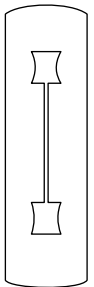


ARTÍCULOS



**ONIROMANCIA Y PERSPECTIVA ENTRE
LOS ETTE DEL NORTE DE COLOMBIA**

*Perspectivism and dream interpretation
among the ette of northern Colombia*

JUAN CAMILO NIÑO VARGAS *

Universidad de los Andes · Bogotá, Colombia

* juancamilonino@gmail.com

RESUMEN

En algunas sociedades la interpretación onírica se considera una labor lógica y significativa. La explicación de este hecho se encuentra en la forma en que el mundo ha sido construido socialmente. El presente artículo se interesa por la particular articulación de estas ideas entre los ette, una sociedad indígena del norte de Colombia que le ha otorgado al fenómeno del sueño un lugar central dentro de la vida diaria. Para este efecto, se describen y analizan ciertas nociones nativas sobre el cosmos y el fenómeno onírico. Se expone cómo, para los ette, el universo puede apprehenderse desde diferentes perspectivas que, aunque no coinciden entre sí, están estrechamente relacionadas. La forma en que los individuos experimentan el mundo mientras duermen constituye un caso especial de semejante concepción. Se concluye que la principal función de la interpretación es hacer corresponder la perspectiva onírica y la perspectiva ordinaria y, así, relacionar dos niveles de apprehensión de lo real.

Palabras clave: *ette, perspectiva, modo de existencia y percepción, sueño, interpretación onírica.*

ABSTRACT

In some societies it is considered that dream interpretation is a meaningful and logic task. The explanation of this fact lies within the way in which the world has been socially constructed. The present paper focuses on the shape and articulation of these ideas among the Ette, an indigenous group of North Colombia that has granted the dream experience a central place in their everyday life. For this purpose, certain native notions about cosmos and dream experience are described and analyzed. It is exposed how, for the Ette, the universe can be apprehended from different perspectives that, although differing from each other, are closely related. The way in which individuals experience the world while asleep is a special case of this conception. Thus, it is concluded that the main function of the dream interpretation is to make correspond the dream perspective and the common perspective, and in this way, relate two different levels of reality awareness.

Keywords: *ette, perspective, mode of existence and perception, dream, dream interpretation.*

INTRODUCCIÓN

No en todas las épocas ni en todas las sociedades se ha considerado a la interpretación onírica como una labor plena de sentido. El valor que se le atribuye al fenómeno del sueño va a la par del desarrollo y la legitimación de los ejercicios interpretativos que pretenden aplicársele. Cuando se juzga que los sueños son una serie de imágenes caóticas y carentes de significación, su desciframiento deja de tener razón. Se cuenta con un volumen considerable de literatura que desde la antigüedad ha desvalorizado la importancia de las imágenes oníricas y, en consecuencia, ha juzgado como dudosa la eficacia de una práctica que pretenda interpretarlas (cf. Aristóteles, 1993: 113-120; Cicerón, 1985: 99-108). De otro lado, si los sueños se estiman y aprecian pero se les concede un carácter claro y transparente, cualquier tipo de elucidación se vuelve innecesaria. Algunas sociedades indígenas de América, por ejemplo, conciben los sueños como eventos reales que deben ser interpretados literalmente y sin aplicarles ningún tipo de desciframiento (cf. Merrill, [1992] 1997: 200-202). Borrando la distinción introducida por el psicoanálisis entre contenido manifiesto y contenido latente, ciertos investigadores modernos también han considerado que a los sueños no hay que atribuirles ninguna significación oculta y que, antes bien, ellos mismos revelan su sentido con toda claridad y transparencia (vg. Hobson, [1988] 1994: 25, 289).

La verdadera interpretación, entonces, sólo aparece cuando los sueños se valoran y, a un mismo tiempo, se les reconoce un sentido oculto que debe ser descifrado. Esta concepción ha gozado de cierta popularidad en la historia antigua y reciente de Occidente (vg. Miller, 1994: 75-105; Parman, 1991: 18-107; Freud, [1900] 1979). En América indígena no sólo se ha reportado con frecuencia sino, además, se ha recalado su gran importancia dentro de varios conjuntos de prácticas e ideas (vg. Lincoln, [1935] 2003: 268-289; Perrin, 1990: 5-18; Price-Williams y Degarrod, 1990: 286-289; Tedlock, 1999: 90-92).

El presente artículo se interesa por la forma específica que adquieren estas ideas en una sociedad indígena del norte de Colombia: los ette, también conocidos como “chimilas” (cf. Bolinder, [1924]1987; Reichel-Dolmatoff, 1946; Uribe Tobón, 1987). Para los ette, la interpretación onírica es una práctica lógica y legítima. Se argumentará que la explicación de este hecho reside en el modo en que el mundo ha sido construido socialmente. Los supuestos compartidos sobre el universo y el fenómeno del sueño condicionan y posibilitan la existencia y la lógica de la oniromancia.

En este orden de ideas, se describen y analizan ciertas ideas cosmológicas ette. Se le presta una especial atención a la concepción según la cual cada ser animado contempla el mundo desde una perspectiva diferente pero por medio de un mismo esquema perceptual. En ese sentido el cosmos ette puede ser experimentado desde diversos puntos de vista. Seguidamente, se sostiene que la forma como los individuos experimentan el mundo mientras duermen constituye un caso especial de este conjunto de ideas. Con este fin, se expone con brevedad la noción nativa de sueño. Finalmente, se examina e ilustran los principios que dirigen la labor de la interpretación onírica. Se concluye que su función consiste en el establecimiento de correspondencias entre diferentes perspectivas. De acuerdo con esto, se plantea que el sistema de interpretación ette pareciera ser más cercano al concepto de equivalencia que al de símbolo. A lo largo de todo el artículo, se resalta la complejidad y coherencia de las prácticas y representaciones de los ette sobre el tema. La investigación se apoya en un trabajo etnográfico de varios meses realizado entre los años 2003 y 2006 en las llanuras del Ariguani, en los departamentos de Magdalena y Cesar (cf. Niño Vargas, en prensa).¹

LOS ETTE DEL NORTE DE COLOMBIA

Si bien el apelativo “chimila” se remonta al siglo XVI y goza de cierta popularidad en la literatura etnográfica contemporánea, el pueblo al que se refiere prefiere autodenominarse “ette”. Tal actitud está justificada si se tiene presente la forma poco clara y consistente con la cual la administración hispánica se refirió a los grupos de las llanuras del Caribe colombiano durante el período colonial (cf. Herrera Ángel, 2002: 5-21). En la actualidad, los especialistas tienden a considerarlo un pueblo de habla chibcha y, en esa medida, lingüísticamente emparentado con otros grupos de los Andes septentrionales, el Caribe colombiano y la Baja Centroamérica (cf. Malone, 1991: 14-15; Constenla, 1993: 106-109, 120).² La mayoría de población ette habita el curso

