



12° CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

La Plata, junio y septiembre de 2021

GT02: Teorizar lo emotivo: antropología y emoción en la esfera profesional, institucional y pública

Sueños y dictaduras: una inmersión antropológica en la experiencia onírica, la transmisión transgeneracional de la memoria sociohistórica y el trauma psicosocial

Camila Valentina Villalobos Contreras. Programa de Doctorado en Ciencias Económicas, Empresariales y Sociales (CEES), Universidad de Sevilla.

camvilcon1@alum.us.es

Resumen

La investigación etnográfica de la experiencia onírica constituye un espacio analítico emergente en los debates teóricos de la reciente antropología. Esta propuesta de investigación propone situar el foco en la relación entre sueños y memoria sociohistórica en dos contextos territoriales, Chile y España, estableciendo aquí una breve exposición de los principales lineamientos teóricos, metodológicos, así como algunas reflexiones consideradas para la construcción del anteproyecto de investigación doctoral de la autora.

Palabras clave: *Experiencia Onírica; Memoria Sociohistórica; Transgeneracionalidad.*

Introducción

Expongo algunas teorizaciones y consideraciones metodológicas que sustentarán una investigación, de mayor amplitud y en desarrollo, la cual se propone como una prospección, recopilación, análisis y profundización en el conocimiento científico-social sobre la experiencia onírica, abordando los sueños y su transmisión mediante “narrativas oníricas” como correlatos de lo social. Mediante la apelación de estas narrativas comprendidas como dispositivos permeados por lo cultural, social, emocional, político e institucional, planteo indagar en sus contenidos respecto al impacto y sufrimiento experimentado por los actores sociales de dos territorios — Chile y España—, en los procesos de represión política y violencia organizada por los Estados en las dictaduras pinochetista y franquista, considerando el fenómeno de la “transmisión transgeneracional del trauma psicosocial” de dichos procesos, simbolizada, resignificada y materializada a través de los sueños de los descendientes de las víctimas. Para ello acudo a un replanteamiento ontológico en el tratamiento de la figura del sueño que se sustenta en un distanciamiento crítico frente a las dualidades consagradas por la ciencia moderna, que han rigidizado conceptos y condicionado la indagación de fenómenos humanos inmateriales en contextos comprendidos como occidentales¹.

“Nosotros” con la razón, “ellos” con los sueños

Ha sido común a lo largo del desarrollo de las ciencias modernas que la tradición etnográfica haya centrado su atención en el vínculo de otras culturas con sus sueños. Y aunque si bien la inquietud etnográfica brota precisamente de este interés por los “otros”, resulta perturbador reconocer que hasta hoy se sostenga esta distinción que ha categorizado la condición humana. Categorías, definiciones, distinciones y conceptos proyectados desde la modernidad europea y que, como menciona Zivkovic, son “derivados de su propia autocomprensión” (Zivkovic, 2006, p. 150), siendo a su vez la antropología, mediante la etnografía, la que localiza la

¹ Este proyecto de investigación se construye sobre la base del TFM (Trabajo Final de Máster) del Máster en Antropología: Gestión de la Diversidad Cultural, el Patrimonio y el Desarrollo, de la Universidad de Sevilla, titulado: “Soñar la antropología: una inmersión teórica y autoetnográfica en la experiencia onírica”, el cual permitió dar pie a un marco teórico referencial respecto a la experiencia onírica y su potencial para el análisis científico social. El texto se constituyó como un estado de la cuestión, hilado con un ejercicio autoetnográfico reflexivo de interés académico sobre la experiencia onírica.

condición humana y asigna “conceptos llave” al resto del mundo. Esta tendencia ha permitido, por una parte, acceder a múltiples reconocimientos y usos de la figura del sueño en diferentes contextos no occidentales², con una larga trayectoria de etnografías y publicaciones que han constatado su rol social en las prácticas culturales de diversos contextos. Su análisis ha sido elástico y versátil en estos mismos, siendo el sueño indígena y el sueño chamánico canalizador de riquísimas interpretaciones que lo vinculan a espacios de ritualidad, salud, ficción, símbolo, procesos de identificación y política, entre otros aportes que han visibilizado a la experiencia onírica y la cultura como aspectos mutuamente instanciadores. Por otra parte, esta misma tradición etnográfica ha conllevado a un distanciamiento evidente de la experiencia onírica en contextos occidentales siendo comúnmente más asociado, para su orilla, a un marco representativo de mecanismos irracionales, individuales, factores neurobiológicos, y un paralelismo confuso que presupone la experiencia íntima proporcional a experiencia individual, desligando la transversalidad social y cultural que sostiene la experiencia onírica (y otros fenómenos inmateriales), más allá de lo irracional y simbólico como ha sido comúnmente tratado científicamente.

La marginación de la figura del sueño, desde su dimensión social como experiencia portadora de sentido en occidente, pareciese asociarse a ciertos procesos históricos. Historiográficamente se reconoce que hasta el siglo XII en Europa convivían ideas respecto al sueño que lo enmarcaban dentro del sistema de interpretación cristiano, así mismo se categorizaban tipos de soñadores de elite, ciertos personajes tales como reyes y santos que contaban con “inspiración divina” para soñar. De esta manera los sueños quedaron subyugados al autoritarismo eclesiástico como medio para ejercer control sobre la vida de las personas (Orobitg, 2020). Sin embargo, la instauración del cristianismo como religión hegemónica en Europa procuró

