

## Sueño, mentalidades y representación en la Iberoamérica virreinal

Sonia ROSE • Peer SCHMIDT • Gregor WEBER

Los sueños y su interpretación son considerados por nuestros contemporáneos como pertenecientes al ámbito del psicoanálisis. En efecto, nuestro acercamiento al fenómeno de las experiencias oníricas se basa en los estudios pioneros y fundamentales de Sigmund Freud y Carl G. Jung,<sup>1</sup> de allí que entendamos el sueño como espacio en el cual se revela el inconsciente y los lados menos conocidos de nuestra personalidad. Sin embargo, este modo de concebir las experiencias oníricas como manifestación de procesos internos individuales es nuevo y se trata del resultado de un proceso histórico que se extiende en la *longue durée*. Si bien esta interpretación individual de los signos e imágenes experimentados mientras dormimos existía, bajo diversas formas, en las épocas que nos han precedido, las principales concepciones sobre el sueño eran muy otras: las sociedades de la época moderna, medieval o antigua consideraban que el mundo de los sueños era una «realidad», en tanto que en ellos se podían tener premoniciones, recibir enseñanzas morales y espirituales, mensajes de la divinidad o del demonio o advertencias sobre la conducta a seguir en un caso determinado. Más aun, se creía que las experiencias oníricas poseían relevancia dentro de la colectividad.

Los sueños como expresión del pensamiento y de la mentalidad de una época es el enfoque que comparten los doce trabajos del presente volumen, presentados en el congreso «Sueños en la América colonial. Tradi-

---

1 A pesar de que se haya puesto seriamente en duda la investigación de Freud —acusándolo de manipular e incluso falsear los resultados que publicó— y que el psicoanálisis se halle en crisis, su prestigio en lo que se refiere a la investigación del significado de los sueños se ha mantenido. Véase Webster, 1995.

ción indígena, herencia grecorromana, autorrepresentación criolla», que se llevó a cabo en la ciudad de Gotha (Alemania), entre el 26 y 28 de octubre de noviembre de 2006. Dicho congreso —organizado por la Universidad de Erfurt— se inscribió en la línea de uno anterior, consagrado al tema del sueño en la Península Ibérica, organizado por Peer Schmidt y Gregor Weber en la ciudad de Ausburgo, del 13 al 15 de octubre de 2005 y cuyas actas han sido publicadas recientemente.<sup>2</sup>

Es, desde hace relativamente poco, que los investigadores han comenzado a acercarse a los sueños en tanto que expresión de la mentalidad de una época —mientras que los acercamientos literarios cuentan con una larga tradición—. Carlo Ginzburg (1966), Peter Burke (1973), Reinhart Koselleck (1979) y Jacques Le Goff (1983 y 1985) marcaron el inicio de esta tendencia, inaugurada en el caso hispánico con los trabajos de Richard Kagan (1990) y seguida por otros autores (tales como Jordán, 2007). En el campo de los estudios ibéricos ha aparecido en los últimos años un número importante de monografías, artículos y actas de congresos sobre el tema de los sueños, tanto en la sociedad como en la literatura y en el pensamiento.<sup>3</sup> Sin embargo, en el caso de la América ibérica de los siglos XVI-XVIII, se trata de un terreno casi inexplorado, salvo para Brasil, donde encontramos algunos estudios pioneros.<sup>4</sup> La escasa atención que se le ha prestado a un tema que consideramos central dentro de la investigación, nos motivó a organizar un encuentro internacional que permitiera plantearlo y discutirlo. Nuestro objetivo fue, pues, el de reunir a una serie de historiadores y críticos literarios para reflexionar sobre distintos aspectos de la experiencia onírica en la cultura colonial iberoamericana. Más allá de los métodos y planteamientos propios de cada disciplina, nuestra meta fue la de establecer un terreno común a partir del cual se pudiera llevar a cabo una reflexión conjunta.

La tradición del sueño en la Antigüedad grecorromana y en la España renacentista y barroca —de Juan Luis Vives a Sor Juana Inés de la Cruz— son tratados en profundidad por los dos primeros ensayos, que continúan y amplían la presente introducción, dando las pautas para la reflexión general

---

2 Schmidt y Weber, 2008.

3 Para referencias bibliográficas, véase la bibliografía del artículo de Kohut en este volumen. Tenemos igualmente noticia de un congreso que se realizará en 2010 en la Universidad de Paris-Ouest (Nanterre), organizado por el Centre de Recherches Ibériques et Ibéro-américaines (CRIIA), cuyo tema es: «Las revelaciones del sueño en la literatura de lengua española».