-
- 1 Estoy en deuda con mis informantes y amigos ette por el tiempo y conocimientos compartidos durante mi estadía en la región del Ariguani y, en especial, con Carlos Sánchez Purusu Takiassu Yauu, Luisa Granados Diñato, Rafael Mendiñeta Diitu y Maria Ospina Nokorussu. Las observaciones que hicieron sobre el tema Jorge Morales, Marta Herrera, Roberto Pineda y Margarita Serje también tuvieron un inmenso valor. Asimismo, agradezco los enriquecedores comentarios que realizaron los integrantes del Taller Interdisciplinario de Formación en Investigación Social UMBRA.
 - 2 Con el fin de facilitar su lectura, en este artículo se prescindió del uso de signos fonéticos para la transcripción de la lengua de los ette, el *ette taara*, y se prefirió usar el sistema alfabético que la comunidad está tratando de implantar. Las

medio del río Ariguani, en las planicies que se extienden al suroccidente de la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia. Una gran proporción se encuentra establecida en un resguardo ubicado en el municipio de Sabanas de San Ángel, departamento de Magdalena. La propiedad está compuesta por dos porciones de tierra separadas llamadas Issa Orisstuna y Ette Butteriya. En años recientes se ha anexado una tercera posesión cerca de la localidad de Gaira, en las estribaciones septentrionales de la Sierra Nevada. Los ette la denominan Narakajmanta (Figura N° 1).

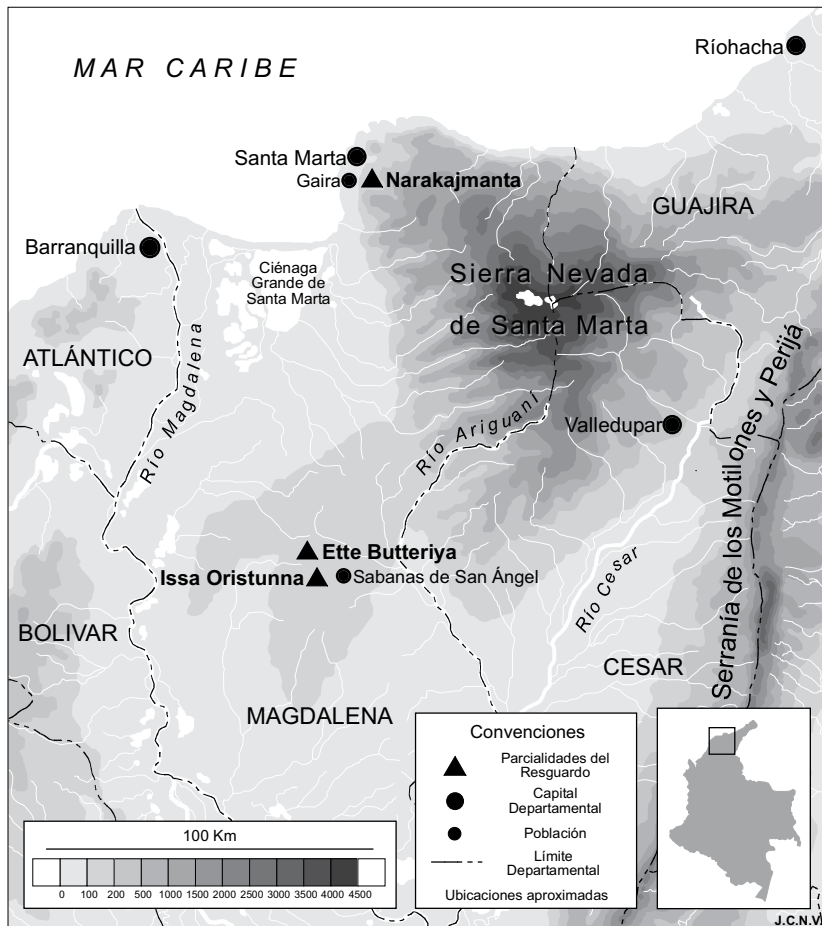
En la literatura etnográfica de la primera mitad del siglo xx son frecuentes las alusiones sobre la independencia económica y cultural del grupo (vg. Bolinder, [1924]1987: 19-20; Chávez, 1945: 160; Reichel-Dolmatoff, 1946: 97-98, 103). La expansión de la frontera agrícola y ganadera que se inició durante el periodo colonial, y que incluyó en el siglo xx la explotación de petróleo y maderas y la construcción de ferrocarriles y carreteras, tuvo como consecuencia el fin de este relativo aislamiento. De gozar de cierta autarquía, los ette fueron totalmente despojados de sus tierras. Se vieron obligados a vender su fuerza de trabajo como jornaleros y peones, ocupando el lugar más bajo en una entramada red de relaciones asimétricas (cf. Osorio Gallego, 1979: 20-48; Uribe Tobón, 1974: 214-264; 1987: 69-61). La creación del resguardo en 1990 alivió tal estado de cosas y originó procesos de agrupación y reorganización de la población indígena. Paralelamente, propició un espacio en el cual la vida tradicional podía desarrollarse con mayor libertad. Sin embargo, y a pesar de la tenencia del resguardo, la falta de tierras y la violencia política son problemas graves que los aquejan en la actualidad.

Los traumáticos eventos que los ette han tenido que enfrentar, aunados a una actitud indígena orientada al mimetismo y al ocultamiento, condujeron a varios investigadores a caracterizarlos como una sociedad, o bien al borde de la extinción, o bien en franco estado de descomposición (vg. Brettes, 1898: 457; Mc. Quown, 1955: 521, 549; Reichel-Dolmatoff, [1951] 1985 t. I: 17; Garante *et al.* 2000: 188). Con todo, los ette siguen compartiendo un complejo conjunto de prácticas y representaciones diferente del de sus vecinos campesinos y, en muchos sentidos, similar al de otros grupos indígenas de América. Dentro

vocales se pronuncian y se escriben igual que en castellano. Lo mismo ocurre con todas las consonantes que aparecen en este texto. El lector interesado en la fonología ette puede consultar una obra especializada (vg. Trillos Amaya 1996: 45-77). De igual forma, y con el objetivo de agredir en menor grado el ritmo de la dicción nativa, se prefirió una presentación de las declaraciones nativas en forma de versos libres y no en el modo de prosa leída.

de su acervo cultural, la atención a la experiencia del sueño y la práctica de la interpretación onírica son de importancia capital. La mayoría de adultos le presta atención a los sueños y los especialistas médicos y religiosos dedican una gran parte de su tiempo a interpretar experiencias oníricas propias y ajenas. De este modo, pareciera que el cambio social se hubiera efectuado por medio de esquemas culturales propios que, integrando experiencias pasadas con acontecimientos futuros, le permitieron al grupo salvaguardar su identidad étnica.

Figura N° 1
Parcialidades del resguardo ette



Fuentes: Instituto Geográfico Agustín Codazzi (1977: 40-41, 48-49);
Pueblo Indígena Ette Ennaka Penariwiki (2000: 35).

LA PERSPECTIVA EN EL COSMOS ETE

Los ette comparten complejas ideas sobre la forma en la que se experimenta lo existente. Los seres humanos, las especies zoológicas y las deidades aprehenden su entorno desde puntos de vista que no coinciden entre sí, y sin embargo, no dejan de estar estrechamente relacionados. La idea básica es que la mayoría de seres animados no sólo pertenecen a una sociedad similar a la humana sino, además, desde su propia perspectiva, se conciben a sí mismos como humanos. En ese sentido, y con algunas reservas, muchas características del cosmos ette parecieran ajustarse a lo que algunos estudiosos han denominado “perspectivismo” (Århem, 1993: 109-126; Lima, 1996: 21-47; Viveiros de Castro, 1998: 469-488). Esta serie de ideas merecen ser explicadas con algún detalle.