2 Sobre el uso del concepto “occidente”, o su opuesto “no occidental”, señalo que como categorías analíticas (occidentales y/o modernos versus resto del mundo) resultan lo suficientemente esencialistas como para que muchos/as autores/as adscritos/as al denominado “giro ontológico”, entre otros, establezcan una serie de críticas frente a su aplicación en el análisis científico (Cantón-Delgado 2017; Favret-Saada, 2013; González-Abrisketa y Carro-Ripalda, 2016; Taylor 2018). La noción de culturas occidentales es bastante brumosa, considerando que toda cultura sostiene una carga de matices que la convierten en única. Así mismo hablar de “culturas amerindias” unifica y simplifica la pluralidad de mundos indígenas. Aquí, sin ánimos de “esencializar” culturas y por un factor de comodidad en el lenguaje, hago referencia a que estas, a las que denominamos occidentales/occidentalizadas, sostienen “valores occidentales”.

progresivamente el rechazo al valor social de los sueños (Poirier, 1994^a, cit. en Hirt, 2012), siendo dicho distanciamiento a su vez instaurado socialmente mediante los procesos de colonización en otros territorios. Posteriormente con el surgimiento de las ciencias modernas enmarcadas en una cosmovisión ilustrada, se desestimó la pertinencia científica de la experiencia onírica y otros fenómenos inmateriales, otorgándoles a estos una carga de irracionalidad más asociada a las orillas no occidentales. Agencias latentes en el dominio de estos “otros” mundos, ajenos al lente de la racionalidad empírica occidental.

El trauma psicosocial, la memoria y la experiencia onírica

Entre los años 1933 (ascenso de Hitler al poder) y 1939, Charlotte Beradt, autora de “The Third Reich of dreams”, recopiló clandestinamente cerca de 300 sueños de personas en Alemania, trabajo mediante el cual demostraba a través de estos relatos oníricos los efectos emocionales y las heridas psicológicas que provocaban el nazismo y el clima social de la época en la población, y cómo dicho escenario estaba condicionando los contenidos oníricos de las personas (Siruela, 2010). Bajo esta misma línea, son diversos los estudios de corte científico realizados con descendientes de judíos del Holocausto Nazi que han profundizado en el impacto psicológico de dicha experiencia, transmitida a segundas e incluso terceras generaciones de familiares de las víctimas (Barocas & Barocas, 1973; Bender, 2004; Lev-Wiesel, 2007; Rowland-Klein, 2004; cit. en Faúndez y Cornejo, 2010). Así mismo en el contexto Latinoamericano son múltiples las investigaciones con familiares de víctimas de la dictadura en Chile que han profundizado en el fenómeno de la transmisión transgeneracional del trauma psicosocial (Brinkmann, Guzmán, Madariaga y Sandoval, 2009; Faúndez y Cornejo, 2010; Faúndez, Cornejo y Brackelaire, 2014; Hidalgo, 2016), así como también en otros territorios del Cono Sur tales como Argentina (Bekerman, Soutric, Pezet, Mazur, Oberti y Lagos, 2009); Brasil (Cardoso, Calhau, Knijnik, Kolker y Vital, 2009), y Uruguay (Scapusio, Pache, Ortiz y Ruiz, 2009), y en el contexto europeo (Gómez y Hernández, 2011; Miñarro y Morandi, 2009) en España. Estos estudios, desarrollados principalmente desde un enfoque psicosocial, han profundizado y permitido evidenciar que las situaciones

traumáticas provocadas por la represión política y la violencia organizada a manos de los Estados tienen consecuencias sobre las generaciones de descendientes y no solamente sobre sus víctimas directas. Y, aunque si bien los efectos psicológicos y/o físicos se manifiestan principal y explícitamente en el sujeto sometido, es la sociedad en su conjunto la que resulta afectada, sobre todo si se considera el impacto de la represión, tortura y persecución como una estrategia de control social a través del miedo (Faúndez *et al.* 2010, 2014).

El origen del concepto “trauma psicosocial” fue propuesto por I. Martín-Baró para dar cuenta cómo un contexto sociohistórico puede dejar huellas de trauma en toda una población, considerando fundamentalmente:

- (a) que la herida que afecta a las personas ha sido producida socialmente, es decir que sus raíces no se encuentran en el individuo sino en su sociedad, y (b) que su misma naturaleza se alimenta y mantiene en la relación entre el individuo y la sociedad, a través de diversas mediaciones institucionales, grupales e incluso individuales. Lo cual tiene obvias e importantes consecuencias a la hora de determinar qué debe hacerse para superar estos traumas. (Martín-Baró, 1988, p. 36)

El concepto de “transmisión transgeneracional de eventos traumáticos” (Volkan, 1996, cit. en Faúndez *et al.* 2014) se acuña entonces para referirse a fenómenos ligados a la transmisión entre familiares, mediante mecanismos complejos, de las huellas emocionales y psicológicas provocadas por alguna situación traumática y que han sido atendidos, fundamentalmente, desde desarrollos teóricos de la psicología tales como la teoría psicoanalítica o el enfoque sistémico (Faúndez *et al.* 2014). La convergencia de estos dos conceptos establece las bases teóricas respecto a la “transmisión transgeneracional del trauma psicosocial”.

La cristalización de la violencia en los individuos y la transmisión de esta produce efectos no uniformes ni claramente definidos, es decir, en la mayoría de las investigaciones desarrolladas no se habla de un cuadro clínico o psicopatológico individual y específico que parcele dicha experiencia traumática del contexto social en el cual esta se ha experimentado. Es precisamente dicha relación con el entorno

social, y la ausencia de reconocimiento del daño efectuado en el entramado social, político y simbólico, lo que permite en gran medida que el trauma psicosocial se sostenga y se resignifique a través del tiempo, inclusive a través de las generaciones posteriores. Dichas reconfiguraciones de la memoria sociohistórica permiten desarrollar procesos de identificación y subjetividades múltiples, ya que tal como menciona Elizabeth Jelin los procesos sociales (y políticos) de memorialización “se desarrollan en diversos niveles – institucional, simbólico, subjetivo –” (Jelin, 2009, p. 118).

