

Recibiendo el canto del armadillo: transmisión onírica de saberes entre un armadillo y una mujer sabia en Sokorpa, territorio yukpa al norte de Colombia¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n36.11>

ANNE GOLETZ

<https://orcid.org/0000-0002-7984-7989>

Philipps-Universität Marburg², Alemania

anne.goletz@uni-marburg.de

Cómo citar este artículo: Goletz, A. (2020). Recibiendo el canto del armadillo: transmisión onírica de saberes entre un armadillo y una mujer sabia en Sokorpa, territorio yukpa al norte de Colombia. *Tabula Rasa*, 36, 267-292. <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.11>

Recibido: 05 de marzo de 2020

Aceptado: 05 de mayo de 2020

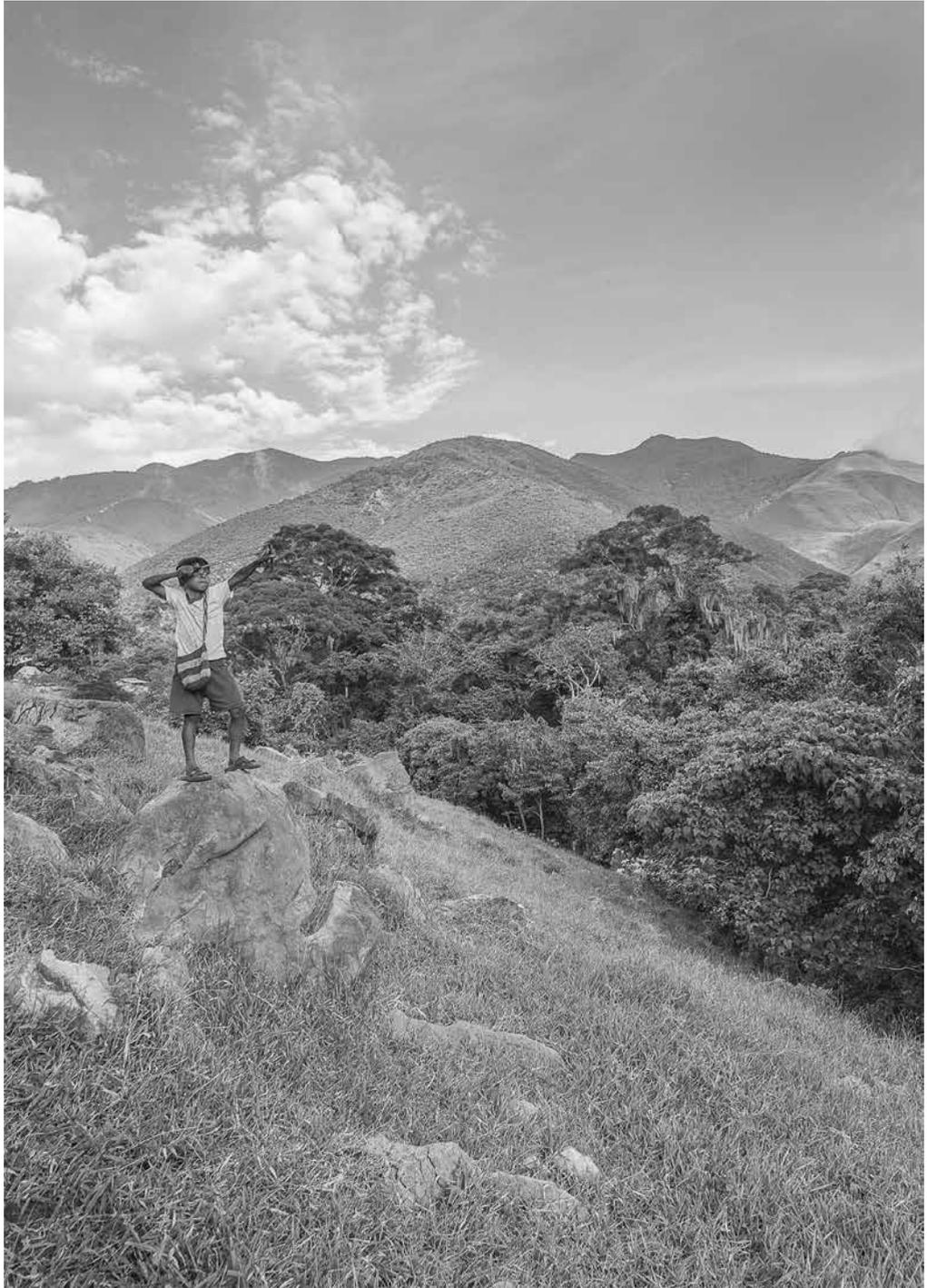
Resumen:

Este artículo analiza la transmisión y recepción onírica de saberes entre el armadillo *Kamashrbush* y la mujer sabia Diocelina como una relación humano-animal específica y altamente individual. En el contexto de una antropología del sueño dominada por la noción de viajes del alma, este artículo expone la manera pasiva y encarnada de las experiencias oníricas en Sokorpa configurada por la visita del ámbito no-humano en la vida cotidiana de las personas que están soñando. Además, destaca la naturaleza cooperativa de la relación entre Diocelina y *Kamashrbush* contra el trasfondo de las prácticas armadillo-humano basadas en la caza (respetuosa) y la evasión. Propone la similarización ontológica como medio para las interacciones sociales con seres no-humanos que suceden sin transformación o cruce de límites ontológicos, elementos que se consideran esenciales de la comunicación entre especies en las teorías antropológicas amazónicas.

Palabras clave: antropología del sueño, relación animal-humano, transmisión de saberes, yukpa, Colombia.

¹ Este artículo presenta resultados parciales del proyecto de investigación «Contextualizando la lengua y los mitos yukpa: la posición lingüística y etnológica de un forastero en la familia lingüística caribe y las tierras bajas del norte de los Andes» (HA 5957/11-1), financiada por DFG (Fundación Alemana para la Investigación Científica) y la tesis doctoral en curso sobre la comunicación transhumana entre los Yukpa de Sokorpa en la Serranía del Perijá, Colombia, financiada por una beca de doctorado de Evangelisches Studienwerk Villigst.

² Estudiante doctoral e investigadora asociada del Departamento de Antropología Social y Cultural.



2016 - Cazando pájaros en la Serranía de Perijá
Chris Schmetz

Receiving the Armadillo's Song: Oneiric Knowledge Transmission Between an Armadillo and a Wise Woman in Sokorpa, Yukpa Territory in Northern Colombia

Abstract:

This paper examines the oneiric knowledge transmission/reception between the armadillo *Kamashrbush* and the wise woman Diocelina as a specific and highly individual human-animal relationship. In the context of an Anthropology of Dreaming dominated by the notion of soul-travels, this paper discusses the passive and embodied manner of Sokorpa dream experiences shaped by the visit from the other-than-human realm into the dreamer's everyday life. Furthermore, it highlights the cooperative nature of the relationship between Diocelina and *Kamashrbush* against the backdrop of armadillo-human practices based on (respectful) hunting and avoidance. It proposes ontological similarization as a means for social interactions with other-than-human beings that go without transformation and ontological boundary crossing, elements considered as the core components of interspecies communication in Amazonian anthropological theories.

Keywords: anthropology of dreaming; animal-human relation, knowledge transmission, Yukpa, Colombia.

Receber o canto do tatú: transmissão onírica do conhecimento entre um tatú e uma mulher sabia em Sokorpa, um território Yukpa no norte da Colômbia

Resumo:

Esse artigo pesquisa a transmissão/ recepção onírica do conhecimento entre o tatú *Kamashrbush* e a mulher sabedora Diocelina, como uma relação específica e muito individual entre o ser humano e o animal. Na perspectiva de uma antropologia do sonho, dominada pela noção de viagens da alma, esse artigo trata as formas passivas e encarnadas das experiências oníricas em Sokorpa, que se formam com uma visita desde o domínio não humano à vida cotidiana dos sonhadores. Além disso, sublinha a natureza colaboradora da relação entre Diocelina e *Kamashrbush* no contexto das práticas entre tatús e humanos, baseadas na caça respeitosa e na tentativa de evitá-la. Igualmente, propõe uma semelhança ontológica como médio para as interações sociais com seres distintos dos humanos, que passam sem a transformação e cruzamento de fronteiras ontológicas, elementos considerados como componentes básicos da comunicação entre espécies nas teorias antropológicas amazônicas.

Palavras-chave: antropologia do sonho, relação humano-animal, transmissão de conhecimento, yukpa, Colombia.

Es en marzo de 2016 cuando escucho por primera vez sobre el encuentro onírico entre el armadillo Kamashrhus y Diocelina, una anciana sabia con la que paso gran parte de mi tiempo en Sokorpa. Dado que Diocelina ya no puede caminar bien, pasa la mayor parte del tiempo en su casa, sentada junto al fuego. En mis visitas, me cuenta sobre la época en que el mundo aún estaba formándose y del tiempo en que la gente no-yukpa llegó al territorio yukpa. También relata las noticias más recientes sobre las y los habitantes de la comunidad, la mayoría de quienes son sus sobrinas, sobrinos, nietas, nietos, bisnietas, bisnietos, tataranietas y tataranietos. Como siempre durante mis visitas, padres y madres entran con sus menores enfermos. Diocelina sopla sobre sus cuerpos, se escupe en las manos y las frota sobre las áreas afectadas. Entretanto, canta:

<i>mmb mhm abaha hab ena nepa</i>	<i>mmb mhm abaha hab estamos aquí</i>
<i>oh ah ahata ah ahata yukpa shi kewe</i>	<i>a ustedes yukpa</i>
<i>yayeno amo</i>	<i>si tu de verdad</i>
<i>metapo amorh</i>	<i>estás escuchandolentiendo</i>
<i>anipapi</i>	<i>por siempre</i>
<i>ona shi kachash</i>	<i>a las niñas y los niños</i>
<i>yin nopa sayak</i>	<i>pongas esas</i>
<i>emashik ona</i>	<i>tus manos</i>

Diocelina explica que este es el canto que el armadillo Kamashrhus le transmitió en una visita nocturna. La letra habla desde la perspectiva de Kamashrhus y le aconseja escuchar para recibir el saber para curar a menores enfermos mediante la imposición de sus manos. Diocelina relata que no tardó en memorizar el canto repitiéndolo varias veces. De ahí en adelante, Kamashrhus comenzó a visitarla de forma regular en sus sueños³.