Sobre la base de evidencia etnográfica actual e histórica puede afirmarse que para los ette una gran proporción del universo se organiza sobre las mismas relaciones que estructuran la vida de hombres y mujeres (*cf.* Niño Vargas, en prensa; Reichel-Dolmatoff, 1945: 5-6, 13-14, 16-17). Los astros, los fenómenos atmosféricos, ciertas enfermedades y diversas especies de animales se entienden como agrupaciones que replican el orden de la sociedad. El firmamento, por ejemplo, se concibe como un gran espacio poblado por seres animados. Mientras que Sol es un varón que diariamente recorre la bóveda celeste y sólo se detiene a descansar en la casa de su hermana Luna, Trueno es un ser poderoso cuyos súbditos se esconden en el interior de los cerros. De igual forma, se piensa que los animales son “gente”. Se cree que las dantas se reúnen periódicamente para celebrar fiestas y embriagarse; que los monos saben curar enfermedades; que por medio de sus cantos y movimientos las guacamayas hablan una lengua secreta; e, incluso, que algunos animales específicos como el jaguar o el rey gallinazo son los jefes de especies enteras como los ocelotes y las aves carroñeras.

Pero los seres animados no sólo actúan como gente: desde su propio punto de vista también son gente. Cualquier animal se ve a sí mismo como humano; a su madriguera la observa como una casa; a su alimento silvestre y crudo lo percibe como alimento cocido y preparado; y a sus predadores los advierte como a los predadores de los seres humanos. Un hombre aparece ante los ojos de un pecarí en la forma de un jaguar puesto que el jaguar es el predador de los hombres y los hombres son los predadores del pecarí. A su vez, un hombre aparece ante los ojos de un jaguar en la forma de maíz tostado puesto que el maíz tostado es el alimento de los hombres y los hombres son el alimento de los jaguares.

Las cosas no son muy diferentes para las grandes entidades sobrenaturales. Ellas participan de un modo de existencia humana que, sin embargo, los hombres no pueden percibir directamente. Lo que en condiciones normales se observa como enormes árboles de ceiba son, desde la perspectiva de las deidades, plantas de maíz. De la misma forma, lo que se manifiesta en el mundo de los hombres en forma de lloviznas y precipitaciones son, para las entidades sobrenaturales, celebraciones y fiestas con bebidas fermentadas. En todos estos ejemplos, el hecho de que la humanidad se considere una condición compartida no implica que las diferencias entre las distintas clases de seres desaparezcan en una suerte de panhumanismo. Lejos de ser absoluta, la humanidad que un individuo se atribuye a sí mismo y sus semejantes es relativa.

Si se toman en conjunto, esta serie de suposiciones se apoyan, por lo menos, sobre dos principios. En primera instancia se postula la presencia de un solo esquema básico de existencia y percepción orientado por patrones humanos. En segunda instancia, se afirma la existencia de múltiples perspectivas para actualizarlo. De estos principios, por lo demás, se sigue otra llamativa implicación. Lo que dos clases diferentes de seres observen y experimenten en un mismo momento no tiene por qué coincidir. La apariencia de lo existente cambia en función de la posición del sujeto perceptor. Con todo, y puesto que lo que varía es la perspectiva y lo constante son las propiedades del esquema de existencia y percepción, no existe ningún impedimento para que se llegue a intuir lo que está experimentando un ser distinto a uno. Esto es, de hecho, lo que los ette hacen cada vez que afirman que lo que los hombres ven como tal cosa es tal otra para un animal o una deidad. Entre una y otra perspectiva pueden trazarse relaciones de equivalencia. El universo sufre un proceso de humanización que no lo homogeniza enteramente, pero tampoco lo fragmenta por completo. Es perfectamente coherente, entonces, que los individuos interesados en entender diversos aspectos de la realidad practiquen algún tipo de interpretación.

LA CONCEPCIÓN DEL SUEÑO Y LA PERSPECTIVA ONÍRICA

Los ette no conciben los sueños como simples representaciones. Antes que todo, “soñar”, *ooyori*, es un verbo. Cuando el término se encuentra en la forma de un sustantivo, *ooyoriya*, designa un evento que sucedió durante el reposo. Soñar es una acción y no las figuras e imágenes que se les presentan a los individuos mientras duermen. Como ya se habrá advertido, el sentido que encierra este concepto no coincide perfectamente con el significado de la

expresión que le correspondería en castellano. A diferencia de lo que sucede en ésta y otras lenguas indoeuropeas, un hablante del *ette taara* puede asegurar “haber soñado” (*issa ooyori*), pero no “haber tenido sueños” (“tuve un sueño”, “I had a dream”).

Soñar, como cualquier otro acto, siempre se desarrolla en un tiempo específico y un espacio concreto. Su singular naturaleza radica en que, a diferencia de la mayoría de las operaciones ordinarias, el sujeto que la realiza no es la persona en su conjunto sino, antes bien, un componente anímico más fundamental. Los *ette* lo denominan *too*, expresión que también les sirve para designar al corazón. *Too* es una partícula constitutiva de los individuos que se aloja en el cuerpo y se encarga de mantener el estado vital. Entre sus principales características se encuentra su carácter inmaterial pero real y su relativa independencia de la sustancia corporal. Aunque el concepto presenta ciertas similitudes con la noción occidental de “alma”, traducirlo con esta expresión podría distorsionar su verdadero significado.

Todas estas propiedades hacen que, en ciertas condiciones, *too* pueda abandonar el cuerpo. Fenómenos como la enfermedad y la muerte se explican, respectivamente, como su ausencia prolongada o definitiva. El sueño, por su parte, se piensa como un abandono temporal. Durante el reposo *too* renuncia a la sustancia orgánica del individuo y sale a deambular. Las vivencias que se recuerdan al despertar son el resultado de sus andanzas. En palabras de una anciana *ette*:

... Anoche soñé
Entonces *too* salió
Me quedé como un muerto
Y así estuve hasta la media noche y después hasta la madrugada...

... Toda la gente ve un cuerpo acostado
Pero de ese lado *too* ve cosas que sólo vería si caminara
Por eso tenemos razón
El cuerpo se queda en la hamaca porque es un caparazón
Ahí se ve una persona durmiendo
Esa persona respira, se mueve y hasta habla
Pero *too* está lejos...

(Luisa Granados Diñato, *Ette Butteriya*, octubre de 2003)

Esta experiencia se considera un evento tan veraz como cualquier otro suceso acaecido en la vigilia. Lo que *too* observa y experimenta es auténtico: efectivamente abandona el cuerpo, deambula por parajes desconocidos e interactúa con otros seres y objetos no menos reales. En ese sentido, existe una clara continuidad entre el sueño y la vida despierta. Ninguno opaca al otro en grado de realidad.