Aquí me enfocaré particularmente en una pequeña porción, pero no por ello menos importante, de los procesos de construcción resignificación y transmisión de la memoria sociohistórica desde las subjetividades, atendiendo a la noción de esta memoria comprendida como las múltiples maneras fluctuantes y dinámicas en que las personas construimos y damos sentido al pasado, y cómo este pasado se entrelaza con nuestro presente mediante una construcción social³ (Jelin, 2001; 2002). Lo que propongo es establecer una relación en el impacto que los procesos de represión política han producido en los imaginarios colectivos de los territorios de Chile y España, y cómo estos imaginarios manifestados a través de la experiencia onírica constituyen un puente de acceso a distintas formas de memoria, enmarcadas en un tipo de “consciencia onírica” que permitiría observar una “psicología cultural” (Mageo, 2001; 2006) de estos territorios. La memoria sociohistórica y la transmisión transgeneracional del trauma psicosocial se entrelazan en tejidos muy complejos de categorizar y comprender. Son elementos con implicancias sumamente íntimas y subjetivas, pero al mismo tiempo están condicionados colectiva y socialmente y por ello se resignifican a través del tiempo. En la experiencia onírica se da espacio a una

3 Es importante señalar que en España los debates respecto a la recuperación y construcción de memoria histórica son bastante más recientes a como lo han sido en territorios del Cono Sur. Autores tales como Ferrándiz (2010) y Fernández de Mata (2007) señalan que esta “irrupción de la memoria” tantos años después ha sido (en cierta medida y sin desconocer procesos que se han desarrollado internamente, tal como la exhumación de fosas comunes a principios del siglo XXI de la Guerra Civil Española de los años 30) influenciada por algunas iniciativas desarrolladas en los años 80’s y 90’s en países de América Latina, tales como los modelos de organización civil de recuperación de memoria histórica, como las Madres de la Plaza de mayo en Argentina, la constitución de Comisiones de Verdad (CONADEP, en Argentina. Informes Rettig y Valech en Chile) o el encausamiento judicial de Augusto Pinochet por el juez Garzón en Inglaterra. Así mismo a nivel de categorías conceptuales como, por ejemplo: “desapariciones forzadas” o “recuperación de memoria histórica”, estas han sido efectivamente reapropiadas a nivel discursivo e integradas al contexto español, aunque evidentemente el itinerario de estas en los procesos locales requiera de otro tratamiento que considere sus características intrínsecas.

serie de contenidos configurados desde nuestro “mundo exterior”, el cual es alimentado por imágenes, esquemas sociales, relatos y símbolos propios de cada cultura, así como una serie de pautas que vamos incorporando y grabando cotidianamente en nuestra experiencia en vigilia, que dan sentido a algunas porciones de nuestra construcción interna de cultura⁴ y sociedad. Junto a todo este “estímulo externo”, en el sueño se confabulan elementos ligados a diversas nociones tales como el cuerpo, las emociones y los afectos, entre otras, y que se constituyen como parte de la construcción de identidad de los individuos. Estas nociones se desarrollan mediante configuraciones culturales y significaciones sociales por lo cual son también articulaciones y esquemas colectivos, es decir, son procesos transversales e intersubjetivos.

Al ser entendida la memoria sociohistórica como un abanico diverso y dinámico de acciones de recordar tanto sociales, políticas y culturales, que se presenta ya sea a través de conversaciones, imágenes, monumentos, símbolos y sueños, es que surge la necesidad de “desarrollar perspectivas conceptuales, metodológicas y analíticas que permitan el reconocimiento de todas estas formas de memoria” (Piper, Fernández, Íñiguez, 2013, p. 19-20). Proponer abordar la figura del sueño como dispositivo de análisis con implicancias sociales y culturales, sostiene dicha apertura y reconocimiento de las múltiples formas de indagar en los versátiles procesos de transmisión transgeneracional de la memoria ligada a traumas psicosociales. Los procesos de memorialización van mucho más allá del hecho recordado, tal como menciona Fernández de Mata pasan a “significar algo simplemente incorporado a nuestra percepción del mundo, incluso para aquello que queda definitivamente fuera de toda posibilidad biológica, como hechos sucedidos fuera de la vida de una persona” (Fernández de Mata, 2007, p. 208). Esta premisa resulta fundamental

4 Para ahondar en la relación entre sueños y culturas, es necesario señalar que resulta heurísticamente complejo instaurar una definición cerrada y acabada de ambos términos como elementos estables, estáticos y consensuados, incluso en un mismo (y supuesto) marco sociocultural de interpretación. En lo que respecta aquí, tomaré como punto de inicio la invitación de Ángel Díaz de Rada en uno de sus relatos de la serie *Pildoras Antropológicas*, y así “dar un paso atrás” frente a los esencialismos conceptuales, frente a lo que parece dado y estable, y mediante esa distancia comprender a estas palabras como procesos en curso, “existencias inestables” y objetos no acabados que la antropología se propone examinar (Díaz de Rada, 2021). Con este resguardo, tanto las figuras del sueño, cultura y memoria, deben considerarse producciones activas en permanente proceso de revisión para su teorización.

cuando queremos acercarnos a ahondar en los procesos y mecanismos de transmisión transgeneracional.

Metodología, epistemología y “onírontología”

El tratamiento teórico de la figura del sueño, el presente y último siglo, ha sido comúnmente desplazado hacia disciplinas enfocadas a procesos individuales tales como la psicología y la psiquiatría, con una gran presencia de investigación científica respecto al tema, teniendo como referente fundamental la teoría freudiana psicoanalítica y siendo este el episteme hegemónico que ha acaparado transdisciplinariamente el estudio de los sueños. Los aportes de Freud sacaron de la esfera de lo fantástico al que había quedado encapsulada la figura del sueño, y mediante su laicización este comienza a reconocerse con una funcionalidad psicológica particular y propia. Ha sido el punto de referencia en el conocimiento científico y marca, inicialmente, las líneas del debate antropológico cuando el sueño se incorpora al análisis cultural (Orobítg, 2017; 2020). Y aunque si bien desde la antropología el estudio de los sueños no es un campo nuevo, aún se conserva un recelo empírico frente a la experiencia onírica, “como si se enfrentara a hechos e historias que por tener lugar en la sinapsis más recóndita estuviera tratando con fenómenos que parecen más cerca de la intimidad esotérica que de lo científico” (Tobón, 2015, p. 333).

