

### III

## Sueños dentro-fuera: algunos usos del sueño en la teoría social y la investigación etnográfica

### Dreams inside-out: Some Uses of Dream in Social Theory and Ethnographic Inquiry

**Marko ZIVKOVIC**

Reed College  
zivkovim@reed.edu

Recibido: 15 de octubre de 2005

Aceptado: 14 de diciembre de 2005

#### **Resumen**

En la última década, los ciudadanos de Serbia han venido describiendo su desconcertante mundo social a través del lenguaje del realismo mágico, las teorías de la conspiración, sustancias amorfas, parábolas kakkianas sobre la burocracia, crepúsculos, estados de conciencia alterados. El mundo social se ha asociado también a un sueño o a una pesadilla. Retomando el hilo de los informantes, en este ensayo cuestiono si el “imaginario” serbio no podría representarse de una forma más fructífera como un “sueño” antes que como un “texto” o un “depósito de narrativas dialógicamente entrecruzadas” -“las historias serbias, por sí mismas, hablan tanto de los serbios como de los otros”-, como se dice frecuentemente en la “antropología interpretativa”. Con el objeto de extraer su máximo potencial figurativo, considero el tropo del sueño desde la teoría social marxista, a partir de sus elaboraciones más productivas -desde la anticipación de las variadas representaciones de Marx sobre los fetichismos específicos del capitalismo moderno a sus desarrollos completos en la obra de Siegfried Kracauer y Walter Benjamin-. Luego regreso desde estos etnógrafos de la modernidad metropolitana a la teoría antropológica y a la forma en que históricamente ésta ha conceptualizado el sueño en las periferias exóticas que ha estudiado. Al “trabar” la teoría social de las sociedades industrializadas con la etnografía de las periferias, trato de mostrar la complejidad interna del sueño como figura, así como alentar su uso dentro de la antropología en la representación de la acción y del pensamiento social.

**Palabras clave:** Serbia, imaginario nacional, sueño, jeroglíficos, fetichismo de la mercancía, modelos en la teoría social, Marx, Walter Benjamin, Siegfried Kracauer, Michael Taussig.

**Abstract**

In the last decade citizens of Serbia have described their bewildering social world in the idioms of magical realism, conspiracy theories, amorphous substances, kaffian bureaucratic parables, twilight, in-between states of consciousness. The social world was also likened to a dream or nightmare. Taking this cue from informants, I ask whether the Serbian “imaginary” might not be more fruitfully figured as a “dream” than as a “text,” or a “depository of dialogically intertwined narratives” -“stories Serbs tell themselves and others about themselves”-, as is frequent in “interpretative anthropology.” In order to extract its maximal figurative potential, I thread the dream trope through Marxist social theory as a site of its most fruitful use -from its anticipation in Marx’s varied figurations of modern capitalism’s peculiar enchantments to its full development in the work of Siegfried Kracauer and Walter Benjamin-. I then turn from these ethnographers of metropolitan modernity to anthropological theory and the way it historically conceptualized the dream in the exotic peripheries it studied. By threading it through metropolitan social theory as well as the ethnography of peripheries, I seek to show the internal complexity of dream as a figure and to recommend its use to anthropology in the figuring of social thought and action.

**Key words:** Serbia, national imaginary, dream, hieroglyphs, commodity fetishism, models in social theory, Marx, Walter Benjamin, Siegfried Kracauer, Michael Taussig.

**SUMARIO:** 1. En las periferias de Europa: ¿la nación como un mundo soñado? 2. El sueño como tropo en la teoría social. 3. Fetiche, jeroglífico y mecanismos de visión. 4. El sueño como jeroglífico. 5. Proceso secundario y autosimbolismo funcional. 6. El sueño en antropología. 7. En definitiva, ¿para qué son buenos los sueños? 8. Conclusión: de regreso a la vida onírica de las naciones periféricas. 9. Referencias bibliográficas.

### **1. En las periferias de Europa: ¿la nación como un mundo soñado?**

*Pescanik* -“La hora de cristal”- es un programa semanal de radio en la emisora Belgrado B92, que ofrece un grupo de ayuda para la *intelligentsia* antinacionalista y antibélica de la capital serbia. Aunque no sea por nada más, en palabras de uno de los invitados, el programa es como la picadura del mosquito que no hace ningún daño a los poderes fácticos, pero que al menos los sume en un profundo sueño por las noches. Éste es un comentario que Biljana Kovacevic Vuco hizo sobre el YUCOM<sup>1</sup> el 16 de septiembre de 2005.

---

<sup>1</sup> El Comité de Abogados para los Derechos Humanos -YUCOM son sus siglas en inglés- fue fundado en noviembre de 1997 como una organización no-gubernamental, experta y voluntaria, cuyos miembros son expertos juristas comprometidos con la idea del imperio de la ley y la defensa de los derechos humanos, fomentando la concienciación pública, prestando asistencia legal a las víctimas de las violaciones de los derechos humanos, así como desarrollando la cooperación con

En *La hora de cristal* se comentan los escándalos gubernamentales más recientes, incluida la corrupción en la cúpula del ejército, la destitución de un juez de la Corte Suprema y el proceso judicial de los asesinatos del Primer Ministro Djindjic. Las autoridades lanzan cortinas de humo al público, mientras todos los “cacos” -quienes perpetran escándalos- se esfuman -comenta Vuco- y, lo que es mucho peor, el público, incluida la oposición parlamentaria, no les increparía ni aunque todos los “cacos” fuesen arrojados ante ellos. La cortina de humo lanzada, por supuesto, significa que los ciudadanos apenas tienen una vaga idea de lo que pasa.

Sólo podemos hacer conjeturas sobre [lo que realmente pasa] -dice Vuco-, pero incluso este vago indicio nos horroriza mientras que, si supiéramos realmente lo que pasa, creo que todos emigraríamos. Estamos todos un poquito dementes aquí -nos comportamos como si fuéramos libres porque no sabemos realmente lo que hay detrás de todo esto-. Suena a teoría de la conspiración, pero no es así. Por otra parte, ¿podría este sistema durar mucho tal cual está?, ¿podríamos permanecer como en “El grito” de Munch, intentando siempre decir algo, pero sin proferir sonido alguno, o profiriéndolo, pero sin producir ningún efecto.

Y ella, a continuación, refiere un sueño:

Soñé con un buen amigo el otro día y le dije: soñé contigo, estábamos en alguna manifestación, y entonces tú te convertiste de golpe en un niño pequeño... e intentabas decir algo. Algo pronunciaba, le oía, pero no era nada realmente articulado. Y entonces me di cuenta de que ése no era mi amigo, que se trataba... que era Serbia, estamos constantemente emitiendo esos gritos que enseguida se hacen añicos, desaparecen, no producen ni un efecto.

*La Hora de Cristal* es habitualmente rica en metáforas y este comentario radiofónico no es una excepción. La editora y presentadora, Svetlana Lukic, inicia el programa, como es habitual, con una pequeña referencia a los temas de actualidad. La situación descrita por Vuco como la cortina de humo que lanzan las autoridades a nuestros ojos -gracias a la cual se esfuman los cacos ante nuestra mirada-, Lukic la describe como la incapacidad para distinguir lo real de las cortinas de humo -lanzadas por las mismas autoridades-. “¿Hay alguien aquí, en este pequeño, revuelto Estado [*u ovoj maloj, gadnoj zemljici*] que sepa lo que está pasando?”, dice atormentada, para luego recuperarse con esta imagen:

---

organizaciones nacionales e internacionales implicadas en la protección y promoción de los derechos humanos. Su página web es: [www.yucom.org.yu](http://www.yucom.org.yu).

Debo confesar que no entiendo nada. Justo cuando creo tener la llave que podría abrir alguna incógnita, resulta que esta llave no abre ninguna puerta. Estoy pensando en el cuento del castillo de las mil habitaciones, con una llave colgada de cada una de sus puertas, pero que no se corresponden entre ellas. En este cuento las llaves son correctas, pero el problema es que no sabemos qué puerta abre cada una de las llaves, todas las llaves han sido revueltas, y así -¿quién no se vuelve loco?-.

En mi investigación etnográfica sobre la vida cotidiana en la Serbia de Milosevic, puse el énfasis en la manera en que la gente trataba de representarse su realidad social: los tropos, los lenguajes, las imágenes y los elementos narrativos que solían usar<sup>2</sup>. Muchas de estas representaciones giran en torno a lo estrafalario, lo descabellado y lo raro. Finalmente, las clasifiqué en varios géneros. Las teorías de conspiración y los tropos sobre sustancias amorfas, por ejemplo, las clasifiqué como una forma de representar la “opacidad de la Serbia de Milosevic”. Las sustancias amorfas como el barro, la nieve medio derretida, la gelatina y la neblina aparecían con frecuencia *sobredeterminadas* como metáforas -esto es, representaban tanto la “opacidad de la vida política” como otros temas- del peculiar sentir liminal tan arraigado en las periferias de Europa -y otros lugares-. Esta liminalidad, por su parte, se expresaba en varios lenguajes espaciales y temporales. Los lenguajes espaciales se conforman en torno a lo que a veces se ha llamado “geografía simbólica” (Fernández, 1988, 1997; Wolf, 1994; Herzfeld, 1987; Zivkovic, 1990, 1997a, 1997b), mientras los lenguajes temporales abundan en imágenes acerca de “la pérdida del [Euro]tren”, “alcanzar el nivel” y, en el caso serbio, muy a menudo, de estar “atascados” en alguna suerte de estado crepuscular, en “una eternidad enfermiza”. Normalmente estas figuras intentan capturar ese singular sentido de no estar ni aquí ni allí, antes que tratar de habitar los extremos de algún “continuum metafórico” (Fernández, 1986). De ahí, la omnipresente imagen de cuento de hadas sobre el “castillo que no está ni en el cielo ni en la tierra” [*cardak ni na nebu ni na zemlji*], la

---

<sup>2</sup> En mi ensayo (Zivkovic, 2001) -basado en mi trabajo de campo realizado en Belgrado entre 1993 y 1997-, sondeaba las genealogías y usos políticos habituales de ciertos temas, guiones y narrativas recurrentes que permeaban tanto los discursos públicos como los cotidianos en la Serbia de Milosevic. Mostraba cómo la gente en Serbia trata de dar sentido a su posición periférica dentro de las geografías simbólicas europeas y su desconcertante realidad cotidiana, cuando hablaban de sí mismos como “gitanos” o “judíos”, violentos habitantes de las sierras o pacíficos habitantes de los bajíos, incompletos urbanitas o genios bárbaros, o cuando invocaban su mitificada derrota en la Batalla de Kosovo.

familia completa de tropos “medio cocidos”, la idea del “mal menor” referido al comunismo de Tito o al gobierno de Milosevic (Zivkovic, 2000c) y -de especial interés para mí aquí- las imágenes de la *modorra* y las *cabezaditas* -ni profundamente dormido, ni completamente despierto.