Sokorpa es un territorio yukpa en la Serranía de Perijá, una cordillera en la zona limítrofe entre Colombia y Venezuela⁴. La gente en Sokorpa por lo general evita la interacción con seres no-humanos. Pero hay individuos a quienes se caracteriza como *tuwancha*, que significa literalmente «alguien que sabe mucho/que tiene muchos saberes»⁵, que tienen la capacidad de tratar con el ámbito no-humano. Sin

³ Dedico este artículo a Diocelina Restrepo, quien me causó una honda impresión con su tremendo acervo de conocimiento. Estoy agradecida por su contribución a mi investigación, por sus esfuerzos por enseñarme tanto como fuera posible y asegurarse de que yo lo registrara todo en mi grabadora.

⁴ La Serranía de Perijá es el hábitat de alrededor de 17.000 o 18.000 yukpa. En territorio colombiano, hay seis resguardos (unidades territoriales) yukpa autónomas: Sokorpa, Iroka, Menkwe, El Koso, Caño Padilla y El Rosario. Sokorpa está adscrito al municipio de Beceril, departamento del Cesar. Quiero agradecer a la gobernadora del cabildo Esneda Saavedra Restrepo y a las y los habitantes de Sokorpa por su apoyo a mi investigación.

⁵ La palabra consiste en el prefijo posesivo impersonal *t*, el sufijo superlativo *-cha*, y la raíz *wano*, que se traduce comúnmente como saber.

importar el acercamiento previo a un área de conocimiento específica, el llamado de seres no-humanos que transmiten a las personas el repertorio de saberes necesarios, es el factor decisivo en la vocación de un o una especialista. Este artículo analiza la transmisión/recepción onírica de saberes entre el armadillo Kamashrhush y la *tuwancha* Diocelina como una relación humano-animal específica y altamente individual. En el contexto de una antropología del sueño dominada por la noción de viajes del alma, este artículo expone la manera pasiva y encarnada [embodied] de las experiencias oníricas en Sokorpa configuradas por la visita del ámbito no-humano en la vida cotidiana de las personas que están soñando. Además, destaca la naturaleza cooperativa de la relación entre Diocelina y Kamashrhush contra el trasfondo de las prácticas armadillo-humano basadas en la caza (respetuosa) y la evasión. Propone la similarización ontológica como medio para las interacciones sociales con seres no-humanos que suceden sin transformación o cruce de límites ontológicos, elementos que se consideran esenciales de la comunicación entre especies en las teorías antropológicas amazónicas.

En la antropología suramericana, los sueños se consideran un «modo de comunicación privilegiada» (Kohn, 2007b, p.12, mi traducción) entre humanos y seres no-humanos (p. ej. Oorbitg Canal & Pitarch, 2017, p.15; Perrin, 1990b, p.8). Más aún, se consideran «fuentes de conocimiento» (Peluso, 2004, p.108, mi traducción), como «vehículo del poder shamánico [sic]» (Kracke, 1990, p.145) y como «una vía de adquisición de poder» (Idoyaga Molina, 1990, p.206) del ámbito no-humano. Los estudios antropológicos explican el vasto conocimiento adquirido durante el sueño, como la pericia en prácticas rituales y ceremoniales, técnicas de sanación, nombres, oficios y decisiones políticas, etc. (Kilborne, 1981; Spaulding, 1981). Las canciones parecen ser uno de los bienes de adquisición onírica más populares (p. ej. Graham, 1995; Townsley, 1993). Muchas etnografías dan cuenta del nexo entre las y los especialistas y los fenómenos del soñar como representación de saberes especializados y/o como fuente de los mismos. Suelen describir el ensueño como un viaje del alma, que parece ser la teoría predominante en la antropología del sueño (p. ej. Lohmann, 2003, pp.2-6; 2007, p.43; Perrin, 1990b, pp.7-8) y también el tema de muchos estudios de sueños en la antropología indígena suramericana (p. ej. Oorbitg Canal & Pitarch, 2017; Perrin, 1990a). La teoría del viaje del alma implica que esta deje el cuerpo de la persona que está soñando y viaje a otros ámbitos donde se encuentra e interactúa con las almas de seres no-humanos. El concepto de soñar como viaje del alma es retomado de Tylor (1871) y de su teoría del animismo como «doctrina del alma y de los seres espirituales». La perspectiva evolucionista de Tylor ha sido muy criticada por antropólogas y antropólogos posteriores, pero la centralidad del alma se mantiene en los encuentros antropológicos actuales con las sociocosmologías indígenas (Swancutt & Mazard, 2018, p.8; Pedersen & Willerslev, 2012, p.465). Este es también el caso para las teorías ampliamente adoptadas del nuevo animismo de Descola (1992, 2013) y el perspectivismo/multinaturalismo

amazónico de Viveiros de Castro (1998, 2004). Como el «aspecto subjetivo del ser» (Viveiros de Castro, 2004, p.466, mi traducción) asociado con la conciencia, la intencionalidad y la agencia social, se considera el alma como la base común de la continuidad entre los humanos y los seres no-humanos. Al compartir una interioridad similar (el alma), es la parte física —«el cuerpo como haz de afectos y capacidades» (Viveiros de Castro, 2004, p.475, mi traducción)— lo que conforma las diferencias ontológicas entre las especies del sociocosmos. La comunicación entre especies y otras formas de interacción social se asocian con ciertas circunstancias (como rituales, trances, sueños) y saberes especializados. Los especialistas (con frecuencia señalados como chamanes) tienen «el poder de trascender a voluntad la discontinuidad de las formas» (Descola, 2013, p.127, mi traducción), y son capaces de «cruzar deliberadamente las fronteras ontológicas y adoptar la perspectiva de las subjetividades no humanas» (Viveiros de Castro 2004, p.468, mi traducción). En este contexto, se considera que los encuentros oníricos y la adquisición de saberes del ámbito no-humano son actividades inducidas y controladas que experimentan las almas de las y los soñantes en otro mundo.

Pero, ¿cómo ocurre la adquisición onírica de saberes cuando el rol de la persona que está soñando es más bien pasiva y la adquisición onírica está sujeta a visitas del ámbito no-humano en lugar de viajes del alma a otros mundos? Y, ¿cómo se ven los encuentros entre las y los soñantes humanos y visitantes no-humanos cuando el alma de la persona que está soñando no deja el cuerpo ni cruza fronteras ontológicas? Para responder estas preguntas, analizo la transmisión/recepción onírica de saberes entre el armadillo Kamashrhush y la mujer sabia Diocelina. En la primera parte del análisis, me concentro en las experiencias oníricas de Diocelina y analizo las visitas nocturnas de Kamashrhush y las condiciones de transmisión/recepción de saberes. En la segunda parte, estudio la relación entre Diocelina y Kamashrhush en el contexto de otras prácticas humano-armadillo. En ambas partes, comienzo con un resumen de las descripciones de los sueños de primera y segunda mano hechos por Diocelina y sus parientes antes de analizarlas⁶. En términos de una buena trazabilidad, uso el término «Kamashrhush» (sok.⁷ para «armadillo») al referirme al armadillo personalizado que Diocelina encuentra y el término «armadillos» cuando se refiere a toda la población de armadillos.

⁶ Los fragmentos de las descripciones de los sueños de primera y segunda mano, las conversaciones informales, historias, cantos y notas de campo proceden de mi trabajo de campo en el territorio Sokorpa y sus alrededores entre 2014 y 2019. Muchas gracias a Tintín, cuyo nombre en español es Diomedes de Jesús Bernal Fernández, por las traducciones del idioma Yukpa al español, por discusiones esclarecedoras y sus útiles conceptos, como lo de la mochila. Adicionalmente, quisiera agradecer a Ernst Halbmayr, Michaela Meurer, Silvana Saturno, Stefanie Schien, Wilson Largo y a dos revisores anónimos por sus comentarios y sugerencias.

⁷ La abreviatura sok. señala los términos en idioma yukpa de la variante lingüística hablada en Sokorpa. El término «kamashrhush» denota el gran armadillo en contraste con el armadillo pequeño (sok. *noñi*).

Recibiendo saberes en un sueño

El mismo día que escucho por primera vez el canto del armadillo, Diocelina y su familia me cuentan cómo lo recibió. El encuentro onírico ocurrió hace 15 años, cuando Diocelina ya era anciana. Su hermana recuerda que Diocelina había sido muy despierta desde su niñez. Tenía un entendimiento particularmente ágil y por la misma razón tenía un acervo de saberes que creció con los años. Tenía talento para contar las historias sobre la formación del mundo, para cantar los cantos de animales o parientes muertos, para sanar con plantas medicinales y para supervisar la siembra y cosecha del maíz a la par que mantenía un nexo espiritual con el dueño del maíz Unano. Hasta el momento en que recibió el canto del armadillo, sin embargo, nunca había tenido un encuentro con el armadillo Kamashrhush. A continuación resumiré las descripciones de los sueños.