Un problema preliminar clave de este distanciamiento respondería, en parte, a la imposibilidad de su observación directa, ya que como investigadoras/es no tenemos acceso al sueño como tal, sino que accedemos a él mediante “narrativas oníricas”. Este problema, la no observación, no es de naturaleza propia del sueño sino más bien una limitación científica y de elasticidad del género etnográfico. No contamos (aún) con la capacidad de observar el sueño de otra persona, así como no podemos observar y tener la certeza del estado mental de otra persona o de lo que “realmente” piensa, siente o experimenta un sujeto de estudio. No podemos adentrarnos en otra mente y asemejar una observación participante de su experiencia o cualquier otro tipo de técnica de investigación etnográfica validada en el quehacer científico. Pese a ello, esto no ha imposibilitado el desarrollo de

investigación antropológica si consideramos que el acceso y comprensión a cualquier otro fenómeno en el cual la disciplina se ha interesado dependen, en gran medida, de los relatos otorgados por los/as informantes a los/as que se acude. La diferencia radicaría, tal vez, en que existen fenómenos que se “presentan frente a nuestros ojos” mientras que el sueño como tal no es “observable” para quienes lo investigamos y solo lo son nuestros propios sueños (Kirtsoglou, 2010). De todas maneras, dicha condición de privacidad no necesariamente los desterraría de lo social, y tal como nos propone Bruno Latour debemos observar y considerar el [los] universo[s] como “una articulación generalizada de entidades múltiples, cuya misma existencia subvierte necesariamente la dicotomía moderna entre objeto y sujeto, entre mundos internos y externos” (Latour, 2013, cit. en González-Abrisketa y Carro-Ripalda, 2016, p. 110).

Reducir la investigación social a una verdad basada solo en la observación ha limitado, reducido y deslegitimado los universos inmateriales latentes en todo contexto etnográfico. Agencias no humanas, fenómenos inmateriales y dimensiones afectivas son parte de las representaciones e imaginarios sociales, y por ello, se entrelazan en las construcciones de sentido de identidad y producción de cultura (Calderón-Rivera, 2014). Un replanteamiento ontológico frente a la figura del sueño como fuente de información y dispositivo de estudio nos permite, en primera instancia, transgredir la noción que califica la “subjetividad” e “irracionalidad” como opuesto de la pertinencia y eficacia científica, y, por otra parte, da cabida a reconocer a los sueños como sistemas de conocimiento complementarios. Tal como Irène Hirt enfatiza en su trabajo, el cual ha posibilitado la complementación del sueño con herramientas metodológicas y tecnológicas de la ciencia moderna en el trabajo de campo:

(...) Todos los sistemas de conocimiento tienen un carácter local, diferenciándose entre sí por su ensamblaje, producto de estrategias sociales y dispositivos técnicos. En vez de ser consideradas como universales deberían por lo tanto ser tratadas como un sistema de conocimiento entre otros, distinguiéndose solamente de los demás por el tema del poder. Pues la ciencia occidental ha conseguido

desplazarse más allá de su sitio local de producción, y expandirse en el tiempo y espacio, como ningún otro sistema ha sido capaz de hacerlo (Hirt, 2012, p. 68).

En muchos de los contextos comprendidos como occidente habitamos personas que convivimos con la experiencia onírica como espacios de conocimiento, creación, transmisión e información. Muchos sujetos de estos contextos no encajamos en los polos del binomio occidental/indígena, por ejemplo, pero habitamos espacios cargados de sincretismo que difumina estos polos, por lo cual convivimos con ciertas experiencias y “sistemas de creencia” de formas particulares. Esto no se define, entonces, dentro de un espacio cultural hermético, cerrado y acabado, por el contrario, demuestra que en un mismo contexto cultural habitan múltiples formas de experimentar, sentir y creer. Tal como menciona Manuela Cantón-Delgado, una cultura no puede ser reducida “a un conjunto de reglas claras”, ya que los agentes sociales no estamos programados para actuar y responder de una manera específica (Cantón-Delgado, 2008, p. 149). Sobre esto mismo, resulta interesante acudir a algunas de las consideraciones planteadas por Jeanne Favret-Saada (2012) respecto a una antropología de las creencias, la que la propia autora define como “ficticia”.

En su trabajo, Favret-Saada plantea que el verbo “creer” se considera como una forma de actitud, pero que esto puede expresar una gama de actitudes frente a lo que se cree. Pues entonces la idea de creencia no funcionaría como concepto analítico, ni menos como concepto homologable a distintos contextos etnográficos y sistemas de creencia. Considera que sería mucho más fructífero, oportuno y menos problemático que la antropología describiese las muchas posibles actitudes respecto a una creencia, aunque lamentablemente desde la academia se insista en un uso “acabado” del término, un mecanismo por lo demás muy común en la narrativa científica, lo cual no tan solo asignaría a los/as informantes una sola actitud, sino tal y como plantea la autora “una convicción total” (Favret-Saada, 2012, p. 47). Podemos creer en los sueños de distintas maneras y adjudicarles (o no) a sus contenidos un carácter simbólico, revelador, premonitorio, transmisor, etcétera. La convivencia con la experiencia onírica es versátil, múltiple y espaciosa, es decir,

hablamos de un mismo fenómeno, pero no de una misma perspectiva frente a este, lo que teóricamente encaja con el concepto de “perspectivas parciales” planteado por Donna Haraway (1995, cit en. González-Abrisketa *et al.* 2016, p. 113), y es precisamente ahí donde habita gran parte de su riqueza.