La presencia frecuente de diferentes idilios pastoriles y fábulas de la Edad Dorada serbia pueden verse como respuestas figuradas a los traumas de la modernidad. Éstas son respuestas comunes de los regímenes pequeños y marginales. Sin embargo, en la Serbia de Milosevic estos géneros abundan con una extraordinaria rareza ilustrada, por ejemplo, en la mezcla de Alta Cultura Bizantina, astucia campesina o genio-bárbaro y las teorías que presentan a los serbios como el “pueblo más antiguo”. Estas fabulaciones fueron propuestas por excéntricos pintores, tele-astrólogos en franja de *prime time*, académicos “serios” e intelectuales públicos, por escritores de renombre internacional como Milorad Pavic -el del famoso *Khazar Dictionary*- y directores de cine como Kusturica. Lejos de situarse en los márgenes, todos ellos engrosan la corriente hegemónica y la mayoría cultiva alguna variante del realismo mágico balcánico. Finalmente, el conjunto de esta ingente mitopoiética se ancla en la Guerra de Kosovo, con la increíble influencia que ejerce en el imaginario serbio. Todo ello puede verse como un virtual “tiempo de ensueño” nacional serbio.

De este modo, los indicios que se han acumulado gradualmente a lo largo del tiempo sobre muchos de estos ingredientes raros, extravagantes y descabellados del “imaginario” nacional, emergentes en mi investigación etnográfica sobre la Serbia de Milosevic, podrían configurarse como el Sueño Nacional<sup>3</sup>. Había una extravagancia onírica en todo ello. La banalidad de los materiales cotidianos y un número finito de elementos prefabricados participan en las más fantásticas combinaciones tanto en los discursos lanzados desde los medios de comunicación como en las palabras de mis informantes<sup>4</sup>. Había evidencia de condensación, desplazamiento y sobredeterminación en este material. Existía una sensación de estados alterados de conciencia. Sobre todo, los mismos “nativos”, así como los

---

<sup>3</sup> Fui inspirado sobre todo por mi mentor informal Ivan Colovic, el incomparable etnógrafo y analista del folclore urbano y de la cultura popular serbia, para configurar el tema de mi investigación en torno al *imaginario* serbio -por analogía con *bestiario*; esto es, como una colección de “criaturas” que pueblan el discurso de los serbios-. Esta utilización me predispuso ciertamente a aceptar el sueño como un modelo de pensamiento útil.

<sup>4</sup> Mi experiencia de campo me ha inclinado a tomar la máxima: “no hay nada en la boca de los informantes que antes no haya estado en los medios de comunicación” como una buena regla de sondeo. Estoy completamente de acuerdo en esto con Ivan Colovic -comunicación personal-.

observadores extranjeros, recurrían con bastante frecuencia a representaciones explícitas sobre la realidad social serbia alusivas a una especie de experiencia onírica -más a menudo, y previsiblemente, como una pesadilla-.

El sueño, referido arriba, sobre “El grito” -inarticulado- de Munch es un buen ejemplo de lo primero, en tanto que Stephen Kinzer ofrece un notable paradigma sobre lo último, expuesto en su artículo aparecido en *The New York Times* en 1993, “Las raíces de la pesadilla: un mundo soñado llamado Serbia”. Serbia es un país desconcertante, Kinzer empieza así:

En sus esfuerzos por justificar la brutal guerra y la “limpieza étnica” libradas en nombre de la Gran Serbia, los serbios aparecen a menudo embargados por las emociones que surgen más allá del alcance de la argumentación racional. (Kinzer, 1993:1).

Y con bastante seguridad, no es difícil encontrar nativos que coincidan con esta caracterización:

El gangsterismo y la criminalidad rampantes aquí son ahora como en algunos países latinoamericanos, como en Paraguay quizá, cavilaba un oficial serbio. Pero no sólo es el aspecto criminal lo que está abrumando a nuestra sociedad. Hay un escapismo de la realidad hacia una extraña especie de mundo de fantasía, como el mundo de las novelas de García Márquez. (Opus cit., 1993: 1).

En mi investigación etnográfica también he llegado a examinar largometrajes, en tanto son espacios reveladores de varios tipos de representación de lo social. Una de estas representaciones sobre los acertijos de la condición periférica la recogí en un género de lenguaje curiosamente invertido que llamé, con la obra de G. B. Shaw en mente, “El Pígalión inverso” (Zivkovic, 1998). Esta inversión la encontré recurrentemente, casi obsesivamente ejemplificada en los largometrajes. El valor etnográfico de este material atrajo mi curiosidad por encima del olvido en que han sido sumidos los largometrajes como una fuente de datos en antropología, y esto a su vez me condujo a revisar las investigaciones clásicas sobre el Carácter Nacional realizadas durante la Segunda Guerra Mundial (Mead, 1953). Éste fue un momento en la historia de la antropología en el que se le concedió la atención debida a los largometrajes.

Descubrí que entre 1942 y 1944, al mismo tiempo que Gregory Bateson estaba ocupado analizando la película nazi *Hitlerjunge Quex* en el Museo de

Arte Moderno, estaba un tal Siegfried Kracauer trabajando en su influyente *From Caligari to Hitler*. Esta coincidencia parecía un “jeroglífico”, una visualización críptica -como un sueño en sí misma- de la relación ambivalente que la antropología había mantenido, desde este primer estudio del género cinematográfico, con los *cultural studies* en general o, lo que es lo mismo, con toda esta área de disciplinas sobrepuestas -cultura visual, teoría crítica, estudios cinematográficos-.

Que las películas se representan frecuentemente como “sueños de la sociedad” es un lugar común -incluso una lectura muy superficial de la literatura sobre la relación de la cinematografía con la sociedad revelaría la misteriosa repercusión del “sueño” en los títulos de muchos libros-<sup>5</sup>. El *Caligari* de Kracauer, sin embargo, remitía a sus ensayos sobre Weimar y a Walter Benjamin. Tanto Benjamin como Kracauer utilizaron en su teoría social el sueño como una figura de formas, a menudo enigmáticas, que prometían revelaciones. Fue, en cualquier caso, a través de esta línea por la que llegué a considerar al sueño como una figura; tanto una parte de mis datos etnográficos como de las representaciones sociales se desvelaban en él. ¿Qué pasaría, me preguntaba, si representase el imaginario serbio no como un texto o un “depósito de narrativas dialógicamente entrecruzadas” -en plan, “las historias serbias hablan tanto de los serbios como de los otros”- según han sido tratadas habitualmente por la “antropología interpretativa”, sino como un sueño?

Uno de los mejores ejemplos que siguen esta representación es *Dream Nation* de Stathis Gourgouris. El autor realiza una argumentación explícita sobre los beneficios de tratar las naciones modernas, y especialmente sus historiografías, más como sueños que como textos. La ambigüedad y la complejidad de tales conceptos en tanto proceso secundario y, finalmente, la fundamental ininteligibilidad del sueño llevaron a Gourgouris a considerar a éste la figura idónea para comprender la nación.

La aparente legibilidad del sueño es pseudolegibilidad porque el contenido de un sueño no es fundamentalmente un texto, sino un objeto cuya inteligibilidad textual es, no obstante, un afecto hecho necesario por las demandas de una conciencia productora de pensamiento en su deseo de emerger del sueño (Gourgouris, 1996: 29).

---

<sup>5</sup> Ver, por ejemplo, Powdermaker (1950); Traube (1992); Buck-Morss (2000); y Hoberman (2003).

Es aquí también, en la ambigüedad planteada entre el sueño y la conciencia despierta, donde Freud situó su “proceso secundario”, y es esta ambigüedad, esta amalgama de plausibilidad racional y procesos primarios, lo que Gourgouris ve como un camino iluminado “para conceptualizar y describir la relación entre la redacción de una historia natural y la nación como una forma del sueño” (Opus cit., 1996: 29).

De una forma más general argumenta: “la Nación es fundamentalmente ininteligible” y “no puede leerse como un texto”.

... incluso si fuese para generar sentido, nosotros desconfiaríamos de ello. Es por esto por lo que resulta decisivo percibir la naturaleza formal de la nación de un modo parecido a la del sueño. La atribución al imaginario nacional de las características de una formación exclusivamente discursiva no hace justicia a su complejidad. El énfasis debe trasladarse desde la nación como texto a la nación como sueño, lo que es igual a decir que esos textos que portan las señas de la nación pueden ser vistos, en última instancia, como descripciones de los pensamientos soñados de la nación, esto es, transcripciones figuradas -proclives a disfrazar y ocultar como proceso secundario- del sueño de la nación. (Opus cit., 1996: 30).

Partiendo, por lo tanto, de estas referencias en la literatura y de los materiales de mi propia experiencia etnográfica, me concentraré en la figura del sueño. En lo siguiente “trabare” primero la figura del sueño con ciertas corrientes de la teoría social inspirada en Marx, ya que propondré que esta línea de investigación tiende a ser más receptiva a la figura del sueño y a usarla con mejores resultados. Retomaré entonces mi propio material etnográfico para examinar, aunque de una forma necesariamente breve, la relevancia del sueño como tropo. Esta trabazón del sueño con la teoría social -marxista- se basará en la idea de que puede aumentar de manera sustantiva la complejidad conceptual y el potencial revelador de modelos tomados de otros campos, y de que es susceptible de ser enriquecida mediante el trabajo etnográfico.