Ahora bien, que la distinción entre lo real y lo ilusorio no pueda aplicarse para distinguir los dos estados, no significa que uno y otro se confundan. Los ette reconocen claramente que la escena en que se desarrollan los sueños es distinta de aquella en donde se desenvuelve la vida despierta. La separación de *too* supone una ruptura. El adormecimiento le permite participar al soñante en una nueva forma de existencia. Librado de la influencia del cuerpo, empieza a participar de una forma de vida distinta de aquella que llevaba durante la vigilia. Se resulta concibiendo al sueño como un modo inusual de existencia y percepción. Soñar implica ser partícipe de una nueva perspectiva:

... *Too* ve diferente

Ve diferente porque dejó el cuerpo tirado

Para él es normal pero de este lado es diferente

Todo se ve diferente del lado de arriba

Cuando uno sueña ve las cosas del otro lado

Se ven como si las viera *Yaau*

Del otro lado nada es como lo vemos acá

Cuando se sueña todo es como diferente

Esa es la creencia de nosotros...

(*Luisa Granados Diñato, Ette Butteriya, octubre de 2003*)

Como puede inferirse del testimonio, los ette se valen de deícticos espaciales para la expresión de estas ideas. Los deícticos conforman un conjunto de elementos lingüísticos referenciales que integran los aspectos designativos del lenguaje. Localizadores espaciales como “aquí” “acá” o “allá” hacen parte de la deixis espacial del castellano. El significado de todos es relativo y depende de la posición adoptada por el hablante. En la lengua ette pueden encontrarse varios deícticos espaciales (*cf.* Trillos Amaya, 1996: 129). Aunque su uso no se limita estrictamente a este campo, vale la pena resaltar que algunos de ellos están íntimamente asociados a la descripción de la experiencia de la vigilia y el sueño. En la Tabla N° 1 se relacionan los más usados:

TABLA N° 1

Deícticos espaciales asociados con la descripción de la experiencia de la vigilia y el sueño.

Vigilia	<i>Inninikki</i>	“de este lado”
Sueño	<i>Ninnanikki</i>	“del otro lado”
	<i>Jaatinikki</i>	“del lado de arriba”
	<i>Yaaulanikki</i>	“del lado de <i>Yaau</i> ”

Empleando los deícticos en el contexto adecuado, y sin siquiera mencionar el verbo “soñar”, un hablante de la lengua ette puede hacerle entender a sus interlocutores si la experiencia que relata tuvo lugar durante el día o mientras dormía. Con la expresión *inninikki* se referirá a acontecimientos y objetos que se percibieron en la vigilia. Comúnmente se traduce al castellano como “aquí” o “de este lado”. Si por el contrario, lo que desea es describir una realidad que se le presentó durante el sueño, entonces utilizará voces como *ninnanikki*, *jaatinikki* y *yaaulanikki*. Todas estas expresiones están íntimamente relacionadas. Las tres se oponen a *inninikki* y, en esa medida, se refieren a acontecimientos y objetos que están fuera del alcance de los sentidos comunes en el momento de la enunciación.

Generalmente, el deíctico *ninannikki* se asocia a las narraciones de sueños ordinarios y es traducido como “del otro lado”. Por su parte, el uso de *jaatinikki* y *yaaulanikki* suele restringirse a las experiencias oníricas relacionadas con la manifestación o presencia de entidades sobrenaturales. El primer término, *jaatinikki*, puede traducirse como “del lado de arriba”. El segundo, *yaaulanikki*, se traduce como “del lado de *Yaau*” y, en esa medida, expresa complejas e interesantes ideas. Los ette se refieren a su principal entidad sobrenatural con el mismo término con que designan a su progenitor masculino: *Yaau*. El singular modo de existencia y percepción que proporciona el acto de soñar, entonces, se traduce para el soñante en la participación de un nivel de realidad reservado a esta entidad sobrenatural. La persona que sueña alcanza un estado privilegiado: puede llegar a observar las cosas “del lado de *Yaau*”, “como si las viera *Yaau*”. El valor que se le concede a estas perspectivas hace que la interpretación de sueños se convierta en una actividad prestigiosa.

LA LABOR DE LA ONIROMANCIA

Se ha examinado cómo, sin caer en ninguna contradicción, los ette conciben al sueño como una actividad que se desarrolla durante el descanso. Para ellos, el inicio y la terminación del fenómeno onírico coincide con la salida y el reingreso al cuerpo del principal componente anímico de la persona: *too*.

La veracidad de los recuerdos que se guardan sobre su experiencia nunca es puesta en duda. En este sentido, la distinción entre el sueño y la vigilia no es radical. La línea que separa a las dos condiciones no es la misma que aparta la realidad de la ilusión. Si bien no se confunden, tampoco se les considera estados antitéticos.

Con todo, la interpretación de un sueño no siempre es literal. Sin que implique ninguna clase de desvalorización, lo que se observa en el descanso no tiende a equipararse con lo que se percibe en vela. Un objeto visto en sueños no siempre es una reproducción de su homónimo de la vigilia. La semejanza del sueño con el mundo despierto tan sólo es aparente. La salida de *too* del cuerpo está asociada a la participación en un modo alterno de existencia y percepción. Librado de la influencia de la sustancia corporal, empieza a observar el mundo desde otra perspectiva. Los sentidos ordinarios dejan de operar y, en consecuencia, se presencia lo real en una nueva dimensión.

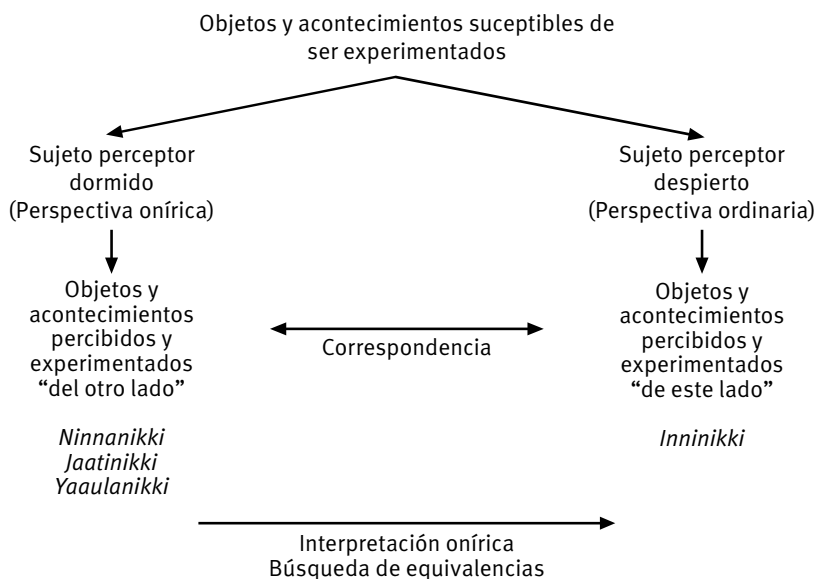
Lo que la interpretación intenta resolver es esa aparente falta de coincidencia. A un acontecimiento percibido “del otro lado” (*ninnanikki, jaatinikki, yaaulanikki*) le hace corresponder otro “de este lado” (*inninikki*). La efectividad de la labor está garantizada por la concepción perspectivista del cosmos. Las diferentes perspectivas desde las cuales puede aprehenderse el universo se corresponden. Entre una y otra pueden encontrarse relaciones de equivalencia. Los sueños terminan siendo interpretables puesto que las múltiples formas en que la realidad es susceptible de ser interpretada están vinculadas entre sí. Muchas de estas ideas pueden aclararse examinando el esquema que se presenta en la Figura N° 2.