Diocelina y su esposo viven en las afueras de la comunidad. Una noche ella está sola con sus nietos. De pronto oyen un canto. Se sorprenden de oír a alguien afuera a una hora tan tarde de la noche, pero adivinan que es su vecino distante de camino a casa. Antes de dormirse, el nieto de Diocelina le pide que cante el canto. Como ella tiene la capacidad de memorizar cosas rápidamente, es capaz de reproducir el canto y lo repite varias veces hasta que se duerme. En su sueño, un ser con forma humana se aparece a Diocelina y afirma ser el armadillo Kamashrhush. Declara que quiere ir a su casa a comer los gusanos que se han acumulado en el suelo húmedo. «Nuestro alimento, el gusano, está entre ustedes», asegura y prosigue, «estamos sufriendo porque la tierra está quemada». Como es el tiempo de quemas agrícolas, los armadillos están padeciendo escasez de alimento. Pero los perros y gatos fuera de la casa asustan a Kamashrhush y por eso huye. Diocelina y sus nietos oyen el maullido de los gatos en la noche. Ahora se dan cuenta de que el visitante cantor en la noche no era su vecino, sino Kamashrhush. Él quería presentarse en persona en su casa y propone a Diocelina, «regala el gato a otro, para que me conozcas. Voy a llegar [presentarme] a ti en la casa». Como Diocelina no regala sus mascotas, Kamashrhush la invita a ir a un lugar cerca del sembrado de yuca de la familia, «Ve como a las seis de la mañana allá donde está la quebrada de agua. Te voy a hablar». Diocelina quiere aceptar la invitación, pero su esposo y sus hijos, que regresan en la noche, la retienen. Llovió en la noche y está frío afuera, y por eso el camino es demasiado peligroso para una mujer anciana y frágil. Al día siguiente, su hijo y su nuera van a recoger yuca. Vuelven con gran excitación y les cuentan que la tierra en el cañón de agua se inclinó tal como Kamashrhush anunció antes «Si no me haces caso se inclinará la tierra». Pocos días después, otro nieto de Diocelina viene a convencerla de la autenticidad de su experiencia onírica. Él también fue visitado por Kamashrhush y dice: «Bueno, abuela, no es mentira».

En la visita onírica, Kamashrhush le cuenta a Diocelina porqué se acerca a ella, «yo vine por ti para que sepas cómo curar a los niños», para que «siempre estarás curando a los niños». Le explica que curará a las y los menores de resfriados,

diarrea, fiebre y vómito poniendo sus manos sobre sus cuerpos. «Para siempre vas poner tus manos», le dice Kamashrhush. Promete ayudar a Diocelina a cumplir su tarea, diciendo, «seguirás [sanando], pero nosotros vamos a ayudarte». Además, Kamashrhush le da la capacidad de ahuyentar las nubes para influir en el clima. Le dice «si de veras nos escuchas, estaremos contigo. Rechazas la tormenta nada más así [con un movimiento del brazo]. Este [saber de apaciguar la tormenta] para siempre quedará contigo». Desde entonces, Diocelina ha usado estos saberes. A veces cura a cinco o más niñas y niños por día. Donde haya un viento fuerte y una tormenta, Diocelina levanta las manos y ahuyenta las nubes.



Diocelina curando a su bisnieto, Sokorpa 2016. Anne Goletz.

Recibiendo una visita sorpresa

Miraré más detenidamente los siguientes aspectos: la visita onírica de Kamashrhush sorprende a Diocelina y en principio le genera incertidumbre. Para calmar sus dudas, Kamashrhush ofrece demostrar su autenticidad. Actúa como la fuerza motora del encuentro onírico y de la transmisión de saberes, mientras que el rol de Diocelina es más pasivo y receptivo.

En Sokorpa, la gente muchas veces comienza a compartir sus experiencias oníricas diciendo «*Wosutu nin...* (sok. para “mi sueño fue...”)⁸. Mientras que los ette/chimila, vecinos de la familia lingüística chibcha, hacen énfasis en la participación activa de las y los soñantes en la práctica del sueño, la gente de Sokorpa no practica el ensueño sino que tienen sueños⁹. No inducen los sueños. Por consiguiente, los

⁸ La gente por lo general comparte sus sueños con su familia inmediata y si esos sueños son de importancia para la comunidad, también los comparten con una audiencia mayor. Sin embargo, el contar e interpretar los sueños no es central en la vida social, como es el caso entre los ette (Niño Vargas (2007, p.137) y los wayuu (Perrin (1997, ©1995).

⁹ Niño Vargas (2007, p.156) informa que los ette comparten sus experiencias de ensueño con la construcción verbal «haber soñado», pero no pueden pronunciar la frase nominal «haber tenido sueños». En la lengua Yukpa, el soñar se expresa principalmente con una frase nominal. La palabra *wosutu* significa «mi sueño», *nin*, la forma en tiempo pasado del verbo auxiliar «ser/estar».

eventos oníricos son por lo general inesperados, sorprenden a la persona que está soñando e inicialmente le producen incertidumbre, como fue el caso de Diocelina. Citaré la descripción de Diocelina sobre cómo compartió su sueño con su hijo y su nieto tras la primera visita onírica de Kamashrhush.

Bueno, yo estaba cantando con eso [el canto de Kamashrhush. Mi nieto] se despertó «Oh, que no te vaya a olvidar». [Mi hijo] vino en la mañana. Yo estaba cantando, «Pero ¿qué es, mamá?» «Pero tú no, ustedes no saben [lo que me sucedió]. Yo no sé, en mi sueño llegó una persona que dijo [...] yo no sé...que voy a...» «¿Qué, mamá?» dijo. «Yo no sé...yo voy a... cuando un niño esté enfermo... no sé... que voy a recuperarlo», así dije [a mi nieto]. «¿De verdad, abuela?» [dijo] «Sí».

La primera visita de Kamashrhush deja a Diocelina sin palabras. Ella no está segura de la autenticidad del visitante y de sus explicaciones sobre su nuevo deber y repite sus palabras con duda, haciendo énfasis en su falta de certeza. Ella cuenta las preguntas que inicialmente pasaron por su mente, «Yo no sé quién es. ¿Qué será eso que viene en el sueño mío, de noche y algunas veces viene como de día?» Muchas y muchos especialistas hablan de sus dudas iniciales sobre la autenticidad del visitante, que en otros casos puede ser un ancestro fallecido que se caracteriza como *tuwancha*, el dios creador *Aponto* o el dueño del maíz *Unano*. Sienten temor de que la aparición onírica sea una trampa de un ser malvado (como un mal espíritu o el demonio *Tiaprho*¹⁰) o simplemente temen un resultado negativo. Es igualmente dominante la imagen de los encuentros nocivos con los dueños de los animales y los espíritus de los ancestros fallecidos. Por lo tanto, los visitantes deben crear confianza y calmar las dudas de la persona que está soñando. Muchas y muchos especialistas informan que sus visitantes oníricos invitan a un lugar solitario donde se revelan en apariencia humana o manifiestan su agencia en fenómenos ambientales. Kamashrhush le cuenta a Diocelina de su intención de aparecersele en forma humano, «Si solo me pudieran ver», le dice. La prueba planeada parece complicada, pero Kamashrhush es persistente. Finalmente logra crear confianza causando un deslizamiento de tierra y apareciéndose al nieto de Diocelina en una experiencia extraonírica. Las experiencias del sueño están marcadas por las actividades de Kamashrhush. Él es la fuerza motora de los eventos oníricos, mientras que el rol de Diocelina es más bien pasivo y receptivo: él visita, ella es visitada; él habla, ella escucha; él transmite, ella recibe; él enseña, ella ejecuta. Esta distribución de roles entre las y los soñantes pasivos y los visitantes oníricos activos refleja lo que Lohmann (2007, p.43, mi traducción) resume en su teoría de visitación:

¹⁰ En la práctica narrativa, la gente presenta el demonio *Tiaprho* como el antagonista del dios creador *Aponto*. En su denominación (*Tiaprho* es una abreviatura de la palabra en español para *diablo*) y su función como rival de un dios creador con connotaciones positivas, se parece a la imagen del diablo en el cristianismo.

Los sueños representan visitaciones espirituales a un soñante inmóvil [...]. La identidad especial y significativa de la gente encontrada en sueños es el enfoque, como en el sentido de uno mismo como un receptor pasivo del sueño en lugar de un agente activo. El modelo llama la atención sobre la naturaleza inmóvil de los cuerpos durmientes, y explica las imágenes de los sueños como venidas de algún otro lugar o de alguien más.