## **2. El sueño como tropo en la teoría social**

Parto de la posición, pues, de que el sueño es una súper-figura entre los tropos, una “máquina para pensar” acerca de lo social de tal magnitud, complejidad y flexibilidad que podría considerarse seriamente en la teoría social y que, además, la teoría social ya posee una afinidad intrínseca con el sueño como figura. Si entendemos por figuración el hecho de permitir al



pensamiento propio que sea conducido por imágenes -en líneas generales, construidas- en el proceso de buscar a tientas lo que es difícil de expresar, ¿de dónde procede la dificultad específica que nos urge a nosotros como científicos sociales y a nuestros informantes a “representar lo social”, esto es, a indagar imágenes que guiarán nuestras intuiciones sobre la sociedad en la que vivimos? No es difícil hallar esta dificultad, postulando alguna suerte de enigma u “opacidad” de lo social que habita en el corazón mismo de nuestra empresa como científicos sociales. Si la realidad social fuese transparente y formulada-able explícitamente por la mayoría de las personas en la mayoría de las circunstancias, no habría necesidad de ciencias sociales y, en consecuencia, ninguna habría sido inventada. Y si la realidad social fuese perfectamente transparente para la gente, ésta nunca hubiese sentido la necesidad de producir toda esa rica figuración -fetiches, tótems, monstruos y sueños- que nosotros los antropólogos convertimos en los principales objetos que tenemos que descifrar.

Llevando esta premisa un poco más lejos: se afirma que la mayor parte de las personas en la mayoría de las circunstancias elaborarán una interpretación significativamente inadecuada, parcial y en cierto modo distorsionada sobre el funcionamiento de la sociedad a la que pertenecen. La conciencia ordinaria tiende a dotar de agencia a los objetos, a activarlos en falacias de una concreción indebida que es inconsistente, contradictoria, parcial y asistemática. Esto se expresa con frecuencia mediante una distinción -figurada- entre “superficies” o “apariencias”, por una parte, y, por otra, a través de lo que de forma diversa se ve como profundidad, esencia o la realidad más fundamental. Las ciencias sociales son todas, por lo tanto, reveladoras de una realidad oculta, mistificada y velada, y así es la gente “corriente” especialmente cuando recurren, como habitantes de las periferias de los grandes poderes, a las teorías de la conspiración.

Si esta opacidad de lo social se percibe al servicio de una función o beneficiosa, los teóricos sociales podrían posicionarse de formas distintas: como ingenieros o físicos que pueden “dirigir el mecanismo” o “controlar el metabolismo social”, ya que entienden mejor su funcionamiento -una posición típica durkheimiana-; o, en otro sentido, como críticos de arte enjuiciando lo genuino o lo espurio de las configuraciones culturales inconscientes -típica postura, por ejemplo, de los antropólogos americanos, Benedict, Sapir y Bateson-.

El mismo postulado de una conciencia restringida, opaca o deficiente, con su corolario de “superficies” y “profundidades” -metáforas, ellas mismas- es

propicio para utilizar el sueño como una figura y un modelo conceptual. Además, cuando la opacidad se considera no sólo funcional, o no sólo la manera en que el *bricolaje* de la mente salvaje aparece ante la mente científicamente entrenada, sino un engaño “malévolo”, conforme ocurre en la teoría social marxista, es cuando el sueño como figura se vuelve potencialmente mucho más pertinente.

Considerar el sueño como una figura no significa, desde luego, que sea estático o esté dado en ningún momento. Podría decirse que ha sufrido altibajos a lo largo de la historia de Occidente, en el sentido de que constantemente se ha provisto y desprendido de diferentes asociaciones. Tiende a alcanzar diferentes niveles de elaboración interna y complejidad en la medida en que entra o sale del centro de atención. Cuanto más utilizado como figura, cuanto más rico y complejo en asociaciones se vuelve un sueño, tanto más es utilizado. Los tropos son siempre “crono-tropos”, cuando moviéndose entre ámbitos -como es su naturaleza- y abarcando diferentes configuraciones culturales o “epistemes”, arrastran siempre tras de sí las huellas de contextos espacio-temporales previos a su uso<sup>6</sup>.

La “casa natal” del sueño como objeto de investigación sostenida suele estar en aquellas disciplinas que se centran más en el individuo que en la sociedad -siendo esta división del conocimiento, por supuesto, una peculiaridad de las epistemes occidentales más recientes-. Por lo tanto, cuando los teóricos sociales utilizan el sueño como una figura, tienen que desplazarlo desde un dominio -y su disciplina centinela- a otro. El destino del sueño como figura dependerá de cómo sea tratado en su dominio “natal” o disciplina, así como de las vicisitudes de la transferencia. El sueño, entonces, podría idealmente ser “trabado” por el estudioso -y por el teórico social en particular- no sólo mediante el cambio de epistemes, sino también a través de aquellas disciplinas y cualesquiera otros ámbitos que provisionalmente le sirvan de “hogar” -religión, arte, literatura, cultura popular-. Y, dado que es arrastrado de un hogar disciplinario a otro -y devuelto-, el sueño acumulará diferentes asociaciones y una organización interna y, de este modo, se prestará a diferentes usos figurados que lo conformarán, a su vez, como figura.

Es obvio que los préstamos interdisciplinarios de modelos podrían adherirse a lo que Hal Foster ha llamado “el principio del coche de segunda

---

<sup>6</sup> Me tomé la libertad de significar aquí el término “cronotopo”, que me sugirió James Fernández -comunicación personal-, con mi propio contenido.

mano” o “el intercambio interdisciplinario de bienes usados”, por los que una disciplina presta a otra los modelos ya descartados. El ejemplo de Foster es un préstamo de la antropología del ya manido texto metáfora de la crítica literaria, mientras que los críticos literarios, por su parte, “adaptaron los métodos etnográficos para reformular textos como *culturas en minúscula*, justo cuando la antropología estaba a punto de optar por este modelo frente a otros que se centran en el Estado, los códigos jurídicos, etc.” (Foster, 1996: 106). Los modelos de comprensión de lo social siempre son usurpados por otros campos, pero esta transferencia podría estar sujeta a un procedimiento más consciente de lo que normalmente ocurre, y aquí es donde podría emplearse lo que llamaré “la máxima de Bateson”.

La máxima de Bateson nos aconseja utilizar una vaga “corazonada”, derivada de alguna otra ciencia, para orientarnos mediante las formulaciones precisas de esa otra ciencia en términos de lo que es posible pensar de una forma más productiva acerca de nuestro propio material (Bateson, 1972: 79). Se diría en otras palabras que existe un beneficio cognitivo que puede cosecharse mediante un regreso constante y sistemático a los lugares donde se producen los instrumentos de una forma más refinada. Se puede regresar al “hogar” original, para ver si los han desarrollado más desde la última visita, o seguir el instrumento en otros “jardines” donde puede utilizarse profusamente, ya que un uso abundante redundante con frecuencia en la mejora de los instrumentos.

Hay aquí un tipo de migración del tropo que se corresponde con los itinerarios de la antropología. Estoy pensando en esa singular circulación de conceptos entre lo metropolitano y lo periférico gracias a la que la antropología se define a sí misma y formula sus demandas de autoridad, y de la que se derivan la mayoría de sus fuerzas retóricas<sup>7</sup>. La modernidad europea ha proyectado en el mundo conceptos derivados de su propia auto-comprensión, concretizados, localizados y a menudo cuidadosamente invertidos. Fue la disciplina que a través de la etnografía “localizó la condición humana” asignando “conceptos llave” para ejemplificar, aunque “tergiversando metonímicamente”, otros.

---

<sup>7</sup> Con “circulación” quiero apuntar a la singular interacción de conceptos localizados y exigencias de la teoría metropolitana, que subyacen en las prácticas antropológicas; esto ha sido analizado reflexivamente por Appadurai (1986), Carrier (1992, 1995), Fardon (1990), Fernández (1988, 1997), Strathern (1988) y otros (“Place and Voice in Anthropological Theory”, 1988, número especial, *Cultural Anthropology*, vol. 3, 1).

Si nosotros tenemos mercancías, ellos tienen dones; si nosotros tenemos ciencia, ellos magia y mito; si nosotros somos conscientes, ellos son inconscientes, es decir, los sueñan y no los conocen. Lo traído por los antropólogos a casa desde esas lejanas tierras salvajes, sin embargo, no fue tanto algo descubierto allí, sino la reconstrucción de una versión más exagerada, colorista, ejemplar, prístina, extrema o invertida de las propias obsesiones.

El extravío de los etnógrafos por tierras exóticas les ha reportado una copiosa cosecha. Y, dado que han viajado desde el centro a la periferia y han regresado, de la psique al mundo exterior y han regresado, las mismas figuras se han modificado igual que ellos transformaron a cambio el pensamiento de aquellos que utilizaron<sup>8</sup>. Es relativamente sencillo darse cuenta de cómo este acopio mediante el extravío y la repatriación ha trabajado, por ejemplo, con la imagen marxista del fetichismo de la mercancía. Sería interesante ver si el sueño como figura también fue reciclado significativamente a través de las exóticas periferias. ¿Los sueños salvajes han iluminado los nuestros? Los sueños sí que tienen su carrera en la etnografía, según veremos más adelante, pero me centraré primero en cómo las figuras del fetiche y del jeroglífico y, de ahí, la del sueño han circulado en la teoría metropolitana de la antropología y las disciplinas asociadas.