Tomando en consideración algunas teorizaciones de la experiencia onírica como un continuo de la experiencia en vigilia (Hollan, 2004; Kirtsoglou, 2010), de la producción de sueño y cultura como aspectos mutuamente instanciadores; fenómenos dinámicos, flexibles y en permanente proceso de transformación (Lohmann, 2019; Mageo, 2001, 2006; Nájera, 2012, 2013, 2017), y quizás lo más fundamental: considerando al sueño como experiencia vital y capacidad inherente de todos los seres humanos que, de igual forma que el lenguaje, mediante prácticas y conceptos propios de la producción cultural, cada sujeto convive y habita este fenómeno de manera particular (Tobón, 2015), podemos comenzar a considerar abordar la figura del sueño más allá de su condición de privacidad y rezago irracional, e incluir a estos como puentes de acceso al análisis social. Si nuestros pensamientos y sentimientos en vigilia están permeados por el factor social, entonces concedamos espacio a que también nuestro pensar y sentir mientras dormimos, que se manifiesta en figuras, símbolos, sensaciones y un sinfín de contenidos oníricos, son también sociales. Y tal como propone Kirtsoglou (2010) desde un claro perspectivismo: indudablemente soñamos solos, pero es un asunto de análisis si soñamos en nuestra condición de “individuos” o en nuestra condición de “personas” permeadas de sociabilidad.

Lo que propongo aquí es sentar dos consideraciones fundamentales para una profundización en el estudio de la experiencia onírica, desde las ciencias sociales, y su incorporación en el análisis del fenómeno de transmisión transgeneracional de memoria y trauma psicosocial de los procesos de represión política planteados. En primer lugar, un replanteamiento ontológico de la experiencia onírica enmarcada en contextos etnográficos occidentales, en definitiva, transgredir el distanciamiento autoimpuesto con los sueños desde occidente. Ya no se trataría entonces de reconocer la alteridad de “otros”, y en función a ese reconocimiento de matices etnocéntricos, reconocer “nuestra” identidad, sino más bien el aceptar una noción de

alteridad como un proceso también propio, interior, versátil e inherente, en el que las nociones duales de sueño/vigilia; real/irreal; consciente/inconsciente; material/inmaterial; observable/inobservable; occidente/periferia (con las jerarquías implicadas que ya reconocemos) deben sufrir mayores y profundos procesos de reflexividad. No apelo con esto a simplificar los diálogos respecto a la figura del sueño, sino más bien normalizar su incorporación al análisis científico social superando así la tradición argumentativa de validación de este fenómeno frente a la resignación de lo empírico, considerando que si bien las bases argumentativas son fundamentales en la construcción de cuerpos teóricos para la profundización de fenómenos, pareciera que en los ánimos de dicho ejercicio elemental nos enfocáramos más en intentar persuadir los escepticismos científicos que realmente avanzar en el desarrollo de este campo de estudio.

En segundo lugar, planteo aportar en el debate metodológico respecto a la observación de fenómenos humanos inmateriales, y cómo la posibilidad o imposibilidad de esta herramienta al servicio del empirismo ha categorizado y condicionado el ejercicio etnográfico. No se trataría con ello de desconocer la utilidad y función de los métodos de observación, pero sí de apuntar a que la observación de fenómenos con los que comúnmente trabaja las ciencias sociales, etiquetados como “observables” y por tanto científicamente válidos, cuentan con las mismas dificultades de acceso con las que históricamente se ha pretendido desacreditar la seriedad y pertinencia de la figura del sueño en la dinámica social de occidente. Con esto quiero considerar dos elementos no tan nuevos pero fundamentales que podrían, en el futuro, ser de utilidad para la construcción de mayores y mejores propuestas metodológicas que permitan acercarnos a la figura del sueño con menos desconfianza y recelo científico, y de esta manera, poder incorporar su uso en distintas propuestas del análisis social:

1) Tanto la observación participante de un determinado fenómeno o contexto etnográfico como la recopilación de datos mediante entrevistas a informantes están sujetas a la interpretación de quien las estudia según sus propios códigos de interpretación, y en función a ello, transmitidos a través de conceptos “pretendidamente reflexivos” (Díaz de Rada, 2021) a la cúpula científica que los

acoge. Este problema de “traducción” ha estado comúnmente presente en la inmersión etnográfica para la transmisión de otros “universos de sentido ajenos (en grado diverso) al entendimiento científico del mundo” en los cuales la antropología se ha interesado (Cantón-Delgado, 2017, p. 340). Con esto apelo, entonces, a que una narrativa onírica funcionaría como dispositivo metodológico pertinente, cumpliendo un rol bastante similar a la transcripción de una entrevista, por ejemplo, aunque con otros mecanismos y criterios de análisis involucrados, ya que el sueño “existe” fuera de la intimidad solo mediante su rememoración y relato (en múltiples formatos).

2) Incorporar la narrativa onírica como dispositivo metodológico etnográfico implicaría dar cabida a una gama de posibles expresiones que involucrarían, no tan solo la palabra a modo de canal como sería natural asociar, ya que sabemos que el acceso que tenemos al sueño es mediante la rememoración de la experiencia y posterior relato, siendo la capacidad narrativa del soñante un elemento fundamental. Pero este ejercicio podría ser desarrollado a través de una accesibilidad “indirecta” mediante otros mecanismos de expresión, tales como el arte, la literatura, la dramaturgia, la performance, entre otros (Díaz-Gómez, 2018; Mageo, 2001, 2006; Zivkovic, 2006), considerando además que, en muchos casos, verbalizar una experiencia onírica puede ser una tarea no tan simple para muchas personas o que sencillamente en la práctica cultural la transmisión transcurre mediante dinámicas no orales, siendo más viable y pertinente acudir a otros mecanismos expresivos. Estas expresiones, comprendidas como producción de cultura, podrían ayudar a develar los sueños como agencias emocionales que juegan un rol en el orden social, y cómo estas experiencias oníricas intervienen en las expresiones creativas, constituyendo así modelos de análisis dignos de consideración científica. Este enfoque sería un ejemplo de la transversalidad e intersubjetividad manifiesta entre experiencia onírica y vigilia, comprendidas como espacios de vivencia que se permean mutuamente.