Teniendo un perfecto conocimiento sobre las limitaciones intrínsecas de las diferentes perspectivas, el intérprete ette de los sueños se esfuerza en conformar el mundo que percibe el soñante durante el sueño con el de la vigilia y la vida despierta. Su oficio es establecer vínculos que enlacen uno y otro punto de vista. A cada elemento onírico le hace corresponder otro ordinario. La relación que descubre entre los dos es de equivalencia y está sustentada en la posibilidad, en el cosmos ette, de percibir un mismo objeto desde diferentes perspectivas.

Es bastante llamativo encontrar anotaciones similares sobre este tema en la literatura etnográfica amerindia. Ciertos etnólogos, por ejemplo, aseguran que entre los wayuu de la península de la Guajira, el mundo pareciera estar formado por dos partes complementarias cuyas relaciones descubriría la oniromancia por medio de una “lógica de la duplicación” (Perrin, [1992]

1997: 71). De otro lado, en ciertos pueblos amazónicos como los jivaro también se ha descrito un “principio de conversión” para la interpretación de sueños que relacionaría órdenes que se corresponden entre sí (Descola, 1989: 444).

Figura N° 2
La labor de la oniromancia



DOS SUEÑOS EJEMPLARES

Algunos ejemplos concretos pueden ilustrar la naturaleza de la labor oniromántica ette y, paralelamente, facilitar la asimilación de la anterior serie de planteamientos.

El viento y el baile

El siguiente sueño fue experimentado en el 2003 por una mujer reconocida por su desempeño en labores ceremoniales y gran conocimiento de la tradición mítica.

...Hace un tiempo soñé esto
Del otro lado caminaba
Me encontré con dos mujeres

Eran dos ancianas
Eran de los antiguos
Numirinta.

Venían de lados diferentes y se cruzaban
Después daban vueltas
Estaban bailando
Sus faldas se movían de lado a lado
Faldas largas de algodón.

Una de ellas me tomó por el brazo
Me dijo que no me preocupara por la brisa
Y la falda no paraba de moverse
Se movía y se movía con baile
Bailaba con la otra.

De ese lado vi a una mujer con falda
De este lado es el viento y la brisa fresca del atardecer
Del lado de *Yaau* el viento es como una falda
Soplaba y soplaba la falda
Así es en el tiempo de *Numirinta.*

Cuando sentí brisa por mi espalda en la noche no me asusté
Sabía que era aire fresco
Era brisa suave y fresca
No era caliente ni traía enfermedad...

(María Ospina Nokorussu, Narakajmanta, diciembre de 2003)

Disfrutando del modo no ordinario de existencia que la actividad del sueño proporciona, la mujer aseguró hallarse caminando hasta el momento en que se topó con un par de mujeres. Varios elementos la previenen del carácter especial del encuentro. Ambas estaban vestidas a la antigua usanza. Las telas de algodón que las envolvían seguramente constituyen un recuerdo de los indumentos que alguna vez lucieron sus padres. Lo importante es que el hecho de haber aparecido durante el descanso las hace portadoras de una nueva significación. A los ojos de la anciana, las mujeres no son una

simple reminiscencia desdibujada de la infancia. Son seres “antiguos”. El uso de cultura material pretérita delata la presencia de entidades sobrenaturales. El sueño recrea el pasado para conferirle en el presente un valor agregado.

La identidad exacta que se otorga a los personajes está determinada por el momento del año en que la visión tuvo lugar. Octubre, tanto como agosto y septiembre, es tiempo de la principal deidad femenina ette: *Numirinta*. Se dice que sus lluvias y brisas anuncian el comienzo de un período en que las representaciones y prácticas ceremoniales asociadas al género femenino cobran una mayor importancia. Siendo igual de significativo lo que enseña y lo que ignora, el sueño se ajusta al calendario destacando la ausencia de los hombres y el protagonismo de las mujeres. La soñante, entonces, convierte a las dos figuras en manifestaciones asociadas a la deidad. A este respecto, los movimientos rítmicos que despliegan no pueden ser pasados por alto. Puesto que la celebración de algunas ceremonias supone la realización de bailes e, inversamente, la realización de un baile siempre supone una ceremonia, la asistencia de bailarinas en el sueño le transmite a toda la experiencia una atmósfera ritual. Ni en la vida onírica ni en la despierta el baile y el rito logran disociarse. La vinculación de las mujeres con *Numirinta* queda sustentada por la calidad extraordinaria del oficio que ejecutan.

En su conjunto, la visión resulta tener un enorme valor. La soñante pudo observar entidades sobrenaturales en un contexto ceremonial. La interpretación que posteriormente ella misma aplica es consecuente con semejante apreciación. Debido a la época en que aparecen, las actividades que realizan y las prendas que visten, a unas figuras humanas percibidas durante el descanso se las asocia con una deidad. A su vez, y en este punto yace la verdadera labor interpretativa, a esta deidad se le equipara con un importante fenómeno meteorológico. Lo que la experiencia del sueño faculta ver como mujeres bailando y agitando sus faldas, se hace corresponder en la vigilia con brisa fresca y saludable. Los rítmicos movimientos corporales de las mujeres del sueño se corresponden con los desplazamientos de aire en la vigilia. Ninguno de los elementos se sobrepone o sustituye al otro. De lo que se trata, en rigor, es de diferentes niveles de aprehensión de lo existente. El viento es *Numirinta* y *Numirinta* es el viento; sus faldas en movimiento son el aire soplando y el aire soplando son sus faldas en movimiento. La apariencia que tomen ante un observador particular dependerá del punto de vista en el cual esté situado. La perspectiva ordinaria y la onírica procuran imágenes divergentes, aunque equivalentes, que la intérprete se esfuerza por relacionar.

ONIROMANCIA Y RITUAL

Un segundo ejemplo puede terminar de aclarar la naturaleza de la labor oniromántica. Un sueño comúnmente reportado entre los actuales especialistas religiosos, y cuya valoración raramente cambia, es perfecto para este fin. Su ocurrencia es causa de jolgorio para el soñante y sus allegados. Entre sus virtudes se encuentra, además, la de permitir comparar y relacionar el proceso de desciframiento onírico con el proceder ritual del orden ceremonial.

... Me llevaron a un sitio
Era una casa ette
Había hombres y mujeres tomando chicha
Muchos

Estaba celebrando el hermano de mi padre
Rezaba por todos con la totuma en la boca
Ésa era su casa
Pero ése no era él
Ése era *Yaau*

Amanecí contento
Bebí chicha hasta el amanecer
Había estado con *Yaau* en reunión
Les conté a todos
Iba a haber buena agua y buena cosecha
Yaau iba a mandar lluvias...

*(Carlos Sánchez Purusu Takiassu Yaau,
Narakajmanta, septiembre de 2003)*

Por unos instantes, el componente anímico del soñador pudo participar de un modo de existencia que lo acercó a las grandes entidades sobrenaturales. Durante el sueño ingresó en una vivienda construida siguiendo los parámetros tradicionales. El interior estaba repleto de personas que generosamente consumían chicha. Al hermano de su padre, una figura que se destacaba entre el gentío, lo identificó con *Yaau*, principal entidad sobrenatural masculina ette. La asociación está respaldada por el protagonismo ritual que él desempeñaba en la fiesta.

