

Antropología de la noche: investigaciones interdisciplinarias

Artículo de Jacques Galinier, Aurore Monod Becquelin, Guy Bordin,
Laurent Fontaine, Francine Fourmaux, Juliette Rouillet Ponce,
Piero Salzarulo, Philippe Simonnot, Michèle Therrien e Iole Zilli*
Traducción de Agustín Liarte Tiloca**

El objetivo de este artículo es introducir un nuevo campo de investigación antropológica: la noche. En reuniones de psicofisiólogos y antropólogos, indagaciones persistentes revelan un increíble vacío teórico y metodológico en investigaciones sobre el segmento nocturno del ciclo día-noche de 24 horas, o nictémero. Por ello, tomó forma una pregunta general: ¿Es la noche algo que debería o podría ser estudiado por antropólogos? De ser así, ¿qué métodos se deberían usar para estudiarlo? En particular, ¿cómo podemos conciliar un estudio psicofisiológico de factores comunes a todos los humanos con un enfoque antropológico holístico al fenómeno de “la noche”, destacando sus diferencias culturales? Pensamos que antes de responder tales preguntas, es necesario describir trabajos de campo sobre actividades nocturnas en los cuales creencias, discursos, comportamientos, y objetos rituales de la noche están orientados de manera diferente que durante el día. Lejos de buscar semejanzas en trabajos de campo y problemáticas, se consideró una gran variedad de situaciones contrastivas. En su conjunto, los ejemplos demostraron que la noche es una construcción cultural al igual que el sueño y que su análisis demanda herramientas específicas. La “nocturnidad” se refiere a transformaciones,

* Jacques Galinier y Aurore Monod Becquelin son Directores de Investigación del Laboratoire d’Ethnologie et de Sociologie Comparative en el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Guy Bordin es investigador en el Centre d’Etude et de Recherche sur les Littératures et les Oralités du Monde del Institut National des Langues et Civilisations Orientales. Laurent Fontaine es investigador en el Centre d’Enseignement et de Recherche en Ethnologie Amérindienne del CNRS. Francine Fourmaux es investigadora en el Laboratoire d’Anthropologie Urbaine del CNRS. Juliette Rouillet Ponce es editora asistente. Piero Salzarulo es profesor e Iole Zilli es investigadora en el Dipartimento di Psicologia de la Università degli Studi di Firenze. Philippe Simonnot es investigador en el Atelier de l’Economie Contemporaine. Michele Therrien es profesora en el Institut National des Langues et Civilisations Orientales.

** Licenciado en Antropología y Doctorando en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Pesquisador del Centro de Investigaciones “María Saleme de Burnichon” de la Facultad de Filosofía y Humanidades. Profesor en la cátedra “Antropología Cultural, Contemporánea y Latinoamericana” en la Facultad de Psicología. Mail: agustin.liarte.tiloca@unc.edu.ar. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0125-8463>

inducidas por cambios físicos internos y externos experimentados por el cuerpo humano, y sus interpretaciones culturales. ***

Anthropology of the Night: Cross-Disciplinary Investigations

The goal of this paper is to introduce a new field of anthropological research: the night. In meetings of psychophysicists and anthropologists, persistent questions reveal an amazing theoretical and methodological gap in research on the nocturnal segment of the 24-hour day-night cycle, or nycthemeron. Thus, a more general question has taken shape: Is the night something that should or could be studied by anthropologists? If so, what methods should be used to study it? In particular, how can we reconcile a psychophysiological study of factors common to all humans with the holistic anthropological approach to the phenomenon of “the night,” highlighting its cultural differences? We think that before answering such questions, it is necessary to describe field studies of nighttime activities in which beliefs, discourse, behavior, and ritual objects of the night are differently oriented than during the day. Far from searching for similarities in fieldwork and problematics, a great variety of contrastive situations was considered. As a whole, the examples demonstrated that the night is a cultural construct as sleep and that their analysis demands specific tools. “Nocturnity” refers to transformations, induced by internal and external physical changes experienced by the human body, and their cultural interpretations.

¿Qué tiene que ver la noche con el sueño?
John Milton

La noche se ha mantenido como una terra incognita de interés periférico, la mitad olvidada de la experiencia humana.
Roger Ekirch

La ley no es la misma por la mañana y por la noche.
George Herbert

¿Es la noche un objeto antropológico?

*** El texto fue originalmente publicado en *Current Anthropology*, V. 51, N. 6, pp. 819-847, en el año 2010 por la University of Chicago Press, bajo el nombre *Anthropology of the Night: Cross-Disciplinary Investigations*. Agradezco al Departamento de Permisos de la revista y a los autores por conceder una traducción gratuita. Véase: <https://doi.org/10.1086/653691>
Revisión de la traducción por Myriam F. Perret.