4 Véanse, entre otros, Melià, 1988; Lima, 2003; Lima, 2005.

y estableciendo un marco de referencia para ella. Gregor Weber se centra en el mundo clásico europeo, dentro del cual estudia, de modo particular, cómo los emperadores se dejaban guiar por los sueños y la función legitimadora que estos cumplían. Karl Kohut, por su parte, examina la evolución de las concepciones sobre el complejo fenómeno del sueño en la cultura hispana vigentes en los siglos xvi al xvii, a través de dos líneas principales: el discurso sobre las experiencias oníricas y los llamados «sueños ficticios», es decir, aquellas obras que se sirven del sueño como marco estructural. La primera línea dentro de este corpus está constituida por textos que provienen del ámbito religioso, mientras que la segunda se encuentra en obras seculares que van del humanismo renacentista hasta el Barroco. El estudio se centra en la producción española —en tanto que ésta es, en particular en el siglo xvi, el punto de referencia obligado de los hombres y mujeres de letras activos en Indias— pero se cierra con una reflexión sobre el exponente máximo del género, el *Primero sueño* de Sor Juana Inés de la Cruz. En cuanto a la veta indígena, nuestro deseo había sido el de investigar (como lo muestra el título del congreso), no sólo la actualización de la tradición onírica cristiana en la sociedad colonial, sino también la influencia que podría haber tenido en ésta una tradición onírica indígena prehispánica. Por motivos ajenos a nuestra voluntad, sin embargo, la cuestión no es tratada de modo exclusivo en ninguno de los artículos del volumen, lo cual lamentamos. De allí que —para paliar esta ausencia— hallamos intentado plantear la cuestión en esta introducción.

Desde tiempos remotos —tanto en la historia antigua europea como en las grandes civilizaciones de la época prehispánica americana— se consideraba que lo que experimentábamos mientras dormíamos era de índole individual sólo en una nimia parte. Se compartía la convicción de que el alma dormida podía —en ciertas circunstancias— recibir mensajes divinos y tener revelaciones. Pero, sobre todo, se creía que estos signos nocturnos tenían relevancia, no sólo para el individuo que los soñaba, sino para la colectividad. Al igual que en la Antigüedad clásica, es probable que, en la época prehispánica americana los pueblos y, en particular, las élites —la clase gobernante y los sacerdotes— creyeran que las imágenes y signos celestes transmitidos en sueños a un individuo podían revelar el porvenir colectivo de una religión, una entidad política o una cultura.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Véase, para la Antigüedad clásica, Weber, 2000a, 2000b, 1998, 1999; para Mesoamérica, Tedlock, 1995 (para este párrafo, 127-130).

A la cristiandad le fue legada esta tradición por medio de la Biblia que, como es sabido, contiene una serie de sueños, tales como el de Daniel o el de Jacobo; del mismo modo, encontramos en el Nuevo Testamento experiencias oníricas tales como aquélla que revela el nacimiento de Jesús (Mt. 1,20) o la de José, en la cual el ángel lo insta a huir. Ya desde la temprana Edad Media cristiana el abanico de experiencias oníricas conocidas era amplio, siendo sus depositarios personajes notables, tales como santos, frailes y clérigos, reyes y príncipes.<sup>6</sup> Las conversiones motivadas por un sueño eran, por otra parte, numerosas.<sup>7</sup> Aunque la Antigüedad clásica conocía, como queda dicho, la dimensión individual del sueño, el cristianismo le dio un empuje pues, al aceptar que el creyente pudiera recibir mensajes celestes (o demoníacos) mientras dormía, hizo del sueño un espacio de encuentro virtual e inmediato entre el creyente y Dios (o el Diablo).<sup>8</sup>

Todas las épocas y culturas se han enfrentado al problema de la autenticidad y veracidad de los sueños puesto que algunos de los pronósticos revelados en ellos se cumplían, mientras que otros resultaban ser falsos y tramposos.<sup>9</sup> Esto nos lleva a la cuestión del origen de lo soñado, planteado desde la Antigüedad grecolatina.<sup>10</sup> Algunos interpretaron los sueños como señales celestes transmitidas por medio de los ángeles o del propio Dios o, en sociedades no cristianas, de un dios. Lo revelado en el sueño, por otra parte, podía tener carácter de advertencia, y de allí que fuera considerado como un pronóstico o como una señal de la Providencia indicando el camino a seguir o la decisión a tomar o podía ser el anuncio de malos augurios. Otro marco de interpretación— muy influyente, ya que provenía de los griegos— era el de las causas naturales, teoría según la cual los sueños eran provocados por las condiciones físicas del que soñaba (por ejemplo, el haber comido demasiado) o por su estado mental (a menudo vinculado, siguiendo la teoría de los humores, con la melancolía).<sup>11</sup> Esta línea de in-