Mientras que los eventos oníricos que corresponden a la noción de viaje del alma se centran en la participación activa de la persona que está soñando con el otro mundo, los sueños de visitación se centran en los visitantes oníricos (y el posible mensaje que llevan) mientras que la actividad de la persona que está soñando es limitado. Niño Vargas (2007, p.161) sostiene que el modo activo o pasivo de las y los soñantes en las experiencias oníricas no son mutuamente excluyentes. Describe cómo los ette relatan experiencias oníricas activas asociadas al viaje del alma extracorpóreo y experiencias oníricas pasivas, más raras, pero más significativas, relacionadas con la entrega de mensajes de ancestros, deidades u otras entidades sobrenaturales. La presencia de ambos también se informa para los maya quichés de Momostenago, de Guatemala (Tedlock, 1997). En Sokorpa, el modo pasivo es predominante en casi todas las experiencias de sueño. Esto también se aplica a los sueños en los que las personas que están soñando reciben información específica que habían esperado (como medicación, cantos). Las descripciones de sueños apuntan a una revelación más que a una búsqueda activa de información. Un hombre informa, por ejemplo, que en su sueño una persona fallecida le reveló la combinación correcta de plantas medicinales y el respectivo método de sanación para curar a una persona que estaba enferma. De nuevo, el enfoque está en los seres visitantes y la información que revelan en lugar de la participación activa de las y los soñantes con el ámbito no-humano. Las personas que están soñando están atentas y expectantes del contenido del sueño, sin embargo, no he observado ninguna práctica particular para inducir estas experiencias oníricas¹¹. El papel de las y los soñantes en Sokorpa es observador y receptivo. Esta asignación de roles también se hace evidente a nivel lingüístico (cf. Niño Vargas, 2007, p.168). En las descripciones de sueños la gente usa construcciones con verbos transitivos en las que el visitante onírico mantiene la posición de sujeto y la persona que está soñando, la posición de objeto. Por ejemplo, «Entonces en mi sueño me dijo (sok. *orha tawoset sh[a]ikarhi*)» o «*Aponto* me mostró todo (sok. *towarha sha nipomo aponto*)». El uso frecuente del direccional *sha* (sok. para «hacia») hace énfasis en la noción de que las actividades están dirigidas a las personas que están soñando en lugar de emanar de ellas.

¹¹ Tampoco Halbmayr (1998, pp.246-247) y Wilbert (1960, pp.132-133), que informan de personas que reciben cantos en sus sueños, mencionan ninguna preparación específica o práctica para inducir el sueño. Sin embargo, sí hay prácticas para evitar ciertos episodios de ensoñación. En Sokorpa, la gente usa plantas específicas para protegerse de visitas oníricas indeseadas por parte de espíritus de ancestros.

Colgando el saber

Recurriré a otro aspecto; la transmisión/recepción onírica de saberes¹² se inserta en la vida cotidiana de Diocelina. Está entrelazada con sus prácticas del estado de vigilia ordinario, involucra su entorno habitual y está sujeta a experiencias encarnadas.

Diocelina y sus nietos oyen el canto de Kamashrhush, que en un inicio atribuyen a su vecino lejano antes de acostarse y entregarse al sueño. Su nieto y su nuera ven el deslizamiento de tierra causado por Kamashrhush en la mañana después del primer encuentro onírico entre Diocelina y Kamashrhush. Otro nieto incluso se encuentra con Kamashrhush en forma humana en una experiencia extraonírica. Además, Diocelina aplica los saberes recibidos, canta, sana a las y los menores y calma las tormentas en su estado de vigilia. El encuentro onírico entre Diocelina y Kamashrhush no está desvinculado de la vida cotidiana de Diocelina ni limitado a un espacio onírico específico, sino que está interconectado con sus estados de vigilia. Esto también es válido para otros eventos oníricos no sujetos a la transmisión de saberes. Una experiencia onírica bastante común, pero no muy popular, es el encuentro con los dueños de los animales, cuando los cazadores sobreexplotan una especie o área específica. Varios hombres en Sokorpa describen experiencias oníricas en las que un dueño de los animales les avisa y en última instancia los castiga por sus prácticas de caza excesivas¹³. Estos dueños se les aparecen, muchas veces en condiciones similares a la humana, los amonestan y finalmente los castigan por su mal comportamiento. Aunque la mayoría de los encuentros ocurren en experiencias de ensueño, se acompañan de experiencias visionarias y de desvanecimiento, así como de consecuencias permanentes para los cazadores, como fracasos en la cacería y malestar físico. La continuidad entre la experiencia de vigilia y la onírica es uno de los temas centrales en las publicaciones recientes sobre el sueño en culturas amerindias (Orobitg Canal & Pitarch, 2017) y en estudios transculturales sobre el sueño (Glaskin & Chenhall, 2013). En Sokorpa, las experiencias oníricas por lo general ocurren en los entornos habituales y no en «tierras de los sueños» (Orobitg Canal, 2002, p.405) o lugares extraños remotos (cf. Niño Vargas, 2007, pp.158) como se dice de los sueños de viajes del alma. «Por eso hemos venido hacia ti», dice Kamashrhush, según relata Diocelina. En

¹² Aunque el «aprendizaje por medio de los sueños» tiene un uso más amplio en la literatura (p. ej. Devereux, 1957; Kilborne, 1981, p.173), decidí usar transmisión/recepción onírica de saberes, que es más apropiada para el modo pasivo de las experiencias de ensueño. En Goletz (2020), comparo la transmisión onírica con la transmisión de la que habla Descola (2013, pp.329–335) como forma jerárquica y unívoca de relación basada en la conexión temporal.

¹³ Figuras similares que representan y protegen a una especie animal específica o a una zona específica se discuten en la literatura etnográfica como amos o dueños de los animales (p. ej. Fausto, 2012; Kohn, 2007a). En Sokorpa, existen diferentes tipos de representantes animales. Muchos animales, además de un jefe (sok. *youtp*) para su especie específica, o en lugar de este, tienen la protección de un dueño (sok. *yosah*) de su hábitat. Aunque los primeros, además de su condición similar a la humana, se conceptualizan primeramente en su condición animal, los últimos se conceptualizan como una persona yukpa fallecida.

las experiencias oníricas de Diocelina, los escenarios son su casa, su patio y el sembrado familiar de yuca. Kamashrhush visita estos lugares, ejerce influencia en ellos (por ejemplo, los maullidos de los gatos) y deja sus huellas (como el deslizamiento de tierra).

«El alma deja el cuerpo durante los sueños», escribe Rivière (1997, p.142, mi traducción) en su célebre artículo sobre los conceptos del alma entre hablantes de lenguas caribes en las Guayanas. Muchos grupos caribes en las Guayanas, tienen múltiples almas ubicadas en diferentes lugares de su cuerpo e incluso afuera de su cuerpo, las cuales pueden ir de viaje y actuar como el doble de una persona, su reflejo o su sombra (Basso, 1977, p.16; Halbmayr, 2010, p.586). En Sokorpa, las personas tienen solo un *yokarh* (sok. para «alma» o «esencia vital») ¹⁴. que no se separa de forma voluntaria ni temporal. Cuando el *yokarh* de una persona deja el cuerpo, esto implica por lo general el fin de su existencia humana o su muerte. Durante su vida, el *yokarh* es parte integral de una persona y rara vez se materializa como materia independiente. Las experiencias oníricas no se asocian con el alma. Por lo tanto, las teorías que están basadas en el desprendimiento del alma durante la vida de una persona (como el sueño como viaje del alma, el chamanismo como cambio de forma) y que definen las imágenes del sueño como «experiencias y percepciones del alma del soñante» (Lohmann, 2007, p.43, mi traducción) son de uso limitado para conceptualizarlos. En Sokorpa, soñar es una experiencia encarnada que involucra toda la condición de ser de la persona que está soñando. Dado que su rol es más bien pasivo, es la actividad de los seres visitantes la que afecta a la persona que está soñando y puede incluso afectar su condición físico-mental. Con frecuencia estas consecuencias son negativas y restrictivas para las y los soñantes (como dolores de cabeza, olores desagradables persistentes, debilidades en las piernas y brazos o moretones). Los sueños de transmisión de saberes, en contraste, también tienen consecuencias benéficas, pues confieren a las y los soñantes saberes específicos y las herramientas respectivas para aplicarlos. En el caso de Diocelina, Kamashrhush le transmite el saber de cómo apaciguar las lluvias torrenciales y las tormentas y de sanar a las y los menores por medio de un movimiento del brazo, un canto y manos efectivas ¹⁵. Las descripciones de los sueños muestran que la conceptualización de la transmisión/recepción de saberes se parece a la entrega de un bien (en ocasiones incluso materializado), pasando de la mano/posesión de los seres visitantes a las y los soñantes. Este «bien» es tomado y memorizado por las y los soñantes y se cuelga y adhiere a ellas y ellos.

¹⁴ El término *yokarh* está marcado por el prefijo posesivo en tercera persona *y-* y por el sufijo posesivo *-rhush*. En contraste, el término *okato*, el colectivo de espíritus de los muertos, es impersonal y está marcado por el sufijo plural *-to*. Véase Halbmayr (2010, p.537) y Rivière (1997) para formas cognadas en lenguas caribes.

¹⁵ He definido estos saberes como incorporados, en cuanto permiten a las y los especialistas influir directa e individualmente en el ámbito no-humano mediante el uso de sus manos, su voz y su aliento. También hay especialistas que reciben saberes verbales (como enseñanzas míticas y divinas), cuya implementación requiere acciones colectivas (como danzas, sermones); véase Goletz (2020).