Todas estas vívidas imágenes se transforman en pronóstico de lluvias por obra de la oniromancia. Una equivalencia presente en muchos sistemas de pensamiento amerindio subyace en el fondo de la operación, a saber, la que vincula la chicha divina y la lluvia profana. Lo que las deidades y los componentes anímicos de las personas dormidas observan como fiestas con bebidas fermentadas de yuca y maíz, constituye para una persona en condiciones normales la llegada de aguaceros y tormentas. Cada vez que los dioses celebran con chicha, el agua se despeña sobre los hombres. Los dos líquidos se corresponden. La relación que trazan los ette entre la bebida y el agua es aún más llamativa si se tiene en cuenta que el término vernáculo para “chicha” es *dii*, mientras que el de “agua” es *diitakke*. Esta última expresión está compuesta por *dii*, la misma palabra que se usa para designar a la chicha, y el término *takke*, frecuentemente traducido como “nuevo”, “joven”, “fresco”. De esta suerte, la lluvia que otorgan las deidades es, literalmente, “chicha nueva”, “chicha joven”, “chicha fresca”.

Un punto que no puede dejar de resaltarse y que el ejemplo pone de relieve es, precisamente, el de las relaciones que vinculan a la interpretación onírica con otra clase de actividades y saberes. El valor de las equivalencias que descubre la oniromancia se extiende mucho más allá del dominio de los sueños. Puesto que con facilidad puede pasarse de un término al otro en cualquiera de los dos sentidos, la asociación entre chicha y lluvia es igual de útil en la práctica ceremonial. Para los ette, los acontecimientos futuros pueden anticiparse por medio de la oniromancia o, bien, propiciarse mediante el rito. Mientras que para el intérprete de sueños las celebraciones con chicha anuncian lluvias venideras, para el oficiante del rito la llegada de las lluvias puede estimularse mediante la celebración de reuniones con chicha. Aunque el sentido de las operaciones es diferente, la lógica que regula los procedimientos es la misma. El oniromántico procura buscarle una equivalencia “de este lado” a un evento percibido “del otro lado”. El conductor de una ceremonia, por su parte, realiza acciones “de este lado” que tengan alguna repercusión “del otro lado”. Utilizando las mismas equivalencias, y trabajando bajo los mismos principios, uno y otro se entregan a la tarea de trazar correspondencias entre diferentes perspectivas. Esta afinidad entre la interpretación de sueños y los procedimientos mágicos y rituales, por lo demás, no es exclusiva de los ette (para otros grupos amerindios, véase Gregor, 1981: 713; Kracke, 1990: 150).

SÍMBOLO Y EQUIVALENCIA

Ahora pueden deducirse ciertas consecuencias. Desde el punto de vista ette, la imaginaria onírica no se concibe en términos simbólicos. Los seres, objetos y actos que aparecen en los sueños no se entienden como representaciones que sirvan de vehículo a algún tipo de concepto o elemento significado. Los sucesos oníricos no se sobreponen, sustituyen o simbolizan a los de la vigilia. De lo que se trata, en rigor, es de diferentes niveles de aprehensión de lo existente. Para el intérprete nativo, la cuestión no tiene que ver tanto con una exégesis simbólica como con la búsqueda de equivalencias. El objetivo de la oniromancia es encontrar correspondencias entre diferentes perspectivas y no sustituir elementos que simbolizan por elementos simbolizados. La interpretación onírica ette no es, estrictamente hablando, una interpretación simbólica.

Para un mejor entendimiento del argumento es necesario remitirse a algunas diferencias que el concepto de equivalencia ette presenta con la noción de símbolo. Al símbolo siempre se lo ha concebido inmerso en una relación con un elemento simbolizado (vg. Ducrot y Todorov, 1972: 134; Pierce, 1974: 30-31). El símbolo, consciente o inconscientemente, representa a un objeto o acontecimiento distinto de lo que él mismo es: un sustituto (cf. Morris, [1947] 1962: 33-34, 36). Dependiendo de quién lo defina y en qué contexto se esté hablando, el nexo entre el elemento que simboliza y aquel que es simbolizado se ha caracterizado como completamente arbitrario (vg. Leach, [1976] 1978: 17) o fundado en alguna forma de contigüidad natural (vg. Piaget, [1947] 1972: 170; Saussure, [1916] 1984: 88). Así, a grandes rasgos, puede considerarse un símbolo la balanza que sugiere el concepto de justicia.

Las cosas no son muy diferentes en lo que se refiere al simbolismo onírico tal y como ha sido pensado en algunas de las más influyentes corrientes psicológicas modernas. Para ciertos pensadores, las visiones que se experimentan durante el dormir deben ser entendidas como representaciones, como un “vocabulario simbólico” (vg. Jung [1948] 1994: 255-256). Los sueños son sustitutos de ideas distintas a las de las imágenes oníricas: una gran proporción de los motivos que aparecen en ellos encubren, y simultáneamente expresan de forma indirecta, algo diferente de lo que ellos mismo son (Freud, [1900] 1979: 25-26, 145, 177-200; Ricoeur, [1971] 2002: 7-21). De esta suerte, un artefacto visto en sueños puede ser interpretado como un órgano del cuerpo humano o, asimismo, un conjunto de acciones y actitudes como una serie de profundos deseos reprimidos.

Superficialmente, no parece existir ninguna razón de peso que impida el uso del concepto de símbolo para explicar la interpretación onírica ette. Pareciera que la labor del intérprete nativo fuera sustituir. Sin embargo, esta opinión cambia después de una relectura de los ejemplos. En efecto, el viento no representa a *Numirinta*: él es esa deidad desde la perspectiva humana. Asimismo, las celebraciones con bebidas fermentadas no simbolizan la lluvia. Por el contrario, lo que los hombres observan como lluvia es una fiesta con chicha para las grandes entidades sobrenaturales. A nivel formal, este tipo de relaciones son muy cercanas a aquellas que la antropología estructuralista encontró en la mitología de numerosos pueblos americanos (cf. Lévi-Strauss, [1964] 1996).

Adicionalmente, dos características comúnmente asociadas a los símbolos parecieran ser incompatibles con el conjunto de ideas ette sobre el tema. En primer lugar, existe un intervalo temporal que separa al elemento que simboliza del elemento simbolizado. La aparición del símbolo, por lo menos en cuanto vehículo de representación, no precede en el tiempo a aquel acto u objeto que alude. El concepto de justicia antecede en existencia al convenio por medio del cual se acordó que la balanza lo representara. De igual forma acontece durante el sueño con el artefacto que encubre a un órgano humano. Tal idea, empero, no parece encajar perfectamente con la oniromancia indígena. Para los ette, la asociación entre los elementos oníricos y aquellos con los que se corresponden en la vigilia no está mediada por un intervalo temporal. Ambos son contemporáneos puesto que lo que los diferencia es el hecho de haber sido percibidos desde diferentes perspectivas. Si nos remitimos al primer ejemplo ofrecido en este artículo, puede afirmarse que el viento siempre ha sido una deidad femenina e, inversamente, una deidad femenina siempre ha sido el viento. Ninguno precede al otro en cuanto vehículo de representación. La creencia según la cual en algunas ocasiones los sueños anticipan lo que ocurrirá en la vida despierta, no contradice estos principios. Aunque la manifestación diurna de un evento onírico puede suponer cierto lapso de tiempo, la correspondencia entre uno y otro no lo hace. Para los ette, nunca hubo un acuerdo tácito o explícito para que uno aludiera al otro y, por tanto, no existe ningún tipo de preeminencia cronológica.