---

6 Dutton, 1994.

7 Kruger, 1992.

8 Stroumsa, 1999.

9 Ante todo, huelga decir que el sueño no posee «materialidad» y que, por lo tanto, no puede «ser comprobado», sino que constituye únicamente «logos», lo cual lo hace especialmente difícil de manejar para el historiador, acostumbrado a corroborar y comparar la información que se halla en los documentos.

10 Gil Fernández, 2004.

11 Dandrey, 1988.

terpretación proponía igualmente la existencia de una relación entre lo que uno soñaba y los quehaceres y experiencias del día.

El mundo cristiano mostró una gran ambigüedad con respecto a las experiencias oníricas. Por una parte, el cristianismo no sólo se mostraba preocupado por el contenido ortodoxo de un pronóstico sino que se interrogaba explícitamente por el papel que podía jugar el diablo en estas experiencias oníricas.<sup>12</sup> Por cierto, ya el Antiguo Testamento advertía que el Demonio podía servirse de los sueños para tentar a los fieles (Lev. 19, 26; Dt. 13. 2-4): soñar podía resultar sospechoso. Los sueños entran, pues, de lleno en la cuestión de la ortodoxia, que se vuelve más estricta ante el advenimiento del protestantismo y la aparición de una serie de movimientos que serían calificados de heréticos por la Iglesia Romana. Y esto es no sin razón, puesto que movimientos como el erasmismo, que se alejaban de la exterioridad del culto para priorizar la interioridad de la fe y de las prácticas religiosas, abonaban el terreno de la experiencia onírica que la Iglesia católica percibía —porque lo era— como un zona difícil de controlar. Por otra parte, desde los primeros tiempos, el cristianismo había permitido la coexistencia de sueños y visiones: ambos —no siempre distinguidos de modo claro en las fuentes— abren una vía para que Dios se comunique con los seres humanos.<sup>13</sup> Por cierto, parecería haber existido una predilección por uno u otro medio según el género: los hombres tenían a menudo sueños, mientras que a las mujeres les era dado, mayoritariamente, tener visiones.

Sin embargo, esta actitud ambigua de la Iglesia hacia los sueños no tuvo como efecto una merma en su interés por ellos; por el contrario, la cultura onírica fue floreciente y se manifestó tanto en la vida cotidiana como en la literatura y el arte.<sup>14</sup> Durante el Renacimiento, por ejemplo, el interés por la oniromancia no hizo sino aumentar: prueba de ello es la aparición de tratados sobre la interpretación de los sueños, tales como la clásica obra de Artemidoro.<sup>15</sup> Sabemos, gracias al trabajo de José Pardo Tomás, que ésta

---

<sup>12</sup> Moreira, 2003.

<sup>13</sup> Stroumsa, 1999.

<sup>14</sup> Para los sueños en la Europa del Barroco, cf. Schmidt y Weber, 2008. Podemos encontrar una vasta bibliografía en diferentes lenguas sobre la cultura onírica en Europa, desde la Antigüedad hasta el siglo xx, en la página web mantenida por Gregor Weber: <http://www.gnomon.ku-eichstaett.de/dreams/index.html>.

<sup>15</sup> Artemidorus, *Artemidori Daldiani philosophi excellentissimi. De somniorum interpretatione, libri quinque*. Basileae, per Hieronymum Frobenium & Nicolaum Episcopium, 1544 [s. II]. Para una edición moderna, véase Artemidorus, 1975.

circulaba libremente en latín, pero que la Inquisición confiscaba las ediciones en lengua vulgar.<sup>16</sup> Igualmente, debido a la censura eclesiástica —que habría de volverse más rigurosa durante y después del Concilio de Trento— la obra apareció sin los párrafos que versaban sobre sexo o que tenían connotaciones sexuales. Notamos en el siglo xvi —dentro de un espíritu más escéptico que el de la Edad Media— que cada vez es mayor el número de autores que aducen las causas naturales y físicas como origen de los sueños, a la vez que se afianza la idea de que el estado anímico —en particular la melancolía, vinculada, como ya dijimos, con los humores— propiciaría los sueños.