### 3. Fetiche, jeroglífico y mecanismos de visión

Pese a que haya sugerido que es en la tradición marxista donde encontraremos la mayor afinidad y obtendremos los mayores beneficios potenciales -con todos los riesgos asociados- del uso del sueño como una figura, no es en el propio Marx donde el sueño ha alcanzado su cenit. En Marx, el sueño es una metáfora bastante simple que quizá presagia, pero que

---

<sup>8</sup> Esta transferencia de modelos de un ámbito a otro, la auténtica *meta-conciencia*, encubre un quiasmo implícito debido a la naturaleza interactiva de la transferencia. Igual que viejas figuras osificadas se transfieren a órdenes inéditos para ser tergiversadas en nuevas aplicaciones, sus “lugares comunes relacionados” (Black, 1962: 41) tienden a cambiar transformando a su vez los usos en su “hogar” original. Esto es, por supuesto, la interactividad de la metáfora: si Juan es como un león, entonces los leones también son como Juan. La interactividad de las metáforas se explica igual que la del quiasmo. Esta manera de conceptualizar las transferencias conceptuales puede referirse no sólo entre ámbitos de pensamiento propios de Occidente, sino al tráfico entre las metrópolis occidentales y sus distintos “otros” espacio-temporalmente situados. Es tentador ver estas relaciones como una serie de proyecciones invertidas al estilo de Strathern: quiasmos de conceptos que están siempre co-condicionados por su trabazón con tierras/tiempos extraños, y con el hecho de traerlos a casa.

no rinde sus frutos -cognitivos-, todavía por desarrollar<sup>9</sup>. Resulta quizá un tanto “caduca” una figura en la época -pre-freudiana- de Marx que ofrezca una “máquina” lo suficientemente buena para la nueva clase de pensamiento que estaba desarrollando, a no ser las dos figuras del fetiche y del jeroglífico, que le aportaron no sólo dinamita retórica, sino un recurso figurado más complejo<sup>10</sup>.

Con la revolución freudiana, sin embargo, el sueño se convirtió en un instrumento de pensamiento rico y complejo, ahora disponible para enriquecer el pensamiento -póstumo- de Marx. Si el sueño fue una figura pobre y sucinta en Marx, y aunque su pensamiento, de acuerdo con algunos de los más conspicuos marxistas, necesitaba el sueño como figura, ¿qué hay de otras figuras que utilizó -principalmente aquéllas que pertenecen a la familia de los aparatos ópticos o máquinas de visión, el fetiche y el jeroglífico? ¿Podría decirse que porque él buscó a tientas en la dirección de lo que Freud ofrecería con su máquina de sueños, las figuras que halló podrían verse, retrospectivamente, como sus precursoras? Tal vez nuestra comprensión de la “morfología” de la figura del sueño y de sus usos podría enriquecerse al relacionarla con esas otras familias de tropos. Hacer esto exigiría algún recuento sumario de los considerados provisionalmente tropos de los proto-sueños en la obra de Marx -el jeroglífico, el fetiche y la cámara oscura-, bajo una óptica retrospectiva -“de-dónde-proceden”- como desde el punto de vista prospectivo -“que- ha-sucedido-después-con-ellos”.

---

<sup>9</sup> La reforma de la conciencia consiste únicamente en permitir al mundo clarificar su conciencia, en despertarla de su sueño por sí misma, en explicarle el significado de sus propias acciones... Nuestro lema debe ser, por lo tanto: la reforma de la conciencia no mediante dogmas, sino a través del análisis de la conciencia mística, la conciencia que es confusa para sí misma, tanto si se presenta en su forma religiosa como política. Entonces se sabrá que el mundo ha estado mucho tiempo soñando con algo que puede obtener solamente si llega a hacerse consciente de ello. Carta a Arnold Ruge publicada en *Deutsch-Französische Jahrbücher* en 1844: “For a Ruthless Criticism of Everything Existing” [*Para un criticismo implacable de todo lo existente*] (Tucker, 1978: 15).

<sup>10</sup> En Occidente quizá pueda hablarse de diferentes épocas sobre el interés por los sueños y, en consecuencia, su potencia como figura particularmente “amplificada”. De acuerdo con una de estas cronologías, “ha habido tres grandes periodos de gran interés y debate alrededor de los sueños”: la Grecia clásica, representada por la *Onirocrítica* de Artemidoro (Brellich, 1966: 294), el Romanticismo cuyo epítome es Coleridge, y la época que comienza en 1900 con la *Interpretación de los sueños* de Freud (Ford, 1998: 4). Quizá podría incluirse en esta cronología los inicios del siglo XVII, que presenciaron el florecimiento de la figura del Teatro Mundo/la vida es sueño ejemplificado célebremente por Shakespeare y Calderón de la Barca (Pearce, 1980). Si adoptamos esta cronología, podemos afirmar que Marx vivió en la época en la que el sueño ya no estaba en el centro de atención del Romanticismo y aún no había sido transformado por Freud, y no era -todavía- una figura provechosa.

El problema de hacer una lectura retórica de Marx es cómo resistirse a ser atrapado en el salón de los espejos. Comparando los dos análisis de W. J. T. Mitchell y de William Pietz, podremos con cierta esperanza arrojar alguna luz sobre los peligros de tales análisis y avanzar mi proyecto de esgrimir el sueño como una figura de pensamiento.

El desglose que Mitchell hace del “pleno poder sintético” de la figura de la cámara oscura en Marx es un claro ejemplo de lo que un cuidadoso análisis figurativo puede iluminar, cuando parte de la premisa de comparar lo que Marx quiso decir con lo que dijo y se interroga sobre “el tipo de fuerza retórica y lógica que podría estar unida a esta figura en la década de 1840”. Éste es un tipo de pregunta análogo a la clase de cuestionamiento que vertebra el *Bwiti* de Fernández: qué es lo que necesitamos conocer, entre otras consideraciones etnográficas acerca de la selva ecuatorial en la vida Fang, para comprender el “pleno poder sintético” que opera en un sermón *Bwiti* (Fernández, 1982, 1986).

Tanto el análisis de Mitchell como el de Pietz comienzan distinguiendo la ideología de la problemática del fetichismo de la mercancía en Marx. Para Mitchell, la ideología y la mercancía proporcionan el “eje mente-cuerpo” de la dialéctica de Marx, con la cámara oscura y el fetiche como sus figuras respectivas (Mitchell, 1986: 161). Y si bien Mitchell empieza haciendo notar una “especie de disonancia entre las dos” -una produciendo imágenes muy realistas, la otra “una antítesis de la imagen científica”-, inmediatamente asimila esta “disonancia” a una más fundamental “complementariedad en forma y función”.

Cada una implica la otra de una forma dialéctica: la ideología es la actividad mental que se *proyecta e imprime* en el mundo material de las mercancías, y las mercancías son por su parte los objetos materiales *impresos* que se *imprimen* a su vez en la conciencia. (Mitchell, 1986: 162). El énfasis es mío.

Pese a que Marx vuelve desde los fantasmas ideológicos al fetichismo de la mercancía, la lógica de este giro que garantiza la coherencia y la continuidad del pensamiento de Marx es para Mitchell su argumento iconoclasta subyacente -en la medida en que aquéllos son ataques contra la idolatría implícita en el capitalismo-, ideología de lo mental, fetichismo de la especie material. El fetichismo de la mercancía moderno es un fetichismo doble o secundario, y su crítica iconoclasta tiene que ser igualmente doble. Esta dualidad está contenida cuidadosamente en el episodio apócrifo de *Du culte des dieux fétiches* de Charles de Brosses que sirvió de fuente original a Marx.

En el extracto de Marx se lee: “*The savages of Cuba* [Los salvajes de Cuba] consideraban el oro como el fetiche de los españoles. Así, lo celebraban con una fiesta, bailando y cantando a su alrededor, y lo lanzaban al mar para librarse de él” (Pietz, 1993: 134).

He aquí los salvajes reconociendo como fetichismo lo que los civilizados negarían vehemente como tal. Significativamente, y esto es lo que la antropología, al menos implícitamente, introduce en el cuadro, el uso que de esta figura hace Marx -“serio teóricamente y polémicamente satírico al mismo tiempo”, según dice Pietz (1993: 130)-, implicaba que el salvaje se situaba en cierto sentido más cerca de la realidad que el capitalista, y podía así criticar el fetichismo secundario -doble- desde el punto de vista de su propio fetichismo primario, exactamente igual que *The savages of Cuba* hacían en su gesto ritual.

Lo implícito en Marx se hace explícito en *The Devil and Commodity Fetishism in South America* de Michael Taussig (1980). Taussig realiza precisamente esta repatriación circular del fetichismo: de algo “hallado” en la -exótica- periferia por de Brosses -como la inversión de nuestra religión supuestamente no-fetichista- regresa a Marx, quien se lo apropia tanto analítica como retóricamente para agujonear a la sociedad capitalista envuelta en la galbana del fetichismo “secundario” de la mercancía, hecho natural y familiar, y regresa finalmente a Taussig que lo recicla otra vez a través de la periferia. Todo esto con la intención de despertarnos de nuevo en la metrópoli, recobrarlos de nuestra propia inmersión en una modorra olvidadiza.

Pero retornando a todas las “lecturas semiológicas del fetichismo” que “eliminan del análisis marxista ese materialismo tan característico, y que lo saca del ‘salón de los espejos” (Pietz, 1993: 119, 129), es verdad que el mismo Marx utiliza el lenguaje de la fantasmagoría -a saber, implícitamente del *fantascope* o linterna mágica, máquina de visión por excelencia-, y de la proyección, el estampado y la impresión. También Pietz intenta escapar a este encanto de las metáforas óptico-gráficas insistiendo en que el fetichismo es principalmente un quiasmo para Marx, más precisamente, un “quiasmo de tres niveles o una inversión recíproca entre las personas y las cosas” (Opus cit., 1993: 148).

El quiasmo es, por lo tanto, la figura de los auténticos materialistas dialécticos tan opuesta a las figuras combinatorias y retóricas de las “lecturas semiológicas del fetichismo” que plantean o a la que substituyen los dialécticos (Opus cit., 1993: 126). Si el quiasmo nos libra del salón de los

espejos y del juego de los tropos, ¿es porque es una “figura” que opera su magia *verbalmente*, no *por imágenes*, estando esencialmente más allá de fotografías o iconos, incluso más allá del auténtico ámbito de la imaginación visual?

Propondría, pues, que el fetiche/jeroglífico o “imagen sintética” en Marx se comprende mejor como una de las posibles encarnaciones figurativas de un quiasmo. La tendencia iconoclasta sería percibir el quiasmo manifestando una especie de comprensión mejor y más sofisticada que la figura del fetiche/jeroglífico, precisamente porque más que *basarse en la imagen* es sobre todo *verbal*. Jugar con metáforas ópticas puede enjaularnos en un salón de los espejos o en la caverna de Platón, así como el fetiche en cuanto figura podría él mismo convertirse en un fetiche -semiótico-.