Citaré las palabras de Kamashrhush según relata Diocelina, «El tiempo está en **nuestras manos**. Esto es lo que estás pidiendo. ¿Tú lo **pondrás** [el saber para influir en el clima] **en tus manos?** (sok. *owaya nan ima otus, marh itukani motut, amu chap imash tan s-aya-s ma kanu psk*)» En el idioma Yukpa, se usa el término «mano» complementado con un verbo auxiliar, para expresar la posesión material e inmaterial¹⁶. La pregunta de si Diocelina recibiría este saber contiene el verbo poner/colocar (sok. *aya*). En su descripción de segunda mano, el nieto de Diocelina usa el verbo dar/entregar (sok. *to*), «Luego él **entregó** estas [plantas] a mi abuela (sok. *onich rhpát wat orh [wicha] chuchich na yo-to-mak*)». La gente usa estas palabras con frecuencia en el lenguaje cotidiano para describir reubicaciones espaciales o posesivas de objetos. Otros ejemplos se centran en la recepción de saberes, uno de los pocos momentos en que Diocelina tiene un papel más activo en el evento onírico. El nieto de Diocelina afirma: «y entonces mi abuela lo **agarró** [el saber] en su sueño (sok. *onich rhpát chuchich twosutu n-apoya-k*)». Usa la palabra «*apoy*», un verbo común para expresar la apropiación (temporal) de objetos tangibles (como agarrar/coger/abrazar alguien o algo) y objetos intangibles (como memorizar un canto). Es sorprendente que ninguno de estos ejemplos pronuncie el «bien» transmitido y recibido como un saber. Diocelina y sus parientes usan un pronombre demostrativo o nombran el dominio asociado con el saber específico: «*owaya*» (sok. para «tiempo») representa el saber para influir en el clima. En otro ejemplo, «*wicha*» (sok. para «planta» o «hoja») representa el saber para sanar a las y los menores. Aunque Diocelina sana poniendo las manos y usando su aliento y su saliva, tiene mucho conocimiento sobre plantas medicinales y también las usa. El nieto se refiere a las plantas como una alegoría de su saber de sanación. Otros ejemplos muestran que los saberes no solo se dan y se reciben, sino que en cierta forma se «adhieren a», y «se cuelgan de/en» Diocelina. «Esto **se adherirá a** ti para siempre (sok. *amorh wat anipap op pip-cha-si*)», según Diocelina recuerda las palabras de Kamashrhush. El término «*pip(i)*» significa pegajoso y apunta a la adhesión del saber. Pero esa adhesión requiere una ocupación activa con el saber. Cuando Diocelina recibe el canto de Kamashrhush, lo canta de manera repetida siguiendo el orden de Kamashrhush para memorizarlo/tenerlo en su boca, «Oh yukpa, mejor téngalo [el canto] **dentro** [de la boca] (sok. *yukpa shi amo karharh otana yayi*)». De igual manera, el uso que hace Kamashrhush de la palabra «*ita*» apunta a un compromiso activo con el saber recibido, ya que el término se refiere tanto a escuchar como a entender, «Si de verdad estás **escuchando/entendiendo** (sok. *yayeno amo m-eta-po amorh*)». Además, las descripciones de los sueños mencionan una estrategia para reforzar el saber por medio de un tratamiento con humo de plantas específicas. Pocos días después de la primera

¹⁶ La frase «*owaya nan ima*» significa «el tiempo está en nuestras manos» respectivamente «el tiempo está en posesión nuestra» o «poseemos/tenemos el tiempo». Véase Largo (2011 [revisado, 2014]), pp.98-99) sobre las construcciones posesivas.

visita de Kamashrhush, el nieto de Diocelina la trata con humo y comenta: «Él [Kamashrhush] **lo colgó** [el saber] **en** mi abuela (sok. *chuchich arhita-n nayak*)». El término «*arhita*» puede traducirse como el adjetivo «colgado/a». La gente lo usa para referirse a un animal «colgado» de los árboles, a una persona «colgada» del brazo de su compañero o una mochila colgada del cuerpo de alguien. Un experto local que me ayudaba a entender el concepto de la transmisión/recepción de saberes explica que podría pensarse como la mochila (sok. *mayush*) llena de saberes específicos que cuelga del cuerpo de una persona. Es importante notar que en Sokorpa, al igual que en otras comunidades yukpa, las mochilas, además de su función para llevar cosas, son parte integral de la condición de ser de una persona, y –como lo explica Halbmayer (2018, p.188)– son «una extensión y una parte de la persona, comparten el espíritu de su dueño». Las mochilas no solo contienen las cosas relevantes para la vida diaria de una persona (como la pipa, el tabaco, dinero, documento de identidad), sino que juegan parte importante en la comunicación con el ámbito no-humano, dado que el diseño del asa contiene mensajes legibles para los seres no-humanos (Halbmayer, 2018, p.192). De manera similar a la mochila, los saberes se entienden tanto como bienes (materializados) (como, el clima y las plantas) y como cualidades personales (como ser capaz de influir en el clima o de sanar niñas y niños). Su transmisión/recepción está sujeta a diversas actividades (como poner/colocar, dar/entregar, agarrar, adherir, memorizar, escuchar/entender, colgar) que involucran también la experiencia encarnada de la persona que está soñando y por ende debilitan la distinción cuerpo-alma tan dominante en la antropología del sueño.

Manteniendo una relación cooperativa con el armadillo

Cuando escuché por primera vez de la relación entre Diocelina y Kamashrhush, quedé sorprendida. Hasta entonces, la gente me había hablado de visitas oníricas incómodas por parte de dueños de los animales que castigan a los cazadores si cazan excesivamente. La relación cooperativa es una peculiaridad en el contexto de otras prácticas entre humanos y animales de caza/armadillos. Este aspecto también se aborda en las descripciones de sueños.

«Sí, soy yo, somos nosotros. Tú nos amas bastante. Es cierto que nos respetas», dice Kamashrhush, según lo relata Diocelina. Con esto, probablemente se refiere al hecho de que ella no come armadillos. Su hermana añade que la gente yukpa antes no comía armadillos puesto que «antes eran vivos estos armadillos, como una persona, y hablaban», pero que han adoptado la costumbre de cazar armadillos de la gente no-yukpa. En el encuentro onírico, Kamashrhush informa a Diocelina sobre la disminución de la población de armadillos. «Casi todo nuestro ser se ha disminuido», dice e implora, «Que no matarán más, ya quedan poquitos [armadillos] no más». Además, Kamashrhush recuerda un encuentro anterior

con un hombre yukpa a quien se refiere como el hermano mayor (sok. *arhush*) de Diocelina. «Este, tu hermano mayor que regó eso [las nubes]». Recuerda el tiempo en que el mundo aún estaba en formación (sok. *owaya tamorhiya*)¹⁷ y esta persona yukpa visitaba a los armadillos. «El yukpa nos hizo daño. Nos pidió esto [las nubes] sin pena», según relata Diocelina las palabras de reproche de Kamashrhush. La persona yukpa tomó la calabaza, en el que estaban guardadas las nubes y la llevó a su comunidad. Kamashrhush censura la ingratitud de la persona yukpa, puesto que incumplió el mandato de no hablar de su encuentro, que los armadillos le habían pedido y luego se olvidó de ellos. «No lo encontramos. Pienso que nos abandonó», declara Kamashrhush. En relación con el tratamiento nocivo e ignorante por parte de otras personas yukpa, Kamashrhush destaca la actitud colaborativa de Diocelina. «Tú me escuchas» y «me crees» y «ya agarraste [entendiste] todo», dice Kamashrhush, según relata Diocelina. En contraste con los recuerdos de Kamashrhush, Diocelina y sus parientes hacen énfasis en el gran servicio que los armadillos han prestado a los yukpa. Gracias a los armadillos, los yukpa hoy tienen cielos nublados y el cambio entre el día y la noche. En otra ocasión, durante la época de la inundación, los armadillos hallaron el punto donde drenar el agua y así salvaron a los yukpa. Diocelina y sus parientes asocian estos eventos pasados con el encuentro onírico actual y la transmisión de saberes. «Esto [el saber] no es nuevo. Eso es de los tiempos antiguos, cuando el armadillo andaba por aquí, cuando nos salvó», explica su nieto. Y prosigue, «y así [Kamashrhush] le entregó [el saber] a mi abuela» asociando el saber que el armadillo usó para salvar a los yukpa en el pasado con el saber que Kamashrhush transmite a Diocelina.

Similarizando al Otro con su propia condición

Consideraré otro aspecto: a diferencia de otras personas yukpa que atribuyen la condición como humana del armadillo al pasado, Diocelina hace énfasis en la condición similar a la humana actual de Kamashrhush y los demás armadillos. Ella similariza a Kamashrhush con su propia condición humana y por ende permite una relación cooperativa entre ella y su especie.

Cuando la gente en Sokorpa habla de *owaya tamorhiya*, el tiempo en que el mundo aún estaba en formación, presentan al armadillo en una condición similar a la humana, caminando y hablando igual que la gente. Esta condición similar a la humana anterior no es exclusiva de los armadillos. La gente en Sokorpa muchas veces se refiere a una condición similar a la humana generalizada de muchos seres que hoy se consideran parte del reino animal. Esta condición similar a la humana se perdió por los procesos de transformación. La gente cuenta cómo en *owaya tamorhiya*

¹⁷ *Owaya* se refiere al espacio, el tiempo y los fenómenos climáticos, y dependiendo del contexto, puede traducirse como mundo, lugar, firmamento, clima, trueno, etc. *Tamorhiya* expresa la noción de nuevo/recién y desarrollar/iniciar y se refiere a procesos de desarrollo, transformación y formación.

esos seres similares a los humanos consumieron chicha de maíz, se emborracharon y se portaron mal. El dios creador Aponto finalmente decidió transformarlos en animales. Dotó a ellos de atributos físicos específicos de cada especie (como alas, garras) y los arrojó al bosque. Ellos se dispersaron según las necesidades específicas de su especie y desde entonces llevan una existencia animal¹⁸. La gente recuerda la existencia anterior del armadillo cuando narran la historia del origen de la noche o el rescate de la inundación¹⁹. Pero rara vez proyectan esta condición similar a la humana en los armadillos que encuentran en su vida cotidiana. Citaré a la hermana de Diocelina que rememora un momento de su infancia:

Yo me acuerdo que las monjas²⁰ ya estaban aquí. En ese día, mi hermano me echaba el cuento de cuando el armadillo era una persona. Yo le creía como él no comía [armadillo]. Cuando salió un armadillo yo le dije, «Dices que eran...» «No, pero eran antes», me dijo.