Desde el punto de vista político, una de las funciones más importantes de la cultura onírica es el hecho de que legitimaba la formación y existencia de señoríos e imperios. El destino de colectivos políticos es esbozado por medio de sueños, que a menudo se hallan insertados en obras literarias. Cuando el joven príncipe borgoñés Carlos llegó a ser rey de España, por ejemplo, el gran canciller Gattinara compuso una obra —de la cual no se ha conservado, desgraciadamente, copia— en la cual vinculaba el reinado del nuevo soberano con una visión onírica.<sup>17</sup> La expansión portuguesa, por otra parte, fue celebrada por Luis de Camões en su poema heroico *Os Lusíadas*, obra en la que se hace referencia a un sueño del rey portugués D. Manuel, muy vinculado con el panegírico por sus intenciones legitimadoras y políticas.<sup>18</sup> Como otro ejemplo de esta función legitimadora de los sueños cabe citar el hecho de que una enciclopedia alemana del siglo xviii informara a sus lectores de que la madre de Felipe II, poco antes del parto del príncipe, había soñado que daría a luz un globo.<sup>19</sup> Y, por cierto, el sueño bíblico de Daniel pronosticando los cuatro imperios fue de gran importancia en España<sup>20</sup> y, en particular, en Portugal, donde fue utilizado —junto con otros textos— como base para la reivindicación de un quintomonarquismo lusitano, tema tratado en este volumen por Silverio Lima. Los sueños sirvieron también para criticar la política imperial española de finales del siglo xvi.<sup>21</sup>

---

16 Pardo Tomás, 2003-2004, 15. La recepción del autor clásico en el mundo hispánico es, sin embargo, un tema que queda por estudiar.

17 Gattinara, 1915, 266.

18 Camões, 1991, canto IV.

19 Schmidt, 1999.

20 Heráldica y origen de la nobleza de los Austrias, Augsburgo 1547-48. Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial. Cf. además Pagden, 1995; Schmidt, 2001.

21 Kagan, 1990.

Asimismo, la España de Felipe III y Felipe IV —época durante la cual el imperio hispánico sufrió momentos difíciles— conoció varias advertencias sobre el destino incierto de la monarquía.

En la segunda mitad del siglo xvii comienzan a jugar un papel más importante los razonamientos de corte jurídico y económico, cayendo en desuso tanto la tradición del sueño como legitimador de la monarquía como las justificaciones religiosas de los imperios. Observamos igualmente un cierto retroceso de escritos apocalípticos y mesiánicos, aunque todavía registramos escritos de este tipo a mediados del siglo xvii, durante la Revolución inglesa o la Guerra de los Treinta Años.<sup>22</sup> Actualmente, hay quienes sostienen que la Ilustración no fue insensible a fenómenos de tipo mágico-onírico y que la pérdida de prestigio y abandono de la magia no fue tan contundente como se suele pretender.<sup>23</sup> Un siglo antes, los sueños de Descartes, representante del racionalismo francés, revelan la coexistencia del mundo racional con el irracional.<sup>24</sup> Sin embargo, si bien el proceso de secularización de la historia y el fin de su conexión con la Biblia y con la religión son aun tema de debate en el ocaso de la época moderna, es innegable que los elementos teológicos, mágicos o sobrenaturales van perdiendo importancia de modo paulatino, pero inexorable.<sup>25</sup> Los pronósticos, las profecías y el providencialismo fueron desapareciendo de las obras históricas durante el Siglo de las Luces, aunque puedan hallarse todavía presentes a finales del siglo xviii en ciertos autores, tales como el jesuita chileno Manuel Lacunza.<sup>26</sup> En general, el fenómeno onírico va perdiendo funcionalidad para la colectividad, a la vez que va cobrando importancia la dimensión personal de los fenómenos, actitud que podemos identificar como propia de la Ilustración y de la emergencia del individualismo.<sup>27</sup>

A partir del Romanticismo, y del profundo cambio de conciencia que éste trae consigo, el valor colectivo de los sueños comienza a perder vigencia hasta que, en un momento dado, la pierde totalmente. Como ya dijimos, el siglo xx verá imponerse la interpretación individual, a menudo de corte freudiano o jungueano. Al acercarnos a los sueños en sociedades del Anti-