En segundo lugar, generalmente la relación simbólica es irreversible. El símbolo siempre representa a lo simbolizado y no a la inversa. La balanza y el artefacto pueden evocar al concepto de justicia y al órgano corporal. Sin embargo, estos últimos difícilmente pueden hacerlo con los primeros. El vínculo

simbólico es unidireccional y no puede ser recorrido más que en un sentido. Semejante idea es totalmente falsa para el intérprete ette. La relación entre los motivos que se experimentan durante el sueño y aquellos que les corresponden en la vigilia es completamente reversible. La lluvia profana, por ejemplo, se corresponde con las fiestas de las deidades e, inversamente, las fiestas de las deidades se corresponden con la lluvia profana. Esta reversibilidad es, por lo demás, la que hace que la asociación entre chicha y lluvia sea igual de útil en la oniromancia y en la práctica ceremonial. Otra vez, se trata de objetos y acontecimientos percibidos desde distintos puntos de vista y, en esa medida, equivalentes. Desde el punto de vista ette, no hay ninguna dificultad en pensar que un elemento en el sueño corresponde a otro en la vigilia y viceversa. La introducción del concepto de símbolo iría seguida por preguntas de difícil respuesta como, verbigracia, cuál de los dos objetos es el símbolo y cuál el simbolizado.

Ahora bien, es importante resaltar que los límites del argumento desarrollado hasta el momento coinciden con los de la ideología nativa. No puede derivarse de él que el concepto de símbolo sea inútil. Su objetivo se restringe a demostrar la inoperancia de esta noción en la reflexión nativa sobre las prácticas interpretativas. El símbolo es una idea estrechamente ligada a la historia de Occidente y a los procedimientos para interpretar sueños que allí se han desarrollado. No debe extrañar, entonces, que no se acomode a las conceptualizaciones que otras sociedades se han hecho sobre el mismo asunto. Como herramienta analítica podría ser de gran ayuda para interpretar los sueños de los ette pero no para entender el modo en que los ette interpretan sus sueños.

Probablemente esta serie de consideraciones pueden ser útiles para el examen del pensamiento de otros grupos situados más allá de las llanuras del Ariguaní. A este respecto, es bastante sugestivo que varios antropólogos e indígenas observen con sospecha la utilización del concepto de símbolo y la noción de relación metafórica para la interpretación de sistemas de ideas amerindios. Ciertos intelectuales indígenas del suroccidente colombiano, por ejemplo, niegan explícitamente que entre dos elementos considerados equivalentes dentro de su cosmología exista algún tipo de vínculo metafórico, esto es, una relación asociativa fundada en la sustitución (Dagua *et al.*, 1998: 68). Refiriéndose a la relación mitológica que une el concepto de tiempo con un caracol, por ejemplo, afirman que “no se trata de que algo *sea como* el caracol, sino que *es* el caracol” (1998: 68). En la etnografía de poblaciones

arawak del Amazonas también se encuentran notas sobre las limitaciones del concepto occidental de símbolo a la hora de describir ciertas ideas nativas. De esta suerte, se ha asegurado que en la oniromancia de los mehinaku del río Xingu existe una relación tan estrecha entre el símbolo y lo simbolizado que en muchas ocasiones la distancia que separa a uno y otro pareciera diluirse y desaparecer (Gregor, 1981: 713).

CONCLUSIONES

Los ette consideran que la interpretación de sueños es una labor coherente y llena de sentido. La explicación de este hecho reside en los supuestos compartidos sobre la naturaleza y funcionamiento del universo. La función, la lógica y la existencia misma de la oniromancia están condicionadas por la manera en que el mundo ha sido construido socialmente.

En ese orden de ideas, se describieron y analizaron importantes nociones sobre el cosmos y el fenómeno del sueño. Se le concedió un lugar central a la exposición de la idea según la cual la realidad puede ser aprehendida desde diferentes puntos de vista. Para los ette, cada entidad animada no sólo participa de un modo de vida humana sino, también, observa su entorno y se percibe a sí misma tal y como lo haría si fuera humana. Pero esta humanidad es, ante todo, relativa. Lo que cualquier clase de ser experimenta sólo coincide en un nivel formal con lo que experimentan otros seres en ese mismo momento. Las perspectivas varían. De esta suerte, se postula la existencia de un modo básico de existencia y percepción que se rige por estándares humanos y, simultáneamente, la presencia de diferentes posiciones para ejercerlo.

Las ideas compartidas sobre la naturaleza del fenómeno del sueño no están desvinculadas de esta concepción cosmológica. Para los ette, el sueño es una actividad protagonizada, no por la persona de carne y hueso, sino por un componente anímico inmaterial más fundamental. Con el inicio del descanso, esta partícula abandona el cuerpo y empieza a experimentar la realidad en una forma alterna. Se argumentó que la causa de semejante hecho radica en las características y propiedades del componente. Al no poderse identificar plenamente con la persona, al carecer de materia corporal, observa su alrededor desde otra perspectiva. El carácter singular que se atribuye a las imágenes oníricas está articulado con las concepciones generales sobre el universo.

Teniendo presente lo anterior, se argumentó que el principal objetivo de la oniromancia ette recae en el establecimiento de vínculos entre diferentes perspectivas. El ejercicio del intérprete consiste en proponer equivalencias

entre el punto de vista del sueño y el de la vigilia. La efectividad de la labor se encuentra respaldada por las implicaciones que se derivan de las ideas sobre el cosmos. Los principios que organizan la concepción perspectivista son, precisamente, los que permiten inferir correspondencias entre las diferentes perspectivas. La viabilidad de deducir qué están experimentando dos entidades distintas se apoya en la constancia y permanencia, a través de los diferentes puntos de vista, de las propiedades del esquema humano de existencia y percepción. En esa medida, la oniromancia ette parecería más familiar a la noción de equivalencia que a la idea de relación simbólica. Desde el punto de vista del nativo, los objetos y acontecimientos que se perciben durante el dormir no representan o sustituyen algo distinto de lo que ellos mismos son. Su aparente divergencia respecto a los elementos que les corresponden en la vigilia es un efecto cosmológico, a saber, el de poder percibir el mundo desde diferentes perspectivas.

La profundidad y forma de estructuración de todas estas ideas permiten colegir que los ette, a pesar de haber sido descritos como una sociedad próxima a la desintegración, siguen compartiendo un complejo conjunto de prácticas y representaciones culturales. Las ideas y nociones asociadas a la interpretación de sueños, no son simples ni fragmentarias sino, muy al contrario, sólidas y coherentemente articuladas.