Al hablar sobre *owaya tamorhiya*, el hermano de Diocelina recuerda la condición similar a la humana del armadillo. Al ver un armadillo poco después y oír a su hermana referirse a su condición similar a la humana, él repite con vehemencia que la condición similar a la humana del armadillo es cosa del pasado. Su hermana además comenta sobre una tercera práctica, su abstenerse de comer armadillos, que apunta a otra versión del armadillo en la que su condición similar a la humana es emergente. Como lo muestra este ejemplo, y aquí me refiero a la ontología empírica de Law & Lien (2013, p.366; mi traducción y reemplazo de la palabra salmón por armadillo), «un [armadillo] no es general, sino *específico*» y depende de la práctica en la que la gente se relaciona con los armadillos. Diferentes prácticas (como la narración de historias, la categorización, la caza) se relacionan con diferentes versiones del armadillo (con condiciones similares a las humanas pasadas, condiciones animales o condiciones similares a las humanas emergentes). Estas prácticas y las distintas versiones de armadillos pueden complementar y relacionarse entre sí y por ende mediar texturas de relaciones humano-armadillo. La condición similar a la humana del armadillo es una textura disponible. Sin embargo, no toda práctica y toda persona en Sokorpa tiene que ver con esta condición similar a la humana e incluso si lo hacen, puede ocurrir de formas muy distintas.

¹⁸ En Suramérica son comunes narraciones similares sobre la diferenciación de humanos y animales. Forman un componente importante en la teoría antropológica amazónica (p. ej. Viveiros de Castro, 2004, p.464).

¹⁹ Véase Armato (1988, pp.39-40), Medina (2003, pp.64-65) y Vannini & Armato (2001, pp.13-15) para distintas versiones sobre la transformación de los primeros seres similar a los humanos en animales. Esa transformación inicial no es el origen único de lo que la gente concibe hoy en día como el reino animal. Otras historias relatan malas conductas individuales que ocasionaron la transformación. Otra narración central es la competencia entre el dios creador Aponto y el demonio *Tiapño* (resp. *Umakshu*) en la que crearon tanto animales domesticados y salvajes. Las hazañas del armadillo se recuerdan en las historias sobre el origen de la noche y los tiempos de la inundación (Lira Barbazo, 1999, pp.66-67; Wilbert, 1974, p.78).

²⁰ Desde la década de 1950, ha habido una estación misionera en la comunidad Sokorpa que fue fundada por los monjes de la orden católica de los Capuchinos y poco después fue tomada por la orden católica de las Lauritas.

Muchas personas cazan armadillos hoy en día. No pude hallar evidencia de que vean diferencia entre la caza de armadillos y otros animales presas. Casi no hay prácticas asociadas a la caza que consideren la condición similar a la humana del animal. Las prácticas que establecen un contacto proactivo con los dueños no son muy dominantes y además no establecen una relación social con los animales cazados. Tampoco hay estrategias para desubjetivizar a la presa (Fausto, 2007) «convertir animales [que son personas] en comida» (Costa, 2012, p.96, mi traducción y suplemento) como se describe para prácticas de caza y consumo en la Amazonia. La gente caza animales como animales de presa (y no como seres con una condición similar a la humana). La condición similar a la humana anterior de los animales –en el centro de las prácticas narrativas– y su condición similar a la humana emergente, no se contempla en las circunstancias de caza ordinarias. Sin embargo, cuando se sobrepasan los límites de la conducta cazadora ordinaria, la condición similar a la humana emergente de los animales se vuelve crucial. Los cazadores relatan visitas oníricas de dueños de animales, muchas veces en forma parecida a la humana, que les advierten y en última instancia los castigan. La caza respetuosa obvia la aparición de la condición similar a la humana del animal y permite la caza de animales sin estos encuentros. La práctica del castigo parece una inversión de la práctica de cacería y un mecanismo para recordar a esos cazadores que ignoran la condición similar a la humana del animal de su posible surgimiento. El caso del armadillo (y posiblemente también de otros animales) es un poco más compleja. La gente hace énfasis en que los Yukpa no comían armadillos antes (cf. Ruddle, 1970, p.42). Un experto local explica. «Aquí, bueno, siempre se les guardaba mucho respeto a los armadillos; hoy en día ya no. [Antes] se conservaba mucho [a los armadillos]». Él basa esta conducta protectora en la habilidad del armadillo para hallar y atraer manantiales y agua de lluvia, mientras que la hermana de Diocelina la basa en la condición anterior, similar a la humana, del armadillo. Su práctica de consumo subraya su énfasis en la condición similar a la humana del armadillo; como Diocelina y su familia, ella se abstiene de comer armadillos. «Es cierto que nos respetas», dice Kamashrhush, según relata Diocelina. En la conversación onírica, Kamashrhush apunta repetidamente a la conducta respetuosa de Diocelina y la contrasta con la conducta nociva experimentada por los demás. A diferencia de las prácticas de caza comunes, en el encuentro onírico entre Diocelina y Kamashrhush el punto de referencia de «respetuoso» pasa de «no sobreexplotar» a «no matar ninguno». Diocelina no come armadillos y en las épocas en que ella aún cazaba –una peculiaridad en la actividad de cacería comúnmente dominada por hombres– no cazaba armadillos. Al contrario de otros, el encuentro de Diocelina con un armadillo similar a un humano (Kamashrhush) no es consecuencia de la conducta irrespetuosa, pero el resultado de la conducta extraordinariamente respetuosa de Diocelina se debe a su énfasis en la condición similar a la humana de Kamashrhush y su especie.

«Los armadillos son como yukpa/personas (sok. *yukpi-rh nay kamashrhush*)», afirma el nieto de Diocelina. Esta condición similar a la humana *yukpi* o *yukpapi* no es un atributo estático, sino una calidad condicional. La palabra «*yukpapi*» consiste del término «yukpa» usado como endo- y exónimo hoy en día y la palabra «*pi*». La etimología del término «yukpa» no es clara, pero probablemente significa «aquellos con los mismos atributos físicos» (*yu-* un prefijo de uso común para partes del cuerpo; *-pa* un sufijo que expresa la noción de «los de una especie» [véase Cariage, 1980, p.15; Halbmayer, 1998, p.62]). Mejor explicado con el concepto «nosotros», el marco de referencia preciso está condicionado a aquellos seres de quienes las y los hablantes se demarcan (Halbmayer, 1998, pp.62-68). El uso del sufijo «*pi*» que expresa la noción de que «algo es similar o con atributos semejantes a algo» (Largo, 2011 [revised 2014], pp.79–80) refuerza esta cualidad condicional. En lugar de decir que Kamashrhush y la especie de armadillos son humanas, Diocelina y su familia afirman que los armadillos son como los de su especie. Esta identificación no se limita a los atributos físicos, sino que incluye todo tipo de atributos sociales; Kamashrhush habla, canta, amonesta y muestra afectos como temor, decepción y alegría. Al caracterizar a los armadillos como *yukpapi*, en el idioma español «como uno», las y los hablantes similarizan a los armadillos con su propia condición y hacen emerger su condición similar a la humana. Esta similarización, sin embargo, no implica igualdad. Tal como la gente describe los seres similares a los humanos de *owaya tamorhiya*, con rasgos correspondientes a las especies en las que fueron transformados, Diocelina y sus parientes describen a Kamashrhush con rasgos específicos de un armadillo; él come gusanos, él siente temor de perros y gatos y escarba en la tierra. Citaré cómo Diocelina le cuenta a su hijo del encuentro en estado de vigilia entre Kamashrhush y su nieto:

[Kamashrhush] lo llevó [a tu sobrino] a Mericas [una comunidad vecina].
¿Sabías eso de tu sobrino...? [Kamashrhush] agarró a tu sobrino [y tu sobrino me dijo] «Abuela, eso es pequeño. No es grande. Tiene este casco, pero es así [similar a los seres humanos] como existían aquí.

En su descripción, el nieto de Diocelina se refiere tanto a las características de Kamashrhush, específicas de los armadillos (pequeño, con casco/caparazón), y a sus características similares a las humanas (como en su existencia anterior similar a la humana). Ni el nieto de Diocelina ni Kamashrhush se transforman ni cruzan fronteras ontológicas, como sugieren los enfoques teóricos sobre la comunicación entre especies de la antropología amazónica. En la interacción social entre Kamashrhush y el nieto de Diocelina o la misma Diocelina, la experiencia onírica y extraonírica está sujeta a la similarización ontológica, que se manifiesta en la condición similar a la humana del armadillo.

Representando a su propia especie

Diocelina y Kamashrhush se consideran representantes de sus especies. Esta función representacional tiende un puente entre el encuentro individual y las prácticas pasadas, presentes y futuras entre los yukpa y los armadillos.