---

22 Burke, 1973.

23 Keith, 1971; Crocker, 1963; Goulemot, 1988.

24 Wisdom, 1947; Barchilon, 1984; Minahan, 1987; Meltzer, 1988; Hallyn, 1990; Simon, 1988.

25 Seifert, 1990; Seifert, 1986.

26 Góngora, 1980.

27 Dieterle y Engel, 2003.

guo Régimen debemos tener en cuenta que es la cosmovisión cristiana, de cuño grecolatino, la forjadora de las imágenes soñadas, lo que debe llevarnos a plantear la pertinencia de acercamientos psicoanalíticos a épocas que, como la colonial, no conocieron el marcado individualismo de la modernidad. Si bien existen rasgos antropológicos comunes a todas las épocas, hay que ser sumamente cuidadoso al interpretar imágenes premodernas desde el punto de vista de la cultura individualizada contemporánea.<sup>28</sup> En líneas generales, podríamos decir que las culturas premodernas, si bien conocían la introspección individual, interpretaban sus sueños prospectivamente, como mensajes del futuro, viendo en ellos el provenir de la colectividad, mientras que la época contemporánea lo hace más bien retrospectivamente, como consecuencia de eventos ocurridos a un individuo en el pasado.

Acercarse a la cultura de los sueños dentro de las sociedades indígenas es tarea bastante ardua, al igual que lo es determinar la influencia que podría haber tenido en la sociedad colonial la tradición onírica indígena. Un primer problema —y de talla— se plantea de inmediato: la transmisión de conocimientos anteriores a la llegada de los europeos, ya que, si bien es probable que existieran en las culturas azteca, mixteca y maya «libros» (es decir, códices) prehispánicos de interpretación onírica, no han sobrevivido ejemplares de ellos.<sup>29</sup> En una serie de textos —ya sea de cronistas, de evangelizadores o de funcionarios de la Corona— hay referencias a las visiones nocturnas que habrían tenido ciertos personajes en la América prehispánica, tal es el caso de los sueños de Moctezuma, que habrían anunciado la conquista de su imperio por los españoles.<sup>30</sup> En el mundo andino se suele igualmente aludir a profecías —en particular en relación con la conquista— que habrían sido reveladas a los Incas a través de experiencias oníricas. Así, se suele citar el drama en quechua *Tragedia del fin de Atahualpa* (publicado por Jesús Lara en 1957), en el cual el Inca es atormentado por un sueño (confirmado por otro del Sumo sacerdote) en los cuales se le anuncia la llegada de los españoles y la caída del imperio incaico,<sup>31</sup> pero —como ha

---

28 Encontramos acercamientos psicoanalíticos a los sueños en la época colonial —por ejemplo, para el caso de un tal Antonio Pérez, que vivió en lo que es hoy Morelos, México— en Gruzinski, 1989; véase también Ouweenel, 2005, en especial 61-82.

29 López Austin (1969, 11) afirma que existieron libros de sueños en la Mesoamérica prehispánica, perdidos, pero de los cuales sabemos gracias a Sahagún, que los incluye en sus primeros memoriales. Para la región andina, puede consultarse Jiménez Borja, 1961.

30 López Parada, 2002.

31 Mannheim, 1991, 43.



demostrado César Itier—<sup>32</sup> el texto fue elaborado por el mismo Jesús Lara en el siglo xx. Encontramos igualmente que los Incas sueñan en la *Primera parte de los Comentarios reales* (Lisboa, 1609) del Inca Garcilaso de la Vega. En el Libro IV (caps. 21 y 22) se narra la visión que ha tenido (no sabe él mismo si dormido o despierto) el hijo del Inca Yahuar Huaca (el futuro Inca Huiracocha), quien ha sido desterrado por su padre. En ella se le aparece un personaje de sangre real (Huiracocha Inca), que le anuncia que las provincias de Chinchasuyu se han rebelado y marchan sobre el Cuzco y le insta a acometer grandes hazañas para sí y para su imperio, prometiéndole protección.<sup>33</sup> La visión del príncipe es examinada por los parientes del Inca («tan agoreros y supersticiosos, principalmente en cosas de sueños») pero, por deseo expreso de Yahuar Huaca, no se le presta atención. Los consejeros, sin embargo, temen un mal suceso «porque estos indios, como toda la demás gentilidad, fueron muy agoreros y particularmente miraron mucho en sueños. Y más si los sueños acertaban a ser del rey o del príncipe heredero o del sumo sacerdote; que estos eran tenidos entre ellos por dioses y oráculos mayores a los cuales pedían cuenta de sus sueños los adivinos y hechiceros, para interpretarlos y declararlos, cuando los mismos Incas no decían lo que habían soñado».<sup>34</sup> El sueño o visión del futuro Inca Huiracocha anuncia no sólo la casi inmediata invasión de los chanca, sino su propia grandeza y en este sentido nos dice más de la asimilación por parte de un humanista del motivo del «sueño del emperador» que de una tradición onírica prehispánica andina.