Escapar del salón de los espejos parece abocarnos a la creación de conceptos “materiales” o “concretos”, aunque sea difícil encontrar la manera de conceptualizar esto. Quizá sea en Benjamin y Kracauer donde encontremos un esfuerzo más sostenido por hacer semejante cosa, un intento que curiosamente también ha gravitado en torno a lo que parece ser lo evanescente opuesto de lo material: el sueño.

#### 4. El sueño como jeroglífico

Resulta relativamente sencillo seguir la vida intelectual del sueño como figura para lo social a través del estructuralismo -donde, por ejemplo, la analogía mito/sueño abunda-, pero es potencialmente más prolífico buscarlo en el trabajo que también de una forma implacable e intransigente se adhirió a lo concreto, al objeto material. Benjamin y Kracauer fueron imperfectamente “marxistas” en muchos sentidos, pero quizá hayan sido más fieles a Marx que muchos, dado que trasladaron el extremadamente enrevesado quiasmo de Marx de las relaciones sociales, multiplicadas y recíprocamente mistificadas como relaciones entre cosas, a lo que podría quizá expresarse según el siguiente quiasmo: *objetos en sueños, sueños en objetos*. Ambos buscaron expresar la elusiva experiencia de algo llamado modernidad, Benjamin centrándose en el pasado, Kracauer en el presente, pero los dos en aquello que es concreto y marginal: los harapientos, los excluidos, los ruines<sup>11</sup>. “La

---

<sup>11</sup> Como ha dicho Kracauer:

Benjamin casi no abordó los constructos y fenómenos cuando estaban en su apogeo, prefiriendo en cambio indagarlos una vez que habían entrado en el ámbito del pasado. Para él, los constructos y fenómenos vivos parecen confusos como en un sueño, mientras que una



diferencia entre el pensamiento abstracto tradicional y la forma de pensar de Benjamin es la siguiente [escribe Kracauer], mientras el primero vacía los objetos de su plenitud concreta, el segundo escarba en la espesura material para desarrollar la dialéctica de las esencialidades” (Kracauer, 1995: 260).

Tanto para Benjamin como para Kracauer estas reciprocidades, estos indicios y síntomas, fisionomías y jeroglíficos, funcionan como instrumentos no exactamente para lecturas/expresiones conjeturales del infierno del capitalismo moderno sino para redimirlo: con frecuencia mediante un golpe de “lucidez” producido por los montajes surrealistas. Y además, y aquí es donde el vértigo puede realmente aparecer, la misma forma de estos intentos de figuración y montaje son asimismo figuras de lo que es preciso para la figuración. ¿Quizá Benjamin y Kracauer se comprendan mejor como avatares de Kafka -la producción de collages/montajes que se perciben como parábolas-, pero, igual que en las de Kafka resulta imposible determinar de qué, esta misma indeterminación parece ser una parábola en sí misma, una parábola de la ininteligibilidad de las parábolas?

Esto es tal vez por lo que los jeroglíficos han sido una figura atractiva para Benjamin y Kracauer, lo mismo que para Marx y Freud, parecen participar tanto de los signos naturales como de los sistemas de escritura, incorporando su paradójica unión y mediando entre ellos. El jeroglífico es una raya, una impronta, un símbolo, un grafema que mezcla lo pictórico y lo fonético en una estructura críptica. En la historia de la evolución de la escritura ocupa una posición ambigua entre los pictogramas y los fonogramas. Una parte de su encanto podría ser precisamente el efecto de esta ambigüedad, mezcla de imágenes y palabras en una cultura que se ha ocupado profusamente en mantenerlas separadas -y estancas- (ver, por ejemplo, Elkins, 1999).

Resulta relativamente sencillo ver cómo los jeroglíficos y los fetiches se encastran en los sueños y en su interpretación. Si sumamos los mecanismos del sueño freudianos que han sido cartografiados -prácticamente uno a uno- en el clásico esquema retórico de los cuatro tropos principales -metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía (White, 1999)-, obtenemos un círculo perfecto. Con Freud, además, el fetiche salvaje que Marx tan fructíferamente tomó prestado de la etnología decimonónica, adquiere un horizonte de

---

vez que están en un estado de desintegración se manifiestan de una forma más clara. Benjamin obtiene su cosecha de obras y estados de cosas extintos, que se han despojado de su contexto contemporáneo. Puesto que han dejado de estar afectados por las cosas más apremiantes de la vida, se vuelven transparentes, permitiendo al orden de las esencialidades brillar a través de ellos. (Kracauer, 1995: 261-2).

significado inédito. Los jeroglíficos también aparecen en su nuevo onírico-criticismo, fundamentalmente como jeroglíficos, rompecabezas de imagen/palabra que manifiesta la mayoría de los mecanismos freudianos del sueño con gran concisión. También casan con el heroico auto-posicionamiento de Freud como el Champollion y el Schliemann de la psique. Se establece así una fuerte afinidad entre la totalidad del esfuerzo psicoanalítico y la arqueología/criptología/anticuarismo/historia del arte: un grupo de disciplinas muy prestigiosas en la época de Freud, que combinaban la educación clásica, la intuición artística y la precisión del método científico con la respetabilidad burguesa (Hake, 1993: 159).

No es de extrañar que este grupo de disciplinas proporcionase al psicoanálisis metáforas analíticamente productivas que a la vez lo investían de respetabilidad. Tomar la arqueología como modelo, por ejemplo, implica la estratigrafía -modelo para la topografía mental de Freud-, las emociones/peligros de descubrir lo oculto, el supuesto de la presencia sempiterna del pasado, los procesos de interpretación, reconstrucción, colección y exhibición, así como las implicaciones de la conquista y la dominación. Las piedras hablan -*laxa loquuntur*-, exclama Freud en *La etiología de la histeria* (1986) después de comparar minuciosamente sus primeros esfuerzos con la excavación de ruinas; piedras e inscripciones, Schliemann y Champollion. En Freud -y también célebremente en Jung- los sueños se vuelven pensables como ruinas y piedras, con o sin inscripciones jeroglíficas. Tal vez esto hace más sencillo, debido a las propiedades interactivas de las metáforas (Black, 1962), pensar las ruinas y las piedras como sueños. Y si las ruinas y las piedras pueden pensarse como sueños, también los objetos concretos, los espacios e incluso las metrópolis modernas.

### 5. Proceso secundario y autosimbolismo funcional

Uno de los servicios que presta el sueño a Kracauer y Benjamin es ayudarles a pensar los peculiares y enrevesados encantos del capitalismo moderno. Si para Benjamin “el capitalismo fue un fenómeno natural con el cual un nuevo sueño lleno de fantasías se apoderó de Europa, y mediante ello, una reactivación de las fuerzas míticas” (Benjamin, 1999: 391, citando *Convolute*, K1a, 8), quizá entonces pudo “leer” en sus superficies sus aspectos visuales, concretos, táctiles y materiales, representados como una especie de *expresión* cifrada, los verdaderos móviles de la modernidad. ¿Pero cuál es exactamente la naturaleza de esta “expresión”? Éste es el modo como

Benjamin convierte la metáfora arquitectónica de la infraestructura-superestructura en un sueño:

... Las condiciones económicas bajo las cuales la sociedad existe son *expresadas* en la superestructura -precisamente como, en la persona dormida, un estómago empachado no encuentra su reflejo, sino su *expresión* en los contenidos de los sueños, de los cuales, desde un punto de vista causal, puede decirse que "condicionan". El colectivo, desde un primer momento, *expresa* sus condiciones de vida. Éste encuentra su *expresión* en el sueño y sus interpretaciones en la vigilia. (Benjamin, 1999: 392, citando *Convolute*, K2, 5). La cursiva es mía.

Todo pivota sobre la manera en que nosotros entendemos esta "expresión". Para el caso, en resumidas cuentas, reside en la teoría de la configuración de lo social de Benjamin. Qué sucede, entonces, si amplificamos esta "expresión" con la noción de la "función autosimbólica", según la desarrolla Harry Hunt al retomarla del "proceso secundario" de Freud.

En posteriores ediciones de *La interpretación de los sueños*, el proceso de revisión secundaria llega a incluir no sólo la influencia racional y social en el sueño vía la capacidad del súper-yo/censor -y finalmente la auto-conciencia-, sino una capacidad auto-referencial de crear imágenes que Freud denomina *percepción endofísica*. Esta fue su propia acuñación para el potencial que tanto la mitología como los estados alucinatorios espontáneos poseen para describir procesos cognitivos que ordinariamente son inaccesibles -formalmente inconscientes-. Este mismo proceso lo denominó Herbert Silberer posteriormente *autosimbolismo funcional*: la tendencia de la imaginación inicial del sueño a presentar no sólo lo que uno está pensando -autosímbolos materiales-, sino los rasgos *formales* del funcionamiento cognitivo. (Hunt, 1989: 149). La cursiva es mía.

Trasladado a la problemática de Benjamin/Kracauer significa que podemos análogamente decir que un producto social como el cine será, entre otras cosas, un *autosímbolo formal* auto-referencial -además de ser el cumplimiento del deseo, una historia X que habla de sí misma y de otros como X, etc.- del "funcionamiento cognitivo" de la sociedad moderna. En este sentido, los aparatos ópticos del cine, el mundo perceptivo de la vida urbana y el proverbial ritmo de la red viaria como figura del capitalismo industrial pueden considerarse otros tantos autosímbolos formales. Quizá la idea de autosimbolismo podría ayudar mucho a clarificar un tropo elusivo que Benjamin y Kracauer utilizaron para lo que, tal vez, podría llamarse la "autofiguración de lo social".

Aunque Benjamin y Kracauer pueden considerarse antropólogos de la modernidad metropolitana, y aun cuando al trabar el sueño con elaboraciones más actuales podría revitalizarse el tropo del sueño como figura útil de cara a lo social, ¿existe cierta “sabiduría periférica” de tipo antropológico que podría adquirirse de la manera en que los antropólogos han tratado el sueño en sus “laboratorios”, de una forma análoga quizá al modo en que Taussig representa en su *Devil and Commodity Fetishism* la iluminación que Marx recibió de Carles de Brosses?