BIBLIOGRAFÍA

- Århem, Kaj. 1993. "Ecosofía makuna". François Correa (Ed.). *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. pp. 109-126.
- Aristóteles. 1993. *Parva naturalia*. Madrid. Alianza.
- Bolinder, Gustaf. [1924] 1987. "Los últimos indígenas chimila". *Boletín Museo del Oro* N° 18. Bogotá : Banco de la República. pp. 10-27.
- Brettes, Joseph de. 1898. "Chez les indiens du nord de la Colombie. Six ans d'explorations". *Le Tour du monde* 4° année. Paris: Librairie Hachette et C. pp. 61-96 y 434-480.
- Chávez, Milciades. 1946. "Contribución a la antropología física chimila". *Boletín de arqueología* Vol. 2 N° 2. Bogotá: Servicio Arqueológico Nacional. pp. 157-177.
- Cicerón. 1985. *La adivinación*. Barcelona: Orbis.
- Constenla Umaña, Adolfo. 1993. "La familia chibcha". *Estado actual de la clasificación de las lenguas indígenas de Colombia*. María Luisa Rodríguez de Montes (ed.). Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. pp. 75-125.

- Dagua Hurtado, Abelino; Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco. 1998. *Guambianos. Hijos del arcoiris y del agua*. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura. CEREC.
- Descola, Philippe. 1989. "Head-shrinkers versus Shrinks: Jivaroan Dream Analysis". *Man* Vol. 24 N° 3.
- Ducrot, Oswald y Tzvetan Todorov. 1972. *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris: Éditions du Seuil.
- Freud, Sigmund. [1900] 1979. *La interpretación de los sueños*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Gregor, Thomas. 1981. "Far, far away my Shadow Wandered... : The Dream Symbolism and Dream Theories of Mehinaku Indians of Brazil". *American Ethnologist* N° 8. pp. 709-720.
- Herrera Ángel, Marta. 2002. "Chimilas y españoles: El manejo político de los estereotipos raciales en la sociedad neogranadina del siglo XVIII". *Memoria y Sociedad* Vol. 7. N° 13. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. pp. 5-24.
- Hobson, Allan. [1988] 1994. *El cerebro soñador*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Instituto Geográfico Agustín Codazzi. 1977. *Atlas de Colombia*. Bogotá: IGAC.
- Jung, Carl Gustav. [1948] 1994. *Los complejos y el inconsciente*. Barcelona: Altaya.
- Kracke, Waud. [1987] 1997. "Myths in Dreams, Thought in Images: An Amazonian Contribution to the Psychoanalytic Theory of Primary Process". Barbara Tedlock (ed.). *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Santa Fe: School of American Research Advanced Seminar Series. pp. 31-54.
- Kracke, Waud. 1990. "El sueño como vehículo de poder chamánico. Interpretaciones culturales y significados personales de los sueños entre los parintintin". Michel Perrin (coord.). *Antropología y experiencias del sueño*. Quito: Abya-Yala. pp. 145-157.
- Leach, Edmund. [1976] 1978. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, Claude. [1964] 1996. *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lima, Tania Stolze. 1996. "O dois e su múltiplo. Reflexões sobre o perspectivismo em una cosmologia tupi". *Mana* N° 2. pp. 21-47.
- Lincoln, Jackson Steward. [1935] 2003. *The Dreams in Native American and other Primitive Cultures*. New York: Dover Publications.
- Mc Quown, Norman A. 1955. "The Indigenous Languages of Latin America". *American Anthropologist* N° 57. pp. 501-570.

- Malone, Terrell. "Chimila: Chibchan, Chocoan, Carib, or Arawakan?"
Ponencia presentada en el XLVII Congreso Internacional
de Americanistas, Nueva Orleans, Julio de 1991.
- Miller, Patricia Cox. 1994. *Dreams in Late Antiquity. Studies in the
Imagination of a Culture*. Princetown: Princetown University Press.
- Merrill, William. [1992] 1997. "The Raramury Stereotype of Dreams". *Dreaming.
Anthropological and Psychological Interpretations*. Santa Fe: School
of American Research Advanced Seminar Series. pp. 194-219.
- Morris, Charles. [1947] 1962. *Signos, lenguaje y conducta*. Buenos Aires. Losada.
- Niño Vargas, Juan Camilo. *sf. Ooyoriyasa. Cosmología e
interpretación onírica entre los ette de las llanuras del
Ariguaní*. Bogotá: Universidad de los Andes (en prensa).
- Osorio Gallego, Héctor. 1979. "Chimila". *Artículos en lingüística y campos
afines* N° 6. Bogotá: Instituto Lingüístico de Verano. pp. 20-48.
- Parman, Susan. 1991. *Dream and Culture. An Anthropological Study
of the Western Intellectual Tradition*. New York: Praeger.
- Peirce, Charles Sanders. 1974. *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Perrin, Michel. 1990. "Pensar el sueño... y utilizarlo". Michel Perrin (coord.).
Antropología y experiencias del sueño. Quito: Abya-Yala. pp. 5-18.
- Perrin, Michel. [1992] 1997. *Los practicantes del sueño. El
chamanismo wayuu*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Piaget, Jean. [1947] 1972. *Psicología de la inteligencia*. Buenos Aires: Psique.
- Price-Williams, Douglas y Lidia Nakashima Degarrod. 1990. "El contexto y uso
de los sueños en ciertas sociedades amerindias". Michel Perrin (coord.).
Antropología y experiencias del sueño. Quito: Abya-Yala. pp. 277-295.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1945. "Mitos y cuentos de los indios chimila". *Boletín de
arqueología* Vol. 1 N° 1. Bogotá: Servicio Arqueológico Nacional. pp. 4-30.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1946. "Etnografía chimila". *Boletín de arqueología*
Vol. 2 N° 2. Bogotá: Servicio Arqueológico Nacional. pp. 95-155.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. [1951] 1985. *Los kogi. Una tribu de la Sierra
Nevada de Santa Marta* 2 vols. Segunda edición. Bogotá: Procultura.
- Ricoeur, Paul. [1971] 2002. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.
- Saussure, Ferdinand de. [1916] 1984. *Curso de lingüística
general*. Barcelona: Planeta Agostini.
- Tedlock, Barbara. 1999. "Sharing and Interpreting Dreams in
Amerindian Nations". David Shulman y Guy Stroumsa (eds.).

- Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*. New York: Oxford University Press. pp. 87-103.
- Trillos Amaya, María. 1996. *Categorías gramaticales del ette taara -lengua de los chimila*. Lenguas aborígenes de Colombia. Descripciones 10. Bogotá: CCELA. Universidad de los Andes.
- Uribe Tobón, Carlos Alberto. 1974. *Un marco teórico de referencia para el estudio de las relaciones interétnicas: Análisis del caso de los chimila*. Tesis de grado Antropología. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Uribe Tobón, Carlos Alberto. 1987. "Chimila". *Introducción a la Colombia amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. pp. 51-62.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute* N° 4. pp. 469-488.
- Zarante, Ignacio; Diego Ossa; Roberto Mendoza y Gustavo Valvuen. 2000. "Descripción etnográfica, demográfica y características en salud de las comunidades visitadas por la gran expedición humana". *Geografía humana de Colombia. Variación biológica y cultural en Colombia* T. I. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. pp. 157-227.