En realidad, datos concretos sobre la cultura del sueño en las sociedades prehispánicas andinas son difíciles de hallar. Las crónicas podrían ser explotadas para buscar en ellas datos sobre la época prehispánica, pero eso debería hacerse con enorme prudencia y sin ideas preconcebidas, recordando siempre que el material con el que trabajamos es posterior a la conquista y que, de un modo u otro, ha sido afectado por aspectos concretos de la cultura occidental, empezando por la escritura misma. Hoy más que nunca, la fidelidad de este tipo de textos está puesta en duda, en tanto que los testimonios indígenas en los cuales se basan han pasado, inevitablemente, por el filtro de una conciencia europea y cristiana.<sup>35</sup> Esto vale tanto para

---

<sup>32</sup> Itier, 2000.

<sup>33</sup> Inca Garcilaso de la Vega, 1991, I, 242-245.

<sup>34</sup> Las citas de este párrafo provienen de Garcilaso de la Vega, 1991, 244 y 245 respectivamente.

<sup>35</sup> Jiménez del Campo, 2002.

los autores peninsulares como para los informantes indígenas que, desde temprana fecha, se adaptaron a los patrones culturales cristianos y humanísticos.<sup>36</sup> Este hecho explica la similitud estructural o temática que encontramos en una serie de aspectos (por ejemplo, en el campo de los sueños) entre la cultura europea y la indígena, un paralelismo que ha sido aceptado sin más y sobrevalorado por la mayoría de los investigadores hasta la fecha. A pesar de lo dicho, no podemos olvidar que los antropólogos han constatado la importancia que tienen los sueños dentro de la cultura de los pueblos indígenas actualmente, lo cual —conjuntamente con la evidencia que nos proporcionan los códices que sobrevivieron a la Conquista— nos permite suponer que éstos fueron interpretados y valorados por las culturas precolombinas. En efecto, el interés de la antropología por el ámbito de los sueños en las culturas indígenas es grande, siendo una prueba de ello una nutrida bibliografía que, dado que se centra en la época contemporánea, no cabe citar aquí.<sup>37</sup>

Otro es el panorama en lo que hace a la época colonial o prehispánica andina, donde hay una carencia casi total de estudios históricos sobre la cuestión. Poseemos referencias concretas para la época colonial —entre ellas, la ya citada del Inca Garcilaso de la Vega— que habría que reunir, sistematizar e interpretar. Una búsqueda profundizada en un corpus de textos relacionados con la evangelización y la extirpación de idolatrías podría ciertamente proporcionar no poca información sobre distintos aspectos de la cultura del sueño en el mundo andino colonial. Mannheim cita el caso de Shullka Manqo, quien se convierte en sacerdote debido a que el demonio, encarnado en un águila, lo convence de volverse servidor suyo durante un sueño.<sup>38</sup> El *Ritual formulario e institución de curas* (1631), de

---

36 Agradecemos a Xavier Noguez (Colegio de México) sus agudos comentarios respecto a los sueños prehispánicos en los valles centrales de México.

37 Véase Mannheim 1991, 69, nota 10. Dentro del mundo andino, cabe citar los trabajos de Mannheim, 1991 y otros, y Andrade, 2005. Mannheim (1991, 46-47) se pregunta por el lugar que ocupan los sueños y su interpretación en los quechuas del sur del Perú en la época contemporánea. Sus observaciones lo llevan a determinar que los motivos oníricos de esta región forman un sistema menos estable que otros sistemas semióticos, proponiendo como causa de ello la ausencia de una tradición exegética —cuya presencia permite que el sistema de imágenes de los sueños sea tan estable como el de otros corpus semióticos. Esto es una particularidad de esta región, puesto que otros grupos indígenas —como los de las planicies ecuatorianas— tienen tradiciones exegéticas de gran riqueza. Mannheim, 1991, 69, nota 8.

38 Se trata de una confesión extraída por los padres agustinos en 1559 y transcrita en 1865 (cit. por Mannheim, 1991, 44).