## 6. El sueño en antropología

Históricamente, el primer uso que la antropología hizo del fenómeno del sueño, especialmente referido a las culturas primitivas, fue en el contexto de las teorías evolucionistas. El más célebre, en la teoría de la religión de Tylor, fue principalmente la experiencia del sueño que proporciona a los primitivos las ideas de alma y vida en el más allá, dando lugar al *animismo* como base de toda religión. Las actitudes primitivas hacia el soñar jugaron también un papel importante en las influyentes teorías de Levy-Bruhl acerca de la mentalidad primitiva. Levy-Bruhl inspiró a Jung y a Piaget, mientras que Alfred Gell más recientemente recurrió a su análisis del caso del misionero Grubb y las calabazas robadas para argumentar contra la difundida falacia antropológica de presuponer alternativas metafísicas: “cuando se trata de buscar explicaciones a creencias exóticas contingentes” (Gell, 2001: 56). El caso de las calabazas robadas es en efecto un excelente ejemplo del vínculo entre sueños y primitivos exóticos que se produjo en la antropología de la época.

Un indio laguna -de Gran Chaco, Brasil- abordó en una ocasión al misionero Grubb, acusándolo de haber robado calabazas de su huerto. El indio había conocido personalmente a Grubb, aunque vivía en una aldea a 150 millas y el misionero no le había visto desde hacía bastante tiempo. Perplejo, y después intrigado, Grubb supo que el indio en realidad basaba su acusación en el hecho de que le había visto robando las calabazas de marras en su sueño -aunque francamente reconociendo que Grubb *no* había visitado el huerto-. Exactamente como los célebres enigmas primitivos del tipo “los gemelos son pájaros” o “somos loros”, este caso generó reñidas explicaciones eruditas, algunas extraordinariamente ingeniosas (para una síntesis reciente, véase Turner, 1991). La cuestión es que *la confusión de los sueños con la realidad* se convirtió en una de las maneras de caracterizar al otro primitivo.

Con el abandono de los planteamientos evolucionistas, el material del sueño llegó a desempeñar un papel diferente en los esfuerzos antropológicos.

Las creencias y prácticas sobre el sueño pasaron a ser un destacado rasgo cultural omnipresente en los nativos de América del Norte, y fueron tratadas por los boasianos, por ejemplo, como un asunto de su “lista de compras” etnográficas.

Con la influencia que Freud comenzó a ejercer sobre algunos antropólogos en esa época, el material del sueño se utilizó de una manera bastante diferente. Una de las preocupaciones de los antropólogos, influidos por el psicoanálisis, fue corroborar o probar las teorías del sueño de Freud utilizando el material del sueño procedente de las “culturas de los sueños” vistas como “laboratorios naturales”. Aunque con ciertas reservas, el examen de los sueños tomados de los “primitivos” pareció resultar positivo, puesto que posibilitó el análisis del universal complejo de Edipo como postularon los psicoanalistas (Róheim, 1952; Lincoln, 2003; etc.).

Mucho más acorde con los objetivos de la escuela de cultura y personalidad, no obstante, fue la cuestión de la influencia de la cultura en los sueños como una parte del tema más amplio de su influjo sobre la personalidad. El centro de interés se desplazó desde el contenido latente del sueño, visto como más o menos constante a través de las culturas, al contenido manifiesto que refleja tanto las idiosincrasias individuales como los patrones culturales. Como Dorothy Eggan, la principal investigadora de los sueños en esa época, ha dicho acertadamente -parafraseando a Herskovits-: “las *formas* del sueño son la expresión de *secuencias únicas de acontecimientos personales, percibidos a través de un filtro cultural*; son el resultado de *procesos subyacentes* que representan constantes en la experiencia humana” (Eggan, 1952: 479). El contenido del análisis de los sueños manifiestos hizo posible no sólo centrarse en “áreas de tensión en la personalidad del sujeto, sino en el estrés y las resistencias culturales de una sociedad” (Eggan, 1952: 481).

El Salvaje, pues, ya no confundía el sueño y la realidad. En lugar de esto, sus sueños parecían ser más coherentes, significativos y relevantes para la vida durante la vigilia debido quizá a la mayor coherencia -y simplicidad- de su cultura y al hecho de que, a diferencia de nosotros, su cultura ha institucionalizado el tránsito entre los dos (Bastide, 1966).

Al final de los años sesenta y en los setenta, provino de la febril atmósfera de la *New Age* un gran incentivo para el interés antropológico por los sueños, cuando “las culturas del sueño” se convirtieron en una subespecie de utopía. El mejor ejemplo lo ofreció la fábula de los Senoi reportada por Milton Stewart en su artículo “Dream Theory in Malaya”. Los Senoi vivían, de

acuerdo con Stewart, en un mundo sin crimen, guerra y conflictos destructivos, relativamente exentos de padecimientos mentales y físicos crónicos y sin necesidad de fuerzas policiales, cárceles u hospitales psiquiátricos, todo aparentemente debido a sus prácticas con los sueños basadas en una muy sofisticada teoría del sueño. Según fue expuesto, el relato tenía vínculos muy tenues con la realidad de la vida de los Senoi, pero esta convincente fábula utópica alimentó durante años la imaginación del público occidental. En contraposición a los Senoi, escribe Stewart en la conclusión:

... en Occidente prima la opinión de que normalmente mientras dormimos permanecemos en un nivel de confusión, infantil o psicótico, porque no damos respuesta a los sueños como algo socialmente importante ni incluimos el sueño en el proceso educativo. Esta negligencia social de la parte del pensamiento reflexivo del hombre, cuando el proceso creativo es más libre, deriva en una pobre educación (Stewart, 1969: 167)<sup>12</sup>.

Con Tylor, la experiencia del sueño fue un modelo para el animismo: un concepto que aglutinaba tanto el fetichismo como el totemismo. El tránsito entre el sueño y la vigilia era distinto en los salvajes. O había mucho de ello, y tendió a confundir la realidad con el sueño y el sueño con la realidad, y de este modo se vive en un “mundo de ensueño” -o en un tiempo de ensueño-; o, aunque abundante, este tránsito también ha estado adecuadamente regulado -mediante el establecimiento de instituciones culturales relacionadas con el sueño y desarrollando teorías sobre él-, haciendo del sueño de los salvajes algo más coherente, potente o revelador de su cultura que nuestros confusos sueños.

El seminario SAR de Santa Fe sobre interpretación antropológica y psicológica de sueños en 1982, que dio lugar al libro editado por Tedlock (1992), pareció desplazar, al menos por un tiempo, el estudio de los sueños de los márgenes extremos de la corriente hegemónica del pensamiento antropológico. Este interés, indicado por una -breve- avalancha de ponencias relacionadas con el sueño, parece haber disminuido desde entonces. Los sueños, no obstante, podrían representar un trabajo interesante para la

---

<sup>12</sup> De hecho, la fábula de los Senoi podría no ser tan radical, de acuerdo con el análisis de Domhoff. “La forma que los Senoi tienen de soñar -dice- descansa actualmente en la creencia americana no cuestionada de la posibilidad de configurar y controlar tanto el entorno natural como la naturaleza humana” (Domhoff, 1985: 75). Al menos una parte de la fascinación que el artículo de los Senoi ha ejercido en la conciencia americana podría derivarse, por lo tanto, de la promesa de extender esta configuración y control incluso al ámbito de los sueños.

antropología, incluso aunque la mayoría de los intereses actuales se hayan alejado de los clásicos que guiaron el estudio de los sueños en el pasado. El uso que Anna Tsing (1993) hace de los sueños chamanísticos en su *Diamond Queen*, por ejemplo, ofrece un buen ejemplo. Si el fetichismo se pudo reciclar provechosamente desde la periferia con una utilidad renovada en “casa”, conforme había hecho Taussig, los sueños, relacionados con el fetichismo en más de una manera, también podrían ser aprovechados para fines similares. Más que prestar atención solamente a los sueños actuales de los individuos, lo que creo que puede tomar una dirección potencialmente más provechosa es considerar al sueño seriamente como un modelo altamente apropiado y fructífero para este tema, aparentemente inverosímil, de la nación-estado y la modernidad.

### **7. En definitiva, ¿para qué son buenos los sueños?**

Antes de que regrese desde estas exploraciones por los estudios culturales a mi propio material etnográfico, quisiera primero intentar distinguir varias maneras por las que el sueño podría funcionar como un tropo, un modelo, una figura para las cosas sociales.

Por una parte, el sueño ofrece uno de los modelos más complejos, matizados y experimentalmente impresionantes para representar varias modalidades en las que la conciencia podría ser atenuada o modificada. Desde la teoría social, como he afirmado al principio de este ensayo, por necesidades ligadas a cierta idea de la opacidad de lo social, es fácil ver cómo el sueño podría ofrecer modelos matizados para este estado de acontecimientos. Un corolario es que cuando se sondean varios niveles de inconsciencia social, insidiosamente o no, en distintos grupos sociales, estas gradaciones podrían representarse como “mapas de sueño”. Uno podría entonces ver de qué modo otros próximos y lejanos -clases bajas, mujeres, niños, primitivos, exóticos, orientales, etc.- podrían representarse relativamente más ensoñados, propensos a confundir el sueño con la realidad o, quizá menos insidiosamente, teniendo un contacto más fluido con sus sueños que nosotros mismos. Mi somero repaso a las vicisitudes del sueño en la historia de la antropología ofrece algunos atisbos acerca de estos sondeos.

En segundo lugar, la interpretación del sueño es una figura muy importante para la práctica hermenéutica en general. Aporta la figura arquetípica del intérprete de sueños como un fascinante, aunque ambiguo, modelo al que imitar. El poder del onirocriticismo reside en una dialéctica turbia entre inteligibilidad/ininteligibilidad. Los onirocríticos son como

personificaciones de sueños, totalmente interpretables, que al mismo tiempo dependen para la continuidad de su autoridad de misteriosos recuerdos irreductibles, el núcleo imposible de interpretar representado célebramente por Freud como el “ombbligo del sueño”. Los sueños son, tal vez, más que jeroglíficos y caracteres chinos, capaces de representar esa tensión entre legibilidad/ininteligibilidad que garantiza la autoridad de los Sacerdotes y los Mandarines. Los sueños también encarnan la dificultad de decidir si algo es significativo o un absurdo galimatías. En tanto que se trata de una auténtica encarnación de la inefabilidad entre lo incoado y lo no-incoado, los sueños son de este modo perfectas metáforas de la vida misma<sup>13</sup>.