Nuestra investigación en el mundo de la noche comenzó con esta observación: secciones enteras de la vida social humana son ignoradas por los antropólogos. Parece que la antropología aún no ha sido capaz de sobreponerse a la suposición generalizada de que las restricciones psicofisiológicas del sueño causan una interrupción en el pensamiento y la acción, una desaceleración general del ritmo de la vida, una merma en el gasto de energía, un “paréntesis” colectivo en las actividades sociales del día, e incluso una especie de muerte parcial, análoga al ciclo estacional de las plantas. La idea de la “muerte de la naturaleza” subyace en muchas mitologías del Viejo y Nuevo Mundo. De acuerdo al pensamiento occidental, especialmente entre los antiguos griegos, una especie de terror a las sombras se asocia con la noche/muerte. En las obras de Homero, la noche es vista como una “muerte diaria” (Moreux, 1967, p. 268). Para Aristóteles, a raíz de las especulaciones de Hesíodo, la noche emerge de un ser primitivo, una suerte de vacío absoluto y vertiginoso (Aristóteles, 2002). En tiempos modernos, sin embargo, el concepto de noche ha resurgido por una tradición filosófica que floreció durante el período *Sturm und Drang* con Herder y Goethe, luego con Novalis y Schopenhauer, e incluso con la fenomenología de Heidegger (Seitter, 1999). Bronfen (2008) destacó que el psicoanálisis fue la primera disciplina que se inspiró sistemáticamente en los procesos mentales nocturnos para explicar fenómenos psíquicos (Bronfen, 2008).

La noche es abordada de manera *ad hoc* por diferentes disciplinas y diferentes metodologías. Para los psicofisiólogos, el objeto “noche” está mayormente conectado con el dormir (y con soñar). Para los economistas, la noche es un punto focal para los gastos relacionados principalmente con la seguridad y la protección. Para etnólogos urbanos y geógrafos (véase Bureau, 1997), se trata de definir las transformaciones y desarrollos originados por actividades públicas calificadas como “nocturnas” y su penetración en el mundo diurno.¹ Otras disciplinas, como la literatura comparada y la historia, han tomado un mayor interés en la noche (Ménager, 2005; Verdon, 1994). En el mundo medieval, la oscuridad juega un importante rol simbólico como metáfora del oscurantismo pagano -desviación, monstruosidad, adoración al diablo-. Pero este enfoque no adopta una perspectiva holística, la cual relacionaría cada uno de estos aspectos culturales con una cosmovisión más amplia -cristiana, en este caso-. Para la antropología, esto involucra el conjunto de las actividades humanas entre el atardecer y el amanecer, manteniendo la estricta definición astronómica.

¹ En el estudio etnosociológico de Joachim Schlör, la vida nocturna en ciudades como París, Londres y Berlín se compara examinando la literatura y los reportes policiales (Schlör, 1991). Véase también Delon y Baruch (2002). Sobre la ecología de la noche, enfatiza los modos de iluminación en relación con la vida social.

La antropología, hasta ahora, ha reducido la noche a la dimensión temporal. Sin embargo, muchas sociedades conectan estrechamente las dimensiones espaciales y temporales. Los dominios espaciotemporales de la noche tienen sus propias características específicas distintas de los espacios diurnos. Los parámetros de creencias cosmológicas generalizadas sobre el ciclo día-noche, incluidos el carácter y estatus de las criaturas que se cree habitan el mundo de la oscuridad, son efectivamente de naturaleza espaciotemporal (Steger y Brunt, 2003b).

Un punto ciego de la antropología es que las acciones comunes de todos los humanos -como comer, procrear o morir- constituyen la sustancia de la disciplina (ritos de comensalidad, sistemas de parentesco, rituales funerarios), y sin embargo, curiosamente, la función vital del dormir nunca se ha tenido en cuenta, aun cuando se ha probado que la privación del sueño es letal para animales y seres humanos por igual. Citando un famoso aforismo de Lichtenberg: “nuestra historia es sólo la historia de hombres despiertos”. Como señaló Ekirch: “mientras nuestra vida cotidiana es animada, volátil y altamente diferenciada, el sueño parece, por contraste, pasivo, monótono y sin acontecimientos notables” (Ekirch, 2005, p. 262). Nadie ha producido hasta ahora una historia de los hombres durmientes. En la etnografía tradicional, la noche solo aparece como telón de fondo en la narración de experiencias rituales. Y aún, cuando aquellos que participan de un ritual son sometidos a agotadoras privaciones de sueño para ayudarlos a escuchar las voces de los ancestros o ver “visiones” de otros mundos, está claro que los indígenas expertos, al modificar los ciclos del sueño de los participantes de forma deliberada, les proveen acceso a estados alterados de conciencia y a una relación particular con el espacio y el tiempo que son inaccesibles durante el estado de vigilia. Por lo tanto, la noche a menudo es mencionada solo en relación con operaciones rituales, las cuales atraen la atención del observador a través de su contenido sin considerar los rituales en el contexto del ciclo día-noche de 24 horas, o nictémero.