La memoria sociohistórica en los sueños

Si los sueños son agencias de lo emocional, entonces sueños y dimensión afectiva son espacios de creación que se afectan e intervienen mutuamente y que cumplen

una función en el orden social, es decir son correlatos de lo social. Cuando hablamos de esta influencia mutua es fundamental señalar que los individuos contamos con la capacidad de procesar y recrear dichas “influencias”, es decir, la herencia de lo traumático no se constituye necesariamente como un obstáculo insuperable para la estabilidad emocional de los sujetos herederos. Existiría entonces, según Tisseron (1995, cit. en Brinkmann *et al.* 2009), un proceso de reinterpretación de lo heredado lo cual evitaría una “concepción mecanicista” de cómo la(s) generación(es) siguiente(s) se apropia(n) de la carga de violencia y muerte. Sin esta reconfiguración, el entendimiento frente a la transgeneracionalidad de estos procesos derivaría en “una suerte de fatalismo que somete al sujeto a un sino inevitable, a la perpetuación del daño” (Brinkmann *et al.* 2009, p. 50). Se trataría entonces de reconocer estos vestigios del trauma psicosocial en las múltiples formas narrativas en las cuales podemos indagar en los tejidos sociales, las cuales no necesariamente serían evocaciones explícitas de esta carga. Tal y como plantea Victoria Stanford en su estudio relacionado con las exhumaciones de cementerios clandestinos derivados de la guerra civil entre los años 70`s y 90`s en Guatemala⁵, se trata de que como investigadoras/es identifiquemos los rastros de esta violencia en los tejidos de los discursos, conociendo con ello cómo “el legado del trauma está embebido en el lenguaje, como lo está en el resto de las estructuras de la cultura” (Stanford, 2013, p. 18, cit. en Ferrándiz, 2009, p. 91). Pues si bien los procesos de memorialización están sujetos en gran medida a las estructuras narrativas de los testimonios, estos no tan solo se desarrollan lingüísticamente, sino que “también a través de la realización de prácticas diversas que hacen necesario ir más allá de los recuerdos dichos con palabras” (Piper *et al.* 2014, p. 23). Para ello, desde la práctica antropológica resultaría vital poner a prueba la elasticidad del género etnográfico y considerar la incorporación y aceptación de nuevos dispositivos de análisis, para así acceder a estos espacios permeados por lo social que el empirismo científico a marginado.

5 Conflicto conocido como “La violencia”, que tuvo como consecuencia sistemáticos genocidios principalmente perpetuados en comunidades indígenas maya.

D. Hollan (2004) nos propone una tipología del sueño denominada *selfscape*⁶, una hipótesis considerada en la etnografía realizada por E. Kirtsoglou la cual podría ser de mucha utilidad para abordar la experiencia onírica en los procesos de memorialización transgeneracional y transmisión del trauma psicosocial. Los sueños mencionados en el trabajo de Kirtsoglou fueron experimentados por hijos/as de refugiados políticos de diferentes orígenes. En uno de los sueños, el informante lidiaba con un angustioso escenario de bombardeo, llamas, gritos y gente huyendo de la milicia, pero él no había vivido directamente y en carne propia la experiencia de ser refugiado, pero sí su madre, lo que para la autora “atestigua el carácter compartido de las narraciones históricas y la naturaleza culturalmente cargada de los sueños” (Kirtsoglou, 2010, p. 325). Otra investigación que cuenta con datos de este tipo es la realizada por Sarah M. Bender en su estudio de caso personal sobre los efectos transgeneracionales del trauma del Holocausto en tres generaciones de su familia, siendo dos de sus abuelos las víctimas directas en los campos de concentración nazis. La autora menciona aquí que una niña de la segunda generación “tiene pesadillas de los campos de concentración, aunque nunca los haya vivido” (Bender, 2004, p. 206). Así mismo relata la identificación de otros patrones familiares que permitirían identificar la transmisión transgeneracional del trauma psicosocial derivado de la experiencia de sus abuelos, como por ejemplo la importancia del estatus económico y la capacidad adquisitiva, derivado probablemente de la experiencia de pérdida y desosiego.

Epílogo

⁶ El término *selfscape dreams* propuesto por este autor, hace referencia a un conjunto de sueños específicos que parecieran mediar en los procesos de organización interior del soñador consigo mismo. Los sueños *selfscape*, son considerados un tipo de sueños que podemos encontrar presentes en toda cultura, ya que estos se caracterizan por generar “residuos emocionales” que se trasladan al tiempo de vigilia en los días, semanas o años siguientes, y los cuales pueden proporcionar a la mente humana un mapa actualizado de los “contornos del *self*”. En el sueño, además de imaginarios socioculturales y autosímbolos sociales, nos encontramos con un escenario en donde también se proyecta la “organización de nosotros mismos” y de nuestro “entorno social, emocional y físico” (Hollan, 2004, p. 172)

He querido esbozar algunos lineamientos teórico-metodológicos para el abordaje de la figura del sueño como dispositivo de análisis científico a partir de un replanteamiento onto-epistemológico para su aplicación en la indagación de la transmisión del trauma psicosocial, comprendiendo la experiencia onírica como fenómeno activo de los procesos de memorialización. Reconocer los límites del método etnográfico en la indagación de universos inmateriales invita a reflexionar en cómo, paulatinamente, podríamos desarrollar propuestas de investigación que “elonguen” las metodologías y conceptos con los que trabaja comúnmente la práctica etnográfica. Faltan, evidentemente, muchos aspectos a considerar que han sido dejados a un costado por la prolongación del tratamiento que implican y la necesidad de recogerlos con mayor detenimiento. Es un campo de estudio abierto a la espera de nuevas miradas y usos. Podemos, mientras tanto, comenzar a entender a estos dispositivos como productos sociales intersubjetivos y dinámicos, y sondearlos por ello como fenómenos culturales activos.