Los sueños son, además, máquinas epistemológicas para representar toda suerte de mundos diferentes, paradigmas, epistemes o marcos auto-contenidos y el intercambio entre ellos. Son particularmente apropiados para pensar las paradojas relacionadas con los trasvases entre estos mundos inconmensurables, especialmente si estos universos también son representados como múltiplemente arraigados y anudados sobre sí mismos. La manera más compleja de representar tales paradojas parece radicar en el vasto e intrincado acervo indio de mitos y parábolas filosóficas, expuesto por Wendy Doniger en *Dreams, Illusions, and Other Realities* (Doniger, 1984), que depende del sueño como operador fundamental. Douglas Hofstadter denomina este tipo de paradojas “bucle misterioso” o “jerarquía enredada”, y la encuentra ejemplificada en Bach, Escher y Gödel (Hofstadter, 1980)<sup>14</sup>. La literatura occidental jugó con estas paradojas: desde Esquilo a Shakespeare, Pirandello y Calderón de la Barca y, de una forma palmaria, Lewis Carroll, los surrealistas y Borges; conforme afirma Doniger: “sólo intermitente y un tanto nerviosamente”. Leyendo a Doniger uno no puede sino concluir que los hindúes son los maestros incomparables del género. En efecto, una cierta exposición a la “masa crítica” de cuentos hindúes -sobre monjes soñando que son reyes que sueñan estar fuera de la casta, y así a través de inacabables y vertiginosos bucles auto-contenidos- puede provocar extraños efectos en el cerebro de uno. Después de devanarse los sesos en bastantes sueños, uno puede lograr cierta suerte de complexión de gimnasta mental y adquirir, si

<sup>13</sup> Los sueños podrían, entonces, parecerse al Alma Rusa, sustancias amorfas y otras metáforas combinadas como metáforas de la incoatividad predicada sobre la incoatividad de la vida misma (Pesmen, 1991, 1998; Zivkovic, 2000b).

<sup>14</sup> En su función de representar estas paradojas auto-reflexivas/iterativas de ilusión y realidad, los sueños se parecen a la figura del quiasmo. Es otra razón, tal vez, por la que la tradición marxista -con la predilección de sus fundadores por el quiasmo y los derroteros de la paradoja de Mannheim- ha tenido -y podría tener- una afinidad especial con el sueño como figura.



bien por un momento, la gracilidad de un campeón de salto de altura en el salto de marco<sup>15</sup>.

Finalmente, el sueño es una figura principal de la representación en sí misma. El sueño quizá ofrezca el modelo más rico para varias modalidades de “traducción” entre pensamientos, palabras, emociones, procesos psicológicos e imágenes. Son una fuente abundante tanto de metáforas conceptuales cotidianas, por ejemplo las estudiadas por Lakoff, como de metáforas “tabuizadas” de especial interés para los psicoanalistas (Lakoff, 2001). Los sueños son la *arena* fundamental donde se han librado durante mucho tiempo las batallas de la imagen-mundo, recientemente objeto de estudio para expertos como W. J. T. Mitchell o James Elkins. Si Freud y Jung pueden considerarse los antagonistas más destacados, sus respectivas posiciones sobre primacía, valor relativo, importancia, autonomía y potencial para el desarrollo de lo imagístico, como opuestas a los procesos cognitivos verbales, fueron anticipadas y posteriormente desarrolladas por una larga línea de predecesores y sucesores (Hunt, 1989). Esta complejidad de los procesos figurativos, que muestra el sueño tras un cuidadoso examen, es la que provocó Gourgouris al promocionarlo como un modelo más ajustado que el texto a la vida de las naciones.

### **8. Conclusión: de regreso a la vida onírica de las naciones periféricas**

Cuando Vuco relató en *La hora de cristal* su sueño acerca de un amigo que se convierte en niño, la parte más relevante no fue tanto el sueño en sí mismo, sino la forma en que se utilizó para expresar algo sobre “Serbia”. Hubo algo en Serbia en ese momento que hizo que Vuco lo identificase con el sollozante bebé privado de expresión en su sueño. La parábola de Svetlana Lukic de las mil habitaciones con sus llaves revueltas podría también verse como una imagen-sueño. *La hora de cristal* suele ser un buen resorte para expresar predicados metafóricos de este estilo. Parecen derramarse espontáneamente fuera de la mezcla de desconcierto y resignación, ira y náusea que el editor y sus invitados expresan hacia la realidad serbia. Análogamente a los críticos sociales marxistas, sienten la opacidad de lo

---

<sup>15</sup> Y son los Brahmanes los guardianes de estas destrezas. Así, a diferencia de los Sacerdotes egipcios y los Mandarines chinos, su poder no está investido tanto por detentar especiales destrezas hermenéuticas sobre la lectura de jeroglíficos/sueños, sino por su capacidad para saltar ágilmente entre diferentes marcos. La Academia produce Mandarines y Brahmanes, y sería interesante clasificarlos.

social como algo maligno, una afrenta, un escándalo, un estado de cosas antinatural y pernicioso. Ciertamente, la mayoría de los invitados de *La hora de cristal* suelen ser doctores en ciencias sociales y humanidades pero, aunque se embarquen en explícitos análisis de ciencias sociales, a menudo también derivan hacia lo que yo llamo las Jeremiadas Serbias (Zivkovic, 2000b).

Puse atención en las figuras utilizadas no sólo por la *intelligentsia* de la oposición, sino también por los ideólogos de Milosevic y la gente de a pie, cuando todos buscaban la forma de expresar la realidad política y social serbia, la identidad y el destino nacional serbios y la posición serbia en el mundo. En algunos de mis análisis de todo este material etnográfico me esforcé por mostrar que esta “forma distorsionada de cartografiar” lo social: las teorías de la conspiración o el ubicuo lenguaje de las “sustancias amorfas”, como pilar de las Jeremiadas Serbias, -varias especies de adhesivos, viscosos cenagales/arenas movedizas- son las metáforas más frecuentemente usadas en *La hora de cristal* y que podrían leerse como una especie de las “poéticas de la opacidad” serbias.

Con “poéticas de la opacidad” quiero decir que estos tropos y formas narrativas no sólo significaban síntomas extravagantes, sino que también expresaban una cierta especie de “verdad poética” acerca de los predicados de la vida cotidiana en la Serbia de Milosevic. También fue la multivalencia de estos lenguajes lo que me impulsó a considerarlos un género “poético” -contrastado implícitamente como una imaginada “prosa de la transparencia”-. Que algo extraño, marginal o aparentemente trivial pueda verse como algo particularmente revelador o expresivo de cierta realidad más profunda podría, por supuesto, glosarse como “poesía” -quizá al modo del *bricoleur*-, con todas las ricas analogías que esta figura puede portar. Pero si supone una máquina gigante para el pensamiento, según he tratado de mostrar en las páginas precedentes, podría ser incluso mejor usar el sueño como modelo cuando analizamos detenidamente nuestro material etnográfico.

La “multivalencia” de ciertos tropos, lenguajes o parábolas, encontrados en nuestro material etnográfico, podría entonces verse, posiblemente de una manera más compleja, como el resultado de varios equivalentes a los mecanismos del sueño: desplazamiento, sobredeterminación, proceso secundario, etc. Así pues, si actualizásemos a Freud, tanto las teorías de la conspiración como el lenguaje de las sustancias amorfas, por ejemplo, podrían verse como *autosímbolos* de la sociedad, que expresan la verdadera forma del funcionamiento mental del colectivo. Sólo siguiendo rigurosamente

las implicaciones del sueño en tanto figura o modelo, preferiblemente usurpados de los “seminarios” más avanzados que actualmente lo utilizan, es como podríamos situarnos en la vanguardia de las nuevas formas de entender nuestro material etnográfico. O, dicho en otras palabras, tomaríamos el sueño como guía e itinerario para ver a dónde nos conduce. Hemos visto repetidas veces la aventura de esta carrera intelectual en Serbia.

Los invitados típicos de *La hora de cristal*, un tipo particular de élite intelectual europea orientada por valores humanísticos, suelen sentirse atrapados en una pesadilla de la que quieren despertar. Están continuamente buscando las llaves apropiadas para abrir las mil puertas cerradas del castillo, pero ni en el cielo ni en la tierra llamada Serbia. Se postulan como despertadores de las masas adormecidas hacia las que expresan una ambivalente mezcla de furia, desprecio y compasión. Para ellos se trata de masas de ciudadanos de a pie que, en su lucha por la existencia cotidiana, se han habituado a las incongruencias escandalosas de la vida en Serbia y ya no se fijan en que algo vaya mal. Los invitados de *La hora de cristal* también son ciudadanos corrientes, sujetos a las mismas posiciones adormecidas pero, al igual que la *intelligentsia* de la oposición, se sienten en la obligación de pellizcarse constantemente para mantenerse despiertos en el país de la modorra y además denunciarán que todo es en realidad un mal sueño -en esto son Brahmanes, especialistas en revelar la ilusión de la realidad-.

Mi trabazón del sueño con la teoría social fue una conexión con la problemática de los hechizos particulares -las posiciones adormecidas- del capitalismo moderno. Taussig ha mostrado que la modorra en la metrópolis -tendencia a la aceptación del fetichismo de la mercancía como algo natural y normal- podría perturbarse reciclando la figura del fetiche o, una vez más, del demonio a lo largo de las periferias del capitalismo.

En Serbia, las fantasmagorías y los sueños/pesadillas colectivos, que he presentado, todavía tienen menos que ver con el capitalismo y sus peculiares hechizos que con los traumas del Estado-nación. Existe un sentimiento, por ejemplo, de que el cuerpo nacional aún guarda el fantasma de una suerte de “Gran Serbia”. Este fantasma parece ser el principal opiáceo que los políticos serbios dosifican para mantener enzarzados a los ciudadanos de a pie en los fútiles sueños de la grandeza nacional -territorial-, y así impedir que se planteen las cuestiones no deseadas acerca de la prosa deprimida de la existencia cotidiana. Cuando estos fantasmas como Montenegro y Kosovo sean finalmente desenmascarados, según se desarrolle la trama, llegará el

momento para que el Demonio del Fetichismo de la Mercancía ocupe el lugar central del sueño colectivo serbio.