Como ocurre con otras y otros especialistas y sus dadores de saberes, la relación entre Diocelina y Kamashrhush es altamente individual y dependiente de sus características individuales y de su participación para mantener la relación de colaboración. Sin embargo, la relación también va más allá del nivel individual y tiene que ver con las especies a las que pertenecen Diocelina y Kamashrhush, a saber, los humanos/ yukpa y los armadillos. En la conversación onírica relatada (mí, tú, suyo – nosotros, ustedes) y en el sueño compartido (él – ellos) hay un cambio constante entre las referencias personales y generalizadas. Diocelina repite las palabras de Kamashrhush, «Sí, soy yo, somos nosotros», que suenan como un saludo de un viejo amigo al que no se ha visto en mucho tiempo. Sin duda, la visita repentina de Kamashrhush sorprende a Diocelina, y en un inicio le produce incertidumbre. Sin embargo, ella se convence de la autenticidad de Kamashrhush y lo reconoce como parte de esos armadillos que sus ancestros se toparon en el pasado. Diocelina recuerda esos hechos pasados mediante su conocimiento de las historias de los ancestros sobre *owaya tamorhiya*. Al recordar los encuentros previos entre los yukpa y los armadillos, las descripciones del sueño hablan de los «antiguos yukpa (sok. *kasinopano yukpa*)» o los «viejos yukpa (sok. *yukpa penano*)», quienes pertenecen a un tiempo pasado y ya no están vivos. «Este, tu hermano mayor que regó eso [las nubes] y desapareció [murió], como hacen los yukpa», dice Kamashrhush en la conversación onírica. Él hace énfasis en la mortalidad de los yukpa y la consecuencia de que la persona yukpa con la que se topó en el pasado ya no esté viva. En consecuencia, Kamashrhush se dirige a Diocelina como la hermana menor de la antigua persona yukpa, con lo cual crea una continuidad genealógica entre los antiguos yukpa y Diocelina. Esta y sus parientes subrayan la continuidad genealógica e identifican a los yukpa que los armadillos se han topado en tiempos antiguos como ancestros suyos. Esto parece distinto en el caso de Kamashrhush, quien recuerda los encuentros pasados desde una perspectiva de primera persona plural. Citaré a Diocelina recordando sus palabras:

El antiguo yukpa vino. Y nos preguntó por esto [las nubes]. Esto era nuestro. Somos los primeros en andar en esto [las nubes] ... Luego la persona yukpa nos hizo daño. Nos pidió esto [las nubes] sin pena... Y se las dimos. «No nos anuncies», le dijimos. Y se fue derecho.

En la descripción de Kamashrhush, parece como si él mismo hubiera hecho parte de este encuentro anterior. Además, su descripción implica la fusión de su posición como individuo (como el que visita a Diocelina) y como colectivo

(como parte de la especie de armadillos). Esta intersección también se aplica a las actuales prácticas humano-armadillo, la relación individual con Diocelina, por ejemplo, «es cierto que nos respetas... ya que cantas nuestro canto», y la relación pluralizada con quienes cazan armadillos, por ejemplo, «nos han acabado a todos». En su rol representativo que atraviesa el tiempo y diferentes prácticas, Kamashrhush parece una «singularidad magnificada», una «imagen singular de una colectividad» como lo formula Fausto (2012, p.32, mi traducción) para el dueño o amo de los animales en la Amazonía.

Diocelina y Kamashrhush funcionan como representantes de sus especies y negocian prácticas presentes y futuras entre los yukpa y los armadillos, mediando así texturas de relaciones humano-armadillo. Su rol como representantes se vuelve especialmente evidente en vista de las (esperadas) consecuencias del encuentro onírico y la transmisión de saberes. Kamashrhush no solo se queja sobre las prácticas pasadas y presentes, sino que pide un cambio en el comportamiento de la gente. Le pide a Diocelina que impida que los yukpa sigan matando armadillos. «Que no matarán más», le dice. A cambio, Kamashrhush le transmite el saber para apaciguar la lluvia y las tormentas para proteger los yukpa de una nueva inundación, y el saber de sanar a menores del resfriado, las gripas, la diarrea y otras enfermedades para evitar su sufrimiento y su muerte. Sin embargo, esta transmisión de saberes no es exclusiva de Diocelina ni se limita a su vida, sino que tiene un campo de destinatarias y destinatarios más amplio. El canto se dirige a los yukpa en general y anuncia una validez eterna:

mmb mbm ahaha hab ena nepa
oh ah ah ah ah yukpa shi kewe
yayeno amo
metapo amorh
anipapi
ona shi kachash
yin nopa sayak
emashik ona

mmb mbm ahaha hab estamos aquí
oh ah ah ah ah a ustedes yukpa,
si tú de verdad
estás escuchando/entendiendo,
por siempre
a las niñas y los niños
pongas esas
tus manos.

Diocelina falleció el 24 de diciembre de 2016. Unos meses después, visito a su nieto. Él me habla nuevamente sobre la noche en que Kamashrhush visitó a Diocelina por primera vez, cómo le transmitió saberes y cómo los aplicó ella. Luego me cuenta que Kamashrhush comenzó a visitarlo. «Yo también soñé con este [Kamashrhush] (sok. *awurh ipayi wosutu mak orh*)», dice y sigue, «Mi abuela se fue/falleció. Y eso [el saber] se quedó conmigo. Aquí está el canto...» y comienza a entonar el canto de Kamashrhush.

Conclusión

La imagen de un chamán proactivo, que se transforma o cambia de forma y se desplaza por medio de viajes del alma a otros mundos, domina la antropología indígena suramericana y el análisis del sueño. Las experiencias oníricas en Sokorpa, incluyendo las de las personas especializadas en comunicación transhumana, no se ajustan a esa imagen. Tomando como ejemplo la transmisión onírica de saberes entre el armadillo Kamashrhush y la mujer sabia Diocelina, sostengo que las experiencias oníricas ocurren sin desprendimientos del alma y la comunicación entre especies no está sujeta a metamorfosis y cruce de límites ontológicos. Resumiré mis principales hallazgos en dos argumentos.

1) Las experiencias oníricas en Sokorpa se caracterizan por visitas de seres no-humanos que actúan como fuerza motora de dichas experiencias. Estos se acercan a la persona que está soñando, permean su vida cotidiana e influyen en su hábitat ordinario y en su condición de ser. En contraste con las visitas nocivas de los dueños de los animales para castigar a los cazadores por prácticas de caza irrespetuosas, las visitas de los dadores de saberes son beneficiosas para las y los soñantes que así se convierten en especialistas. Retomando la explicación de un experto local, he ilustrado la transmisión/recepción de saberes con «el colgarse una mochila», lo que implica tanto la adquisición de un bien (abstracto) y la extensión de la condición de ser de una persona. La experiencia onírica, aunque caracterizado por el rol más bien pasivo y receptivo de la persona que está soñando, involucra toda su condición de ser y debilita la dicotomía cuerpo-alma tan dominante en la antropología del sueño.

2) En Sokorpa, la modalidad de entablar una relación de cooperación con el armadillo Kamashrhush no está sujeta a la transformación, sino a un proceso que he denominado similarización ontológica. Este proceso debe entenderse en el contexto de diferentes prácticas y distintas versiones del armadillo con quien la gente se relaciona en su vida cotidiana. A diferencia de otras personas que acentúan la condición *similar* a la humana del armadillo con respeto al pasado (como en la narración de historias), pero en sus prácticas cotidianas obvian o ignoran la aparición (potencial) de la condición *similar* a la humana del armadillo (como en la cacería ordinaria y en la práctica de clasificación), Diocelina hace énfasis y respeta la condición *similar* a la humana de los armadillos/Kamashrhush. Se abstiene de comer armadillo, crea una continuidad entre los antiguos armadillos *similar* a los humanos y Kamashrhush y escucha y le cree a Kamashrhush. Diocelina se relaciona con la condición *similar* a la humana de Kamashrhush y los armadillos puesto que lo/los *similariza* con su propia condición de ser y (dado que ella es humana) hace que su condición *similar* a la humana surja, sin ignorar sus características como armadillo (como alimentarse de gusanos y tener caparazón). La *similarización ontológica* no implica igualdad o convertirse en el Otro, sino que sienta las bases para la comunicación entre distintos seres y para la mediación de texturas de relaciones específicas entre humanos y seres

no-humanos. Estas texturas permiten a las personas crear cierta continuidad entre las prácticas pasadas, presentes y futuras a la par que renegocian y adaptan estas texturas con cada práctica. Los pequeños hallazgos sobre las texturas de las prácticas humano-armadillo en Sokorpa que obtenemos por medio de la relación onírica entre Diocelina y Kamashrhush apuntan a su multiplicidad (como la narración de historias, la práctica de la cacería, la transmisión de saberes) y la flexibilidad. Comentan sobre los cambios de la condición del armadillo (de una condición *similar* a la humana a la existencia como animal/armadillo), cambios en las prácticas de caza (del tabú de la caza a la caza respetuosa) y un descenso en la población de armadillos. Además, la muerte de Diocelina y la presumible aceptación de su rol por parte de su nieto arrojarán nueva luz sobre la textura de las prácticas humano-armadillo en Sokorpa.

Fundamental para ambos argumentos es la noción de una condición de ser que debilita la separación entre cuerpo y alma y un enfoque en las prácticas en analizar las relaciones humano-armadillo. Este enfoque sigue la medida de los estudios empíricos de la ontología que afirman que «el carácter de los objetos (y los animales) no tiene figura ni forma por fuera de las prácticas y sus relaciones» (Law & Lien, 2014, p.329, mi traducción). En este sentido, considero las teorías y los conceptos adscritos a una «ontología amerindia» como instrumentos para las antropólogas y los antropólogos (y no como suposiciones generalizables del sentido de ser de la gente). En mi ejemplo, su aplicabilidad, sin embargo, es muy limitada.

En relación con la transmisión onírica de saberes en Sokorpa, queda pendiente la pregunta de si y en qué medida el proceso de similarización ontológica también explica las interacciones sociales entre las y los soñantes y seres visitantes distintos al armadillo, como el dios creador Aponto o el dueño del maíz Unano. Y, de qué manera otras prácticas, como orar, honrar y jardinear, se relacionan, interactúan o limitan este proceso. También cabe preguntarse si la similarización ontológica es un proceso que se aplica a las experiencias oníricas fuera del ejemplo de Sokorpa y si hay otros procesos que expliquen las relaciones entre especies más allá del viaje del alma y las transformaciones chamánicas.

