* en el ámbito onírico tiene repercusiones en la vida en vigilia de los soñantes. A diferencia de sus pacientes, el *makgim* tiene o se le atribuye la cualidad de mantener el control de su *ii'mda'* e intervenir deliberada e intencionadamente en el mundo de los sueños. La acción del curandero se fundamenta justamente en el dominio del proceso reflexivo hacia el cual orienta al paciente. Dicho proceso es necesario para que el chamán realice una “negociación” eficaz ante los agentes causantes de la enfermedad. Analicemos el testimonio de un curandero de Santa María de Ocotán:

Uno les va a preguntar [a los dioses] y sueña el remedio. Si sueño un jabón para lavar la ropa, [ésta] es el cuerpo, es la vida, y el dinero [que es costo del trabajo] se necesita para comprar el jabón [la cura]. Entonces el patrón dice cuanto se necesita para comprar el jabón [lo que el paciente deberá pagar por el tratamiento terapéutico].

Cuando el enfermo está muy mal, que no come, el curandero debe ayunar como un padriño. Luego, en el sueño busca en el camino un talacho, un hacha, un molcajete, un cuchillo, un martillo o un becerro que anda lejos, escondido. Se hace la lucha preguntando en todos lados dónde está ese animal.

Si un animal está detenido con un lazo, si hay soldados, no son soldados sino víboras, yo les pregunto si no pasó por ahí el animal. En el primer punto me detienen y ahí preguntan: ¿Qué buscas? Yo respondo que un toro. ¿Traes factura?, me dicen.²⁰ Respondo que sí y me dejan pasar. En la segunda entrada igual. En la tercera también pero luego preguntan: ¿Cuánto trae de pago? Y si no lo traigo no me entregan “el toro”, pero si lo traigo, lo entregan con todo y factura, y vamos de regreso sin problema hasta donde vive el animalito [que es el paciente]. Entonces, pues ya va a comer [...] (Cesario Morales, Santa María de Ocotán 14.01.09).

Cuando el *makgim* encuentra al enfermo en su sueño (el toro), puede ocurrir que sus captores lo entreguen fácilmente o bien que libre una batalla con ellos. Todo depende

19 Un *makgim* de Santiago Teneraca afirma incluso que “desde tres años antes que muera alguien, su *ii'mda'* anda en Chamet bailando con los difuntos” (Reyes Valdez et al. 2008: 19).

20 Documento oficial que valida un acto de compra-venta y que comprueba la propiedad de un objeto, en este caso del ganado.

de una relación entre la gravedad de la infracción que provocó el padecimiento, la preparación del chamán (particularmente de lo estricto de sus ayunos) y si el quejoso proporcionó el pago, que es necesario para que “Dios autorice la salida”. Todo ello, en sueños. Ante lo anterior cabe resaltar lo siguiente. El ayuno constituye un mecanismo que equipara al chamán con las almas de los muertos, las cuales bajo su condición carente de cuerpo, no pueden ingerir alimentos.²¹ Así, el ayuno es indispensable para ingresar activamente en el ámbito onírico.

La narración del chamán expone una negociación para “adquirir cierta mercancía” que es el *ii'mda'* del paciente. Destaca que la mayoría de los elementos involucrados son de origen mestizo: jabones, toros, machetes, facturas, etc. Así, la enfermedad pone de manifiesto el conflicto permanente con el mundo mestizo. De esta manera, el *makgim* se posiciona como un negociador con las deidades y ese país de los muertos aparentemente dominado por los mestizos.

La reflexión que plantea el chamán a sus pacientes busca reconocer e identificar las infracciones al sistema moral *o'dam*, lo cual representa acercarse al mundo mestizo y enfermar. La capacidad del chamán para traer esta imagen al paciente y hacerlo consciente de sus consecuencias tiene su origen en un proceso reflexivo previo del chamán, desarrollado probablemente durante su proceso iniciático en el que aprende de otros chamanes cómo tratar con los sueños y cómo conducir las reflexiones de sus pacientes.