El carácter compartido de experiencias vinculadas a represión política y violencia de Estado en Chile y España, entre otros territorios azotados por devastadoras dictaduras cívico-militares, han marcado el curso de sus historias hasta la actualidad. Dichos acontecimientos, con sus evidentes y sustanciales diferencias en cada territorio, han generado un impacto tan profundo en los colectivos involucrados que incluso hasta el día de hoy siguen brotando antecedentes que evidencian la crueldad y violencia instaurada y ejercida en estos procesos. Así mismo se reconoce un evidente abandono por parte de la propia sociedad y el Estado, respecto a políticas públicas de reparación y justicia, así como de discursos y símbolos culturales que reivindiquen la memoria de las víctimas oficialmente y más allá de los esfuerzos colectivos que han nacido desde la propia sociedad civil, quienes, en muchos casos o en su mayoría, tienen un vínculo familiar y/o afectivo con las víctimas directas del pinochetismo y el franquismo. Quizás más grave aún frente a estas heridas han sido los discursos negacionistas y relativizadores, los que, en diversas ocasiones, han justificado crímenes de lesa humanidad.

Si bien los fenómenos de transmisión transgeneracional del trauma psicosocial y memoria sociohistórica han sido objetos de estudio desde diferentes disciplinas,

considerar el uso de los sueños como canal de acceso y profundización a estos fenómenos se presenta como un ejercicio científico que involucra el debate histórico y latente respecto a la reivindicación de las memorias, tanto de las víctimas directas, de sus descendientes, como de las sociedades, cuerpos, imaginarios y territorios involucrados en dichos procesos cargados de violencia y opresión. Una necesaria reparación simbólica de imaginarios individuales y sociales que se materializan oníricamente.

Referencias Bibliográficas

- Bekerman, S., Soutric, L., Pezet, Y., Mazur, V., Oberti, C., y Lagos, M. (2009). Terrorismo de Estado: segunda generación. En M., Lagos, V., Vital, B., Brinkmann y M., Scapucio (Eds.) *Daño transgeneracional: consecuencias de la represión política en el cono sur* (pp. 147-146). Santiago: LOM Ediciones.
- Bender, S. M. (2004). Transgenerational effects of the Holocaust: Past, present, and future. *Journal of Loss and Trauma*, 9(3), 205-215. <https://doi.org/10.1080/15325020490458318>.
- Brinkmann, B., Guzmán, J. M., Madariaga, C., y Sandoval, M. (2009). Daño transgeneracional en descendientes de sobrevivientes de tortura. En M. Lagos, V. Vital, B. Brinkmann y M. Scapucio (Eds.) *Daño transgeneracional: consecuencias de la represión política en el cono sur* (pp. 15-146). Santiago: LOM Ediciones.
- Calderón-Rivera, E. (2014). Universos emocionales y subjetividad. *Nueva Antropología*, XXVII (81): 11–31.
- Cantón-Delgado, M. (2008). Los confines de la impostura. Reflexiones sobre el trabajo etnográfico entre minorías religiosas. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXIII (1): 147–172.
- Cantón-Delgado, M. (2017). Etnografía simétrica y espiritualidad. Aproximación ontológica al laicismo. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 72(2): 335–358. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2017.02.002>
- Cardoso, C., Calhau, J., Knijnik, L., Kolker, T. y Vital, V. (2009). Efectos transgeneracionales de la violencia de Estado. En M. Lagos, V. Vital, B.

- Brinkmann y M. Scapucio (Eds.) *Daño transgeneracional: consecuencias de la represión política en el cono sur* (pp. 249-325). Santiago: LOM Ediciones.
- Díaz-Gómez, J. L. (2018). *Registro de sueños. Atisbos a la conciencia onírica desde las ciencias, las artes y la filosofía*. México: Herder.
- Faúndez, X., & Cornejo, M. (2010). Aproximaciones al estudio de la Transmisión Transgeneracional del Trauma Psicosocial. *Revista de Psicología*, 19(2), 31–54. <https://doi.org/10.5354/0719-0581.2010.17107>
- Faúndez, X., Cornejo, M., & Brackelaire, J. L. (2014). Transmisión y apropiación de la historia de prisión política: transgeneracionalidad del trauma psicosocial en nietos de ex presos políticos de la dictadura militar chilena. *Terapia psicológica*, 32(3), 201-216. <https://doi.org/10.4067/s0718-48082014000300003>
- Favret- Saada, J. (2013). “Ser Afectado” como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico. *Avá, Revista de Antropología*, (23): 49–67.
- Favret-Saada, J. (2012). Death at your heels: When ethnographic writing propagates the force of witchcraft. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(1): 45–53. <https://doi.org/10.14318/hau2.1.004>.
- Fernández De Mata, I. (2007). El surgimiento de la memoria histórica. Sentidos, malentendidos y disputas. En L. Díaz & P. Tomé (coord.) *La tradición como reclamo. Antropología en Castilla y León* (pp. 195-208). Salamanca, España: Consejería de Cultura y Turismo, Junta de Castilla y León.
- Ferrándiz, F. (2009). Fosas comunes, paisajes del terror. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 64(1), 61-94. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2009.029>
- Ferrándiz, F. (2010). De las fosas comunes a los derechos humanos: El descubrimiento de las desapariciones forzadas en la España contemporánea. *Revista de Antropología Social*, 19(1), 161-189. https://doi.org/10.5209/rev_RASO.2010.v19.9578
- Gómez, I. & Hernández, J. (2011). Revisión de la Guerra Civil Española y la posguerra como fuente de traumas psicológicos desde un punto de vista transgeneracional. *Clínica e Investigación Relacional*, 5(3), 473-491.