Juan Pérez Bocanegra, doctrinero en Andahuaylillas (provincia de Quispicanchis, Cuzco) es una fuente de gran interés, en tanto que incluye una serie de preguntas que el religioso debe hacer a la población, relacionadas con el sueño: las preguntas 7 y 8 inquieran sobre el valor profético que los indígenas otorgan a los sueños y sobre si buscan a una persona que los interprete; las preguntas 9-27 nos permiten, por otra parte, elaborar una lista de motivos oníricos lo cual —como veremos enseguida— hace igualmente Felipe Guamán Poma de Ayala.<sup>39</sup>

En la *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, aunque no exista capítulo aparte que le esté dedicado, el sueño está presente en distintas ocasiones.<sup>40</sup> La primera (93 [93]) se halla dentro del contexto del «primer milagro que hizo Dios en este rreyno por su apóstol San Bartolomé», la conversión del primer indígena al cristianismo, un hechicero. Es a éste a quien se le aparece en sueños el demonio, para explicarle que se ha visto obligado a huir debido a la presencia de San Bartolomé en la cueva. No sorprendentemente, es en el capítulo dedicado a los hechiceros donde hallamos alusiones directas al sueño.<sup>41</sup> Primero, un dibujo en el cual se encuentran ilustrados los distintos tipos de hechiceros y, dentro de estos, los «hechiceros de sueño». Luego, dentro de los «hichezeros qve chvpan», una definición de ellos: «Otros hichezeros due[r]men y entre sueños hablan con los demonios y les qüenta todo lo que ay y lo que pasa y de todo lo que desea y pide. Éstos son hichezeros de sueños y al [a]maneser lo sacrifican y adoran a los demonios. Éstos son sutiles secretos hichezeros que engaña a la gente con ello» (280 [282]). Finalmente, el autor nos proporciona un breve lexicón de motivos oníricos y su significado, válido, según sostiene, tanto para la época prehispánica como para la contemporánea.<sup>42</sup> Las otras alusiones se ha-

39 Pérez Bocanegra, 2007, 87-90.

40 Todas las citas provienen de la transcripción del manuscrito de Copenhague hecha por John V. Murra, Jorge L. Urioste y Rolena Adorno (véase: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm>).

41 274 [276] CAPÍTVLO DE LOS COMVN HICHEZEROS: Los común hechezeros que uzauan en este rreyno y los ay agora. Dibujo N.º 109, 279 [281] HICHEZEROS DE ZVENOS, LLVLLA LAICA VMV [hechiceros y brujos mentirosos] / hichezero de sueño / hichezero de fuego / hichezero que chupa / hicheseros falsos // llulla layqha umu.

42 «Quando sueñan uru nina, dicen que a de caer enfermo. Y quando sueñan ande chicollo [un pájaro] y uaychau [papagayo] y de chiuaco [tordo], dicen que a de rriñir. Quando sueñan Acuyraqui mayuta chacata chinpani, ynti quilla uanun [Infortunio, me ha acercado a un río, a un puente. El sol, la luna han muerto, eclipse], dicen que a de murir su padre o su madre. Quando sueña Quiroyimi llocin [Me ha salido un diente], que a de murir su padre o su hermano; Llamata nacani [He sacrificado una

llan dentro de los rezos que todo cristiano debería hacer diariamente: «Dios misericordioso y poderoso [...] líbrame de todas las malas amenazas, de todos los malos sueños, serpientes, víboras, pumas, leopardos, de los urus que comen hombres y los muerden» (834 [848]). La misma idea se repite en oraciones a la Virgen María (836 [850]) y a Cristo (837 [851]). La noche (y el sueño que ella trae) es, como puede observarse en la última cita, terreno fértil para el pecado. Claramente —lo que no es sorprendente dado que todos los casos mencionados provienen del campo de la evangelización— el sueño es presentado como momento privilegiado por el demonio para tentar a los feligreses.<sup>43</sup> Una vez más, cabe preguntarse si estas fuentes nos dicen algo sobre la tradición onírica prehispánica, aunque ciertamente nos dicen mucho sobre la constitución de una tradición indígena colonial. La palabra «sueño» o «pesadilla» aparece en los vocabularios quechuas de la época: González Holguín registra la entrada «sueño» y al frente el término *muzccuy*, al igual que el Anónimo de 1586 («Sueño. *Moscoy*»); González Holguín registra igualmente «Pesadilla. *Llappik*». Guamán Poma se sirve de *musquy* y *mana alli musquy*, lo cual lo emplaza dentro del ámbito de la evangelización. Como señala Itier refiriéndose a la oración ya citada (834 [848]): «La expresión *mana alli musquy* —en grafía actual—, registrada por Huaman Poma, significa literalmente ‘mal sueño’. El cronista indígena parece tomarla prestada de la lengua elaborada por los clérigos. En efecto, el término compuesto *mana alli*, literalmente ‘no bien’, fue acuñado por los evangelizadores para traducir al quechua el concepto de ‘mal’, esencial para la prédica cristiana. Al apropiarse esta expresión, Huaman Poma asume, al parecer, una interpretación cristiana del fenómeno de los sueños, sugiriendo que algunos de ellos resultan de una intervención del ‘mal’, es decir del demonio».<sup>44</sup>