Los *o'dam* aseguran que sus curanderos son designados por Dios y que de él proviene su poder. Descubrir quiénes tienen facultades para ejercer el oficio de *makgim* es un atributo de los chamanes ya iniciados. Estos últimos suelen reconocer a los elegidos cuando los tratan de algún padecimiento que los aqueja de forma recurrente. En estos casos, comenzar la iniciación es indispensable para obtener la cura. Como parte de ésta, es indispensable el aislamiento del iniciante por un mes en compañía de un curandero experimentado,²² guardando las abstinencias respectivas. Durante este tiempo ocurre la trasmisión del conocimiento referente a los procesos curativos incluyendo los procedimientos rituales y el conocimiento mitológico en el que se fundamenta también aquél sobre el ámbito onírico. Suponemos así, la posibilidad de un proceso reflexivo particular y distinto, desarrollado por el chamán durante su iniciación, pero sobre el cual carecemos de información por lo que no podemos desarrollarlo más aquí.

Lo que sí queda claro, es que el *makgim* aprende su oficio de un curandero experimentado y que, todos los elementos que hace presentes en los procesos terapéuticos,

21 Esta es una de las razones principales por las que los difuntos reclaman se realice la “corrida del alma” durante la cual se le proporciona alimento para calmar el hambre que, en ocasiones, los lleva a reclamar la vida de algún familiar.

22 La mayoría de los *o'dam* aseguran que el iniciante se aísla solo y a través de los ayunos adquiere los conocimientos que Dios le transmite. No obstante, los curanderos con los que he tenido contacto declaran haber tenido un mentor que los acompañó, por lo menos, la primera de las cinco etapas de aislamiento.

tales como las imágenes oníricas que menciona a sus pacientes, establecen la reflexión que proporciona la cura. Finalmente, más allá de la negociación que se atribuye al chamán con las deidades, en la práctica se trata sólo de la interacción de éste con su paciente, presentándole elementos que lo ayudan a reconocer el origen del padecimiento y la forma de resolverlo.

6. Conclusión: sueños, reflexividad y transmisión del conocimiento

Tomando como ejemplo un sueño asociado a un padecimiento específico y su curación, así como el testimonio de un chamán *o'dam* acerca sus experiencias oníricas en casos semejantes, podemos distinguir al menos tres variantes de procesos reflexivos asociados con los sueños: el del paciente, que comienza tras la recurrencia de un mal sueño, colocándolo en el camino de encontrar el origen y la cura de su padecimiento; este proceso será, además, apoyado por el trabajo del curandero quien se encarga de darle más elementos de reflexión; el de las almas, que según la teoría indígena sobre el sueño tiene la facultad de observarse a sí misma (o al cuerpo al que se encuentra ligada); y el del chamán, que a diferencia de sus pacientes tiene la doble capacidad de verse a sí mismo durante el sueño, pero también de controlar la voluntad de su *ii'mda'*. Este último caso, ante el avance actual de nuestras investigaciones, se ubica más en nivel de hipótesis, planteada con base en los testimonios citados arriba. Los tres casos son culturalmente verosímiles gracias a sus bases ontológicas que suponen la divisibilidad del ser entre el cuerpo físico y el alma.

A las personas ordinarias y a los chamanes se les atribuyen distintos conocimientos y aptitudes con relación al mundo de los sueños. Los primeros se limitan a identificar su naturaleza (benigna o perjudicial) mientras que, los segundos, cuentan con la cualidad de interpretarlos adecuadamente y tienen la capacidad de intervenir deliberadamente en ellos. Esta facultad se explica culturalmente por dos causas mutuamente relacionadas: la designación divina (que en la práctica corre a cuenta de otro curandero) y la iniciación o proceso de aprendizaje. Estas características distinguen claramente a los curanderos del resto de los *o'dam*, independientemente de todas las facultades que se les atribuyan. Así, podemos afirmar que ambos sectores de la población adquieren conocimientos sobre los sueños con diferencias en el contenido del saber transmitido y el contexto de aprendizaje (Déléage 2009: 2).²³