- González-Abrisketa, O. & Carro-Ripalda, S. (2016). La apertura ontológica de la antropología contemporánea. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 71(1): 101–128. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2016.01.003>.
- Hidalgo Leiva, N. (2016). Transmisión del trauma en hijos de la Dictadura. *Revista de Historia y Geografía*, 34, 167-186. <https://doi.org/10.29344/07194145.34.360>
- Hirt, I. (2013). Mapeando sueños/soñando mapas: entrelazando conocimientos geográficos indígenas y occidentales. *Revista Geográfica Del Sur*, 3/1: 63–90. <https://doi.org/10.3138/carto.47.2.105>.
- Hollan, D. (2004). The anthropology of dreaming: Selfscape dreams. *Dreaming*, 14(2–3): 170–182. <https://doi.org/10.1037/1053-0797.14.2-3.170>.
- Jelin, E. (2001). Historia, memoria social y testimonio o la legitimidad de la palabra. *Iberoamericana.*, 1(1), 87-98. <https://doi.org/10.18441/ibam.1.2001.1.87-98>.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria* (Vol. 1). Madrid: Siglo XXI de España editores.
- Jelin, E. (2009). ¿Quiénes? ¿cuándo? ¿para qué?: actores y escenarios de las memorias. En R. Vinyes (Ed.) *El estado y la memoria. Gobiernos y ciudadanos frente a los traumas de la historia* (pp. 117-150). Barcelona: Rba Libros.
- Kirtsoglou, E. (2010). Dreaming the self: A unified approach towards dreams, subjectivity and the radical imagination. *History and Anthropology*, 21(3): 321–335. <https://doi.org/10.1080/02757206.2010.499908>
- Lohmann, R. I. (2019). Culture and Dreams. *Cross-Cultural Psychology*, march 2019: 327–341. <https://doi.org/10.1002/9781119519348.ch15>
- Mageo, J. M. (2001). Dream Play and Discovering Cultural Psychology. *Ethos*, 29(2):187-217.
- Mageo, J. M. (2006). Figurative Dream Analysis and U.S. Traveling Identities. *Ethos*, 34(4): 456–487. <https://doi.org/10.1525/eth.2006.34.4.456>.
- Martín-Baró, I. (1988). La violencia política y la guerra como causas del Trauma Psicosocial en El Salvador. *Revista de Psicología de El Salvador*, 7(28), 123–141.
- Miñarro, A. & Morandi, T. (2009). Trauma psíquico y transmisión intergeneracional: efectos psíquicos de la Guerra del 36, la posguerra, la dictadura y la transición en

- los ciudadanos de Cataluña. En R. Vinyes (Ed.) *El estado y la memoria. Gobiernos y ciudadanos frente a los traumas de la historia* (pp. 441-466). Barcelona: Rba Libros.
- Nájera Espinosa, O. & Ortiz Henderson, G. (2017). *¿Qué sueñan las jóvenes contemporáneas? La construcción del género a través de los relatos oníricos*. XXXI Congreso ALAS Uruguay 2017. Montevideo.
- Nájera Espinosa, O. (2018). Intervenciones de lo tecnológico en el quehacer onírico de jóvenes universitarios. En G. Ortiz Henderson (coord.) *Juventudes digitales* (241–270). Universidad Autónoma Metropolitana (UAM): México.
- Nájera Espinosa, O. (s.f.). *El imaginario sociocultural a través del sueño en jóvenes universitarios. Hacia una sociología de los sueños*. CDMX: Tesis de Doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Orobitg Canal, G. (2017). Los laberintos del sueño. Nuevas posibles vías para una antropología del sueño amerindio. *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, jul-dic. 2017, 9–20.
- Orobitg Canal, G. (2020). Presentido en los sueños. Argumentos sobre el lugar de la ficción en la cultura. En J.A. González Alcantud (coord.) *Marc Augé. Sueño y Potencia de la antropología*. Revista Anthropos, 252, jul.-sept. 2020.
- Piper-Shafir, I., Fernández-Droguett, R., & Íñiguez-Rueda, L. (2013). Psicología social de la memoria: Espacios y políticas del recuerdo. *Psykhé*, 22(2), 19-31. <https://doi.org/10.7764/psykhe.22.2.574>.
- Scapusio, M., Pache, S., Ortiz, C. y Ruiz, M. (2009). Efectos transgeneracionales del daño psicosocial ocasionado por el terrorismo de Estado. En M. Lagos, V. Vital, B. Brinkmann y M. Scapusio (Eds.) *Daño transgeneracional: consecuencias de la represión política en el cono sur* (pp. 329-440). Santiago: LOM Ediciones.
- Siruella, J. (2010). *El mundo bajo los párpados*. Girona, España: Atalanta.
- Taylor, A. C. (2018). ¿Cómo simetrizar la etnografía de lo íntimo? *Avá, Revista de Antropología*, 32: 19–34.
- Tedlock, B. (1991). The new anthropology of dreaming. *Dreaming*, 1(2): 161–178.

- Tobón, M. (2015). Los sueños como instrumentos etnográficos. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 10(3): 331–353.
<https://doi.org/10.11156/aibr.100303>.
- Zivkovic, M. (2006). Sueños dentro-fuera: algunos usos del sueño en la teoría social y la investigación etnográfica. *Revista de Antropología Social*, 15: 139–171.
https://doi.org/10.5209/rev_RASO.2006.v15.10077

Otras referencias

- Díaz de Rada, Á. (locutor) (15, marzo de 2021). “Un paso atrás” [podcast] En: L. Nieto Quintas (redactora), *Píldoras Antropológicas*, Departamento de Antropología Social y cultural, UNED.