La tradición onírica indígena colonial se desarrolló, inevitablemente, dentro del ámbito de la evangelización —propia a la colonización hispano-

---

llama], lo propio. Quando sueña Rutuscam canique [Me cortaron el cabello], a de ser biuda; Moscospa yana pachauan pampascam cani, callanpatam riconi, zapallotam paquini moscuypi. [Soñando que estoy enterrado con una mortaja negra, que he visto un hongo, que he roto un zapallo en mis sueños.] En estos (282 [284]) sueños, abuciones creyán que abían de murir ellos o sus padres o madres o los dichos ermanos o en bida auían de partirse de la tierra cada [u]no ausentarse (283 [285]).

43 Sólo una alusión tiene sentido figurado. Al referirse a los preparativos para la conquista, Huamán Poma sostiene que «todo Castilla ubo grandes alborotos; era de día y de noche entre sueños. Todo decía: Yndias, yndias, oro, plata, oro, plata del Pirú.» (372 [374] CONQVISTA).

44 Itier, comunicación personal, 29/IX/2009.

portuguesa— que tomaría nuevo impulso y cariz luego del Concilio de Trento. Por un lado, se intentó extirpar las prácticas religiosas prehispánicas, que obstaculizaban o incluso impedían la evangelización de la población indígena; por otro, el resto de la población (entre los que se contaban judeoconversos, moriscos y súbditos de regiones donde el protestantismo se había impuesto) constituyó un reto potencial para el mantenimiento de la ortodoxia. Los misioneros, por su parte, aunque trataban, de algún modo, de ejercer un control sobre la actividad onírica de la población indígena que catequizaban, no por ello dejaron de servirse del sueño como elemento de legitimación.<sup>45</sup> Este mantuvo, así, su importancia en la vida indígena, en particular en el ámbito de la medicina, hecho que revelan varios casos conocidos de curanderos o «chamanes» que entraban en trance. En algunos casos, los males no sólo eran físicos, sino morales y colectivos: era la sociedad como tal la que necesitaba de una «curación».

En algunos motines y levantamientos, por otra parte, los sueños fueron un elemento clave. Citemos —aunque desborde el siglo XVIII— el caso de la conspiración de 1805, planeada por el huanuqueño Gabriel Aguilar y el abogado arequipeño José Manuel de Ubalde, la cual revela la importancia de los sueños dentro de un marco político andino. A pesar de que los instigadores fueran un mestizo y un criollo, el imaginario al que apelan y el contenido simbólico del proyecto son indígenas. Como muestra el juicio que llevó a su ejecución, Gabriel Aguilar —quien pretendía estar bajo la protección del Arcángel San Gabriel—<sup>46</sup> se sirve de los sueños para explicar sus acciones, pretendiendo haber recibido en ellos un mandato divino para salvar a su pueblo; a la vez, tiene sueños que le anuncian su ejecución. Flores Galindo pone de relieve la importancia de los sueños: es de estos y de sus lecturas (el Deuteronomio, los pasajes dedicados a la interpretación de los sueños en la Biblia, la Epístola a los Corintios de San Pablo y el Evangelio de San Juan) que provienen sus ideas providencialistas y mesiánicas (Flores Galindo 1987, 200). Una investigación sobre este proceso —o sobre otros procesos dentro del marco de levantamientos— aportaría sin duda valiosos datos sobre la evolución e instrumentalización de la cultura de los sueños en Mesoamérica o los Andes.

---

<sup>45</sup> Jiménez, 1996.

<sup>46</sup> Alberto Flores Galindo interpreta esta faceta onírica del conato revolucionario como basada en la tradición indígena. Véase también Fisher, 1982, quien enfoca la rebelión desde el punto de vista político.