Para los no iniciados, el conocimiento que se les transmite acerca del ámbito onírico es implícito, se desarrolla desde la infancia y se limita a asociaciones muy generales (borrachos con lluvia, el vino como un objeto muy valioso). El conocimiento fundamental corresponde a identificar cuándo se debe consultar al especialista. El contex-

23 Ello también implica el desarrollo de representaciones distintas acerca del contexto de trasmisión, lo cual constituye la epistemología (ver nota 5) (Déléage 2009: 2).

to de este aprendizaje es ordinario, se trata de la vida en el grupo familiar, entre padres e hijos y entre cónyuges. Los chamanes *o'dam*, en cambio, obtienen conocimiento explícito de cómo interpretar sus sueños. Asimismo, cuentan con una institución que impone un contexto definido, formal y no ordinario, para el aprendizaje. El conocimiento de los sueños (que no es el único que aprenden los curanderos) esta acompañado por las oraciones y los conocimientos técnicos –como la elaboración de una amplia variedad de flechas (Reyes 2008: 75-83)– necesarios para realizar los procedimientos rituales que se aprenden, por defecto de la imitación, de otros chamanes (Déléage 2009: 8).

Sin duda alguna es mucho lo que tenemos aún que aprender acerca del papel de los sueños y su interpretación entre los *o'dam*. Pero podemos ya reconocer la importancia que estos tienen en su vida social como mecanismos generadores de procesos reflexivos que contribuyen no sólo a restablecer la salud de los enfermos, sino también a regular la relación entre los *o'dam* y sus antepasados, sus dioses y el mundo mestizo. Para ello, cuentan con especialistas en el mundo de los sueños, que se encargan, parafraseando a Strauss (1956: 211), de ayudar a sus pacientes para “tomar la actitud de otros sobre sí mismos y modificar el resultado del proceso” de enfermedad, obteniendo la cura. Eso es saber soñar.

Bibliografía

- Alvarado Solís, Neyra Patricia (2004): *Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicanos de Durango*. México, D.F.: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo – Exconvento de Tiripetío.
- Basso, Ellen (1992): “The Implications of a Progressive Theory of Dreaming”. En: Tedlock, Barbara (ed.): *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Santa Fe (New Mexico): School of American Research Press, pp. 86-104.
- Benítez, Fernando (1980): *Los indios de México*, t. 5. México, D.F.: Editorial Era.
- Déléage, Pierre (2009): “L'épistémologie des savoirs traditionnels”. En: <[http:// pierredeleage.googlepages.com/](http://pierredeleage.googlepages.com/)> (25.08.2009).
- Neurath, Johannes (2008): “Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza”. En: *Cuicuilco* (México, D.F.), 15.42: 29-44.
- Rangel, Efraín (2008): “El mito del camino de los muertos en la cosmovisión tepehuana”. En: *Transición* (Durango), 36: 38-63.
- Reyes Valdez, Antonio (2006a): *Tepehuanes del sur. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. México, D.F.: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- (2006b): *Los que están benditos. El mitote comunal de los tepehuanes de Santa María de Ocotán*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia – Instituto de Cultura del Estado de Durango.
- (2008): “Las flechas tepehuanas: el arte de la personificación”. En: *Diario de Campo*, Suplemento. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 48: 75-83.

- Reyes Valdez, Antonio/Oseguera, Andrés/Pacheco, Ricardo/Neurath, Johannes/Saucedo Sánchez de Tagle, Eduardo (2008): "De la ambivalencia al tabú. Las transformaciones del concepto de persona en el noroeste de México". En: *Cosmovisión y mitología: proyecto etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*. México, D.F.: INAH (en prensa).
- Severi, Carlo (2004): "Capturing Imagination: A Cognitive, Approach to Cultural Complexity". En: *The Journal of the Royal Anthropological Institute* (London), 10: 815-838.
- Social Anthropology (2002): *Social Anthropology* (Oxford), 10.1.
- Strathern, Marilyn (1988): *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.
- Strauss, Anselm (1956): *The Social Psychology of George Herbert Mead*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tedlock, Barbara (1992): "Dreaming and Dream Research". En: Tedlock, Barbara (ed.): *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Santa Fe (New Mexico): School of American Research Press, pp. 1-30.