Referencias

- Armato, J. (1988). *Lo que cuentan los yukpa*. Maracaibo: Comisión Presidencial para el Bicentenario del Natalicio del General Rafael Urdaneta.
- Basso, E. B. (Ed.). (1977). *Anthropological papers of the University of Arizona: Vol. 28. Carib-speaking Indians: Culture, society and language*. Tucson: University of Arizona Press.

- Cariage, P. (1980). Guerre et guerre entre familles chez les Yuko. *Bulletin Société suisse des Américanistes*, 44, 13–26. https://www.sag-ssa.ch/bssa/pdf/bssa44_05.pdf
- Costa, L. (2012). Making animals into food among the Kanamari of Western Amazonia. En M. Brightman, V. E. Grotti & O. Ulturgasheva (Eds.). *Animism in rainforest and tundra: Personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia* (pp.96–112). New York: Berghahn Books.
- Descola, P. (2013). *Beyond nature and culture*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Descola, P. (1992). Societies of nature and the nature of society. En A. Kuper (Ed.). *European Association of Social Anthropologists. Conceptualizing society* (pp.107–126). London: Routledge.
- Devereux, G. (1957). Dream learning and individual ritual differences in Mohave shamanism. *American Anthropologist*, 59(6), 1036–1045. <https://www.jstor.org/stable/666463>
- Fausto, C. (2012). Too many owners: Mastery and ownership in Amazonia. En M. Brightman, V. E. Grotti & O. Ulturgasheva (Eds.). *Animism in rainforest and tundra: Personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia* (pp.29–47). New York: Berghahn Books.
- Fausto, C. (2007). Feasting on people: Eating animals and humans in Amazonia. *Current Anthropology*, 48(4), 497–530. <https://doi.org/10.1086/518298>
- Glaskin, K. & Chenhall, R. (Eds.). (2013). *Sleep around the world: Anthropological perspectives. Culture, mind, and society*. New York: Palgrave Macmillan.
- Goletz, A. (2020). Tuwancha, “the one who knows”: Specialists and specialized knowledge in transhuman communication among the Sokorpa Yukpa of the Serranía del Perijá, Colombia. En E. Halbmayr (Ed.), *Amerindian Socio-Cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica: Toward an anthropological understanding of the Isthmo-Colombian Area*, (pp. 205-233). London, New York: Routledge.
- Graham, L. R. (1995). *Performing dreams. Discourses of immortality among the Xavante of Central Brazil*. Austin: University of Texas Press.
- Halbmayr, E. (2018). Los escritos de los objetos: hacia una textualidad material entre los yukpa. *Mundo Amazónico*, 9(1). <https://doi.org/10.15446/ma.v9n1.64361>
- Halbmayr, E. (2010). *Kosmos und Kommunikation: Weltkonzeptionen in der südamerikanischen Sprachfamilie der Cariben*. Wien: Facultas.
- Halbmayr, E. (1998). *Kannibalistische Sonne, Schwiegervater Mond und die Yukpa*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.
- Idoyaga Molina, A. (1990). Experiencia onírica entre los pilaga. En M. Perrin (Ed.). *Colección 500 años. Antropología y experiencias del sueño* (pp.195–214). Quito, Roma: Abya-Yala.

Kilborne, B. (1981). Pattern, Structure, and Style in Anthropological Studies of Dreams. *Ethos*, 9(2), 165–185. <https://www.jstor.org/stable/640080>

Kohn, E. (2007a). Animal Masters and the Ecological Embedding of History among the Avila Runa of Ecuador. En C. Fausto & M. Heckenberger (Eds.). *Time and memory in indigenous Amazonia: Anthropological perspectives* (pp.106–132). Gainesville: University Press of Florida.

Kohn, E. (2007b). How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement. *American ethnologist: a journal of the American Ethnological Society*, 34(1), 3–24. <https://www.humanities.uci.edu/critical/pdf/kohn.pdf>

Kracke, W. (1990). El sueño como vehículo del poder shamánico: interpretaciones culturales y significados personales de los sueños entre los parintintin. En M. Perrin (Ed.). *Colección 500 años. Antropología y experiencias del sueño* (pp.144–158). Quito, Roma: Abya-Yala.

Largo, W. (2011 [revised 2014]). *Una gramática del yukpa Colombia. Variantes yukpa zona norte y centro, notas para zona sur*. http://www.lengamer.org/admin/language_folders/yukpa/user_uploaded_files/links/File/Gramatica11rev.pdf

Law, J. & Lien, M. E. (2014). Animal architectures. En P. Harvey, E. C. Casella, G. Evans, H. Knox, C. McLean, E. B. Silva, ... K. Woodward (Eds.). *CRESC. Objects and Materials. A Routledge Companion* (pp.329–337). Hoboken: Taylor and Francis.

Law, J. & Lien, M. E. (2013). Slippery: Field notes in empirical ontology. *Social Studies of Science*, 43(3), 363–378. <https://doi.org/10.1177/0306312712456947>

Lira Barbazo, J. R. (1999). *En la Sierra de Perijá. Introducción al conocimiento zoológico de los aborígenes de la Sierra de Perijá*. Maracaibo: Dirección de Cultura, Gobernación del estado Zulia.

Lohmann, R. I. (2007). Dreams and Ethnography. En D. Barrett y P. McNamara (Eds.). *The new science of dreaming / ed. by Deirdre Leigh Barrett and Patrick McNamara: vol. 3. Cultural and theoretical perspectives* (pp.35–69). Westport, Conn.: Praeger.

Lohmann, R. I. (Ed.). (2003). *Dream travelers: Sleep experiences and culture in the western Pacific*. New York: Palgrave Macmillan.

Medina, R. (2003). *Relatos en la lengua Yukpa*. Maracaibo: Fundación Zumaque.

Niño Vargas, J. C. (2007). *Ooyoriyasa: Cosmología e interpretación onírica entre los ette del norte de Colombia*. Colección Prometeo. Bogotá: Universidad de los Andes.

Orobitg Canal, G. (2002). Soñar para vivir. Memoria, olvido y experiencia entre los indígenas Pumé (Venezuela). En R. Piqué y M. Ventura i Oller (Eds.), *América Latina: historia y sociedad: una visión interdisciplinaria: cinco años de Aula Oberta en la UAB* (pp.397–410). Barcelona: Institut Català de Cooperació Iberoamericana.

Orobitg Canal, G. & Pitarch, P. (2017). Los laberintos del sueño: nuevas posibles vías para una antropología del sueño amerindio. *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 5(9), 9–20. <https://doi.org/10.31644/ED.9.2017.p01>

- Pedersen, M. A. & Willerslev, R. (2012). "The soul of the soul is the body": Rethinking the concept of soul through North Asian ethnography: Symposium: Fuzzy Studies, Part 3. *Common Knowledge*, 18(3), 464–486. <https://muse.jhu.edu/article/485826/pdf>
- Peluso, D. M. (2004). "That which i dream is true": Dream narratives in an Amazonian community. *Dreaming*, 14(2-3), 107–119.
- Perrin, M. (1997, ©1995). *Los practicantes del sueño: el chamanismo wayuu* (1. ed. en M.A). *Estudios. Serie Antropología*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Perrin, M. (Ed.). (1990a). *Colección 500 años. Antropología y experiencias del sueño*. Quito, Roma: Abya-Yala.
- Perrin, M. (1990b). Introducción. Pensar el sueño... y utilizarlo. En M. Perrin (Ed.), *Colección 500 años. Antropología y experiencias del sueño* (pp.5–20). Quito, Roma: Abya-Yala.
- Rivière, P. (1997). Carib soul matters - Since fock. *JASO*, 28(2), 139–148. https://www.anthro.ox.ac.uk/sites/default/files/anthro/documents/media/jaso28_2_1997_139_148.pdf
- Ruddle, K. (1970). The hunting technology of the Maracá Indians. *Antropológica*, 25, 21–63.
- Spaulding, J. (1981). The dream in other cultures: Anthropological studies of dreams and dreaming. *Dreamworks*, 1(4), 330–342.
- Swancutt, K. & Mazard, M. (2018). Introduction: Anthropological knowledge making, the reflexive feedback loop, and conceptualizations of the soul. En K. Swancutt y M. Mazard (Eds.). *Studies in social analysis: Volume 6. Animism beyond the soul. Ontology, reflexivity, and the making of anthropological knowledge*, (pp. 1-17). New York, Oxford: Berghahn Books.
- Tedlock, B. (1997). Zuni and Quiché dream sharing and interpreting. En B. Tedlock (Ed.), *School of American research advanced seminar series. Dreaming: Anthropological and Psychological interpretations*. 2a Ed., (pp.105–131). Santa Fe, NM: School of American Research Press.
- Townsley, G. (1993). Song paths the ways and means of Yaminahua shamanic knowledge. *L'Homme*, 33(126-128), 449–468. https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1993_num_33_126_369649
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. London: Murray.
- Vannini, M. & Armato, J. (2001). *El mundo mágico de los yukpa*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Viveiros de Castro, E. B. (2004). Exchanging perspectives. The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. *Common Knowledge*, 10(3), 463–484. <https://muse.jhu.edu/article/171397>

Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469–488. <https://www.jstor.org/stable/3034157>

Wilbert, J. (1974). *Yupa Folktales*. Los Angeles: University of California Press.

Wilbert, J. (1960). Zur Kenntnis der Parirí. *Archiv für Völkerkunde*, 15, 80–153.