Utilizar el sueño como un tropo orientador para clasificar nuestro material etnográfico significa continuar en la asunción de que existe una significación subyacente en los sueños nacionales, y de que podemos “leer” sus dinámicas latentes en su “contenido manifiesto”. Éste es el mismo presupuesto que ha reforzado mis intuiciones sobre las “poéticas de la opacidad”. El sueño, además, no sólo es una figura de interpretación de lo estafalario, lo raro, lo marginal, etc. Una de sus ambigüedades es precisamente que representa la verdadera inefabilidad entre la significación y la insignificancia. Esto es como decir que, si tomamos el sueño como guía, tenemos que confrontar la posibilidad de que los sueños nacionales puedan parecerse a los sueños mismos, un revoltijo incoherente, “historias contadas por un idiota, llenas de ruido y furor, que nada representan”.

El riesgo es patente, pero existe también la promesa de un entendimiento más sustancial de los fragmentos y productos de la vida social que inevitablemente llenan las notas de campo de cualquier etnografía atenta. Los castillos en el aire con mil puertas cerradas y mil llaves revueltas, los niños profiriendo “El grito silente” de Munch, ¿no son como huellas elocuentes, jeroglíficos, no exactamente del contenido de la vida social -de Serbia en este caso-, sino de su reversible opacidad desafiante, como la forma más ajustada de aprehenderla? ¿Qué mejor para predicar los incoados extremos de la sociedad que los incoados del sueño? Nuestros informantes lo hacen, y se vuelven teóricos/críticos como Kracauer y Benjamin. Quizá sea el momento de recuperar los sueños de los márgenes de las corrientes hegemónicas de la investigación antropológica para situarlos como nuestra nueva máquina de generación de significado, para pensar, mediante estos fragmentos y elementos de la vida social, lo que hemos reunido en nuestro trabajo de campo etnográfico.

*Traducción: Fernando Lores*

## 9. Referencias bibliográficas

APPADURAI, Arjun

1986 “Theory in Anthropology: Center and Periphery”. *Comparative Studies in Society and History*, 28, 2: 356-361.

- BASTIDE, Roger  
1966 "The Sociology of the Dream", en Caillois (ed.), *The Dream and Human Societies*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 199-211.
- BATESON, Gregory  
1972 *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Balantine Books.
- BENJAMIN, Walter  
1999 *The Arcades Project*. Cambridge, London: Belknap Press of Harvard University Press.
- BLACK, Max  
1962 *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- BRELICH, Angelo  
1966 "The Place of Dreams in the Religious World Concept of the Greeks", en Caillois (ed.), *The Dream and Human Societies*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 293-301.
- BUCK-MORSS, Susan  
2000 *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- CARRIER, James G.  
1992 "Occidentalism: The World Turned Upside Down". *American Ethnologist*, 19: 195-212.
- CARRIER, James G. (Ed.)  
1995 *Occidentalism: Images of the West*. Oxford: Clarendon Press.
- DOMHOFF, William G.  
1985 *The Mystique of Dreams*. Berkeley: University of California Press.
- DONIGER, Wendy  
1984 *Dreams, Illusion and Other Realities*. Chicago: The University of Chicago Press.
- EGGAN, Dorothy  
1952 "The Manifest Content of Dreams: A Challenge to Social Science". *American Anthropologist*, 54: 469-485.
- ELKINS, James  
1999 *The Domain of Images*. Ithaca, London: Cornell University Press.

FARDON, Richard (Ed.)

1990 *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Edinburgh: Scottish Academic Press. Washington: Smithsonian Institution Press.

FERNÁNDEZ, James W.

1982 *Bwiti: An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press.

1986 *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture*. Bloomington: Indiana University Press.

1988 "Andalusia on Our Minds: Two Contrasting Places in Spain as Seen in a Vernacular Poetic Duel of the Late 19th Century". *Cultural Anthropology*, 3 (1): 21-35.

1997 "The North-South Axis in European Popular Cosmologies and the Dynamic of the Categorical". *American Anthropologist*, 99 (4): 725-730.

FORD, Jennifer

1998 *Coleridge on Dreaming: Romanticism, Dreams and the Medical Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.

FOSTER, Hal

1996 "The Archive without Museums". *October*, 77: 97-119.

FREUD, Sigmund

1986 "The Etiology of Hysteria", en James Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. London: The Institute of Psycho-Analysis, The Hogarth Press, vol. 3, 1953-1974.

GELL, Alfred

2001 *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Oxford, Washington: Berg.

GOURGOURIS, Stathis

1996 *Dream Nation: Enlightenment, Colonization, and the Institution of Modern Greece*. Stanford: Stanford University Press.

HAKE, Sabine

1993 "Saxa Loquuntur: Freud's Archaeology of the Text". *Boundary*, 2, 20 (1): 146-173.

HERZFIELD, Michael

1987 *Anthropology through the Looking Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

HOBERMAN, J.

2003 *The Dream Life: Movies, Media, and the Mythology of the Sixties*. New York: The New Press.

HOFSTADTER, Douglas

1980 *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*. New York: Vintage Books.

HUNT, Harry T

1989 *The Multiplicity of Drams: Memory, Imagination, and Consciousness*. New Haven, London: Yale University Press.

KINZER, Stephen

1993 “The Nightmare’s Roots: The Dream World Called Serbia”. *The New York Times*, Sunday, May 16: 1-5.

KRACAUER, Siegfried

1995 *The Mass Ornament: Weimar Essays*. Translated by Levin. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

LAKOFF, George

2001 “How Metaphor Structures Dreams: The Theory of Conceptual Metaphor Applied to Dream Analysis”, en K. Bulkeley (ed.), *Dreams: A Reader on Religious, Cultural, and Psychological Dimensions of Dreaming*. New York: Palgrave, 265-284.

LINCOLN, Jackson S.

2003 [1935] *The Dream in Native American and Other Primitive Cultures*. Mineola, N.Y: Dover Publications.

MEAD, Margaret; MÉTRAUX, Rhoda (Eds.)

1953 *The Study of Culture at a Distance*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

MITCHELL, W.J.T.

1986 *Iconology: Image, Text, Ideology*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

PEARCE, Howard D.

1980 “A Phenomenological Approach to the Theatrum Mundi of Metaphor”. *PMLA*, 95 (1): 42-57.

PESMEN, Dale

1991 “Reasonable and Unreasonable Worlds: Some Expectations of Coherence in Culture Implied by the Prohibition of Mixed Metaphor”, en J. Fernández (ed.), *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford: Stanford University Press, 213-243.

1998 *Russia and Soul: An Exploration*. Ithaca: Cornell University Press.

PIETZ, William

1993 "Fetishism and Materialism: The Limits of Theory in Marx", en E. Apter y W. Pietz (eds.), *Fetishism as Cultural Discourse*. Ithaca, London: Cornell University Press, 119-151.

POWDERMAKER, Hortense

1950 *Hollywood, the Dream Factory; an Anthropologist Looks at the Movie-Makers*. Boston: Little, Brown.

RÓHEIM, Géza

1952 *The Gates of the Dream*. New York: International Universities Press.

STEWART, Kilton

1969 "Dream Theory in Malaya", en Charles T. Tart (ed.), *Altered States of Consciousness*. NY, London: John Wiley & Sons, 159-167.

STRATHERN, M

1988 "Commentary: Concrete Topographies". *Cultural Anthropology*. Special Issue: "Place and Voice in Anthropological Theory", 3 (1): 88-96.

TAUSSIG, Michael T.

1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

TEDLOCK, Barbara (Ed.)

1992 *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Santa Fe: School of American Research Press.

TRAUBE, Elizabeth G.

1992 *Dreaming Identities: Class, Gender, and Generation in 1980s Hollywood Movies*. Boulder: Westview Press.

TSING, Anna

1993 *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-way Place*. Princeton: Princeton University Press.

TUCKER, Robert (Ed.)

1978 *The Marx-Engels Reader*. New York: Norton.

TURNER, Terence

1991 "We Are Parrots', 'Twins Are Birds': Play of Tropes as Operational Structure", en J. Fernández (ed.), *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford: Stanford University Press, 121-158.



WHITE, Hayden

1999 "Freud's Topology of Dreaming", en H. White (ed.), *Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 101-125.

WOLFF, Larry

1994 *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press.

ZIVKOVIC, Marko

1990 *Representing the Balkans: Symbolic Geography of the South-Eastern Margins of Europe*. Manuscrito sin publicar. Chicago: Anthropology Department, The University of Chicago.

1997a "Stories Serbs Tell Themselves: Discourses on Identity and Destiny in Serbia since the Mid-1980s". *Problems of Post-Communism*, 44 (4): 22-29.

1997b *We Are Gypsy People Cursed by Fate: Dealing with Balkan Stigma in Serbia and Croatia*. Comunicación presentada en The Second Conference of the Association for Balkan Anthropology (ABA), September 4-7. Bucharest.

1998 *Tender-Hearted Criminals and the Reverse Pygmalion: Narratives of the Balkan Male in Recent Serbian Films*. Comunicación en AAA, December 2-6, 1998. Philadelphia.

2000a *The Dream World Called Serbia: Irrational as Explanation in Recent Serbian Feature Films*. Comunicación presentada en el Soyuz Symposium-Views from Within: Ethnographic Perspectives on Post-Communist Culture & Society. New York: Columbia University.

2000b Jelly, Slush and Red Mists: Poetics of Amorphous Substances in Serbian Jeremiads of the 1990s". *Anthropology and Humanism*, 25 (2):168-182.

2000c "Telling Stories of Serbia: Native and Other Dilemmas on the Edge of Chaos", en H. de Soto y A. Dudwick (eds.), *Fieldwork Dilemmas: Anthropologists in Postsocialist Societies*. Madison: University of Wisconsin Press, 49-68.

2001 *Serbian Stories of Identity and Destiny in the 1980s and 1990s*. Comunicación Ph. D. inédita. Chicago: Anthropology Department, The University of Chicago.