Los antropólogos nunca se han provisto de herramientas de medición apropiadas para abordar la cuestión del sueño. En el estudio de sociedades humanas, la tendencia ha sido que el sueño no está influenciado por la cultura. Sin embargo, estudios más exhaustivos han mostrado que ciertos aspectos del sueño están, en efecto, moldeados por la cultura. Algunos estudios recientes han intentado describir formas y costumbres nacionales, como la monografía de Brigitte Stenger sobre hábitos del sueño en Japón y su conformación por códigos sociales (Stenger, 2004). La investigación sobre los sueños parece no escapar de la suposición que los sueños tienen lugar cuando la vida social se ralentiza, haciéndose eco de la inmovilidad de la persona que duerme, aun cuando la

actividad mental durante los sueños revela un pensamiento inconsciente particularmente rico.²

Aunque es cierto que tenemos información disponible sobre creencias y representaciones de la noche, no hay un cuerpo de trabajos dedicado al tema. Nuestro objeto no es crear dicho corpus. Solo queremos mostrar que la cuestión debe ser abordada desde diferentes puntos de vista, cada uno de los cuales brindando un estatus complementario al objeto “noche”. La pregunta es ¿debemos considerar a la antropología de la noche como una “nueva frontera” en la disciplina? ¿Requiere esta nueva materia una metodología especial?³ Un tema importante es qué le sucede al cuerpo humano durante la noche. Como se verá en los ejemplos brindados más adelante, incluye concepciones sobre la persona, a través de elementos intra y extracorporales, fuentes y niveles de energía, actividad física y movimiento, incluido el movimiento involuntario durante el sueño. El segundo tema es el espacio-tiempo nocturno y su distorsión. El nuevo marco de trabajo debe tener en cuenta las unidades espaciales - traducidas en términos de la noche de acuerdo con las propiedades atribuidas a los lugares (privado, público, secreto, prohibido)- y también a las unidades temporales que se expanden o se contraen a través de la experiencia y la percepción nocturna (apariciones, visiones, sueños), o debido a características especiales (por ejemplo, sentencias a actos criminales cometidos en la noche).

Como punto de partida, adoptamos una definición simple de la antropología basada en la experiencia. Al observar las costumbres y creencias de grupos étnicos de diversas formas y tamaños, la antropología examina cómo los fenómenos se perciben en los ambientes físicos y sociales, y cómo se realizan ajustes tanto en realidades visibles como invisibles. Más allá de las representaciones, la antropología también estudia la cognición, incluyendo el aprendizaje y la transmisión de conocimientos. Debido al carácter único de la noche, para que se vuelva antropológicamente visible, deben desarrollarse una terminología especial, métodos analíticos e interpretaciones.

Además, debemos asumir que la antropología es holística por naturaleza y busca abarcar diversas culturas. Esto nos ha llevado a buscar los extremos del continuum cultural, desde los Inuit de Nunavut hasta el baile grupal en cabarets parisinos. Exponer tales casos también nos posibilita mostrar cómo la noche

² En la actualidad existe abundante documentación sobre esto, aunque está distribuida geográficamente de forma desigual. Algunas sociedades se prestan con mayor facilidad a este ejercicio. Así como otras son sociedades “potlatch” o “kula”, estas pueden ser descritas como “sociedades del sueño”, como los Mojave de Arizona (Devereux, 1951) y la población de Alor en Indonesia (Du Bois, 1961, p. 45-46).

³ En su trabajo *Night*, Alvarez (1995) reúne datos científicos de estudios de laboratorio sobre el dormir e interpretaciones culturales sobre los sueños, junto con sus memorias personales, pero no relaciona estos datos con otras disciplinas. Los artículos reunidos por Schnepel y Ben-Ari (2005) presentan el comienzo de una reflexión que inaugura la antropología de la noche.

ofrece una variedad de representaciones y comportamientos en diferentes partes del mundo. Esta premisa universal nos llevó a buscar legitimidad para nuestra hipótesis dentro de la psicofisiología, por lo que, como consecuencia, reunimos disciplinas y áreas de investigación que rara vez tienen la oportunidad de encontrarse.⁴

Pero esta iniciativa se ha enfrentado con dificultades. A lo largo de discusiones del grupo de investigación “Antropología de la Noche”, surgieron malentendidos concernientes a la elaboración de metodologías adecuadas para nuestras respectivas áreas. Por un lado, los hallazgos etnográficos siguen siendo extremadamente dispares y apenas utilizables. Por otro lado, lo que la antropología espera de la psicofisiología no pertenece a dicha ciencia, a saber, una suerte de repertorio de parámetros que implique para todas las sociedades humanas los mismos requisitos intangibles en cuanto al sueño, la motilidad y la percepción. Aunque los psicofisiólogos sospechan que la variación cultural puede influir en sus hallazgos clínicos, no tienen los medios para definir, elucidar y medir los parámetros culturales. Nuestro ensayo intenta explorar estas dos disciplinas, cada una con sus propios requisitos, con vistas a desarrollar nuevas metodologías.

Las investigaciones en psicofisiología resaltan la variabilidad de percepciones y reacciones psicológicas en la noche. Primero, a nivel fisiológico, las condiciones ambientales parecen jugar un rol más poderoso de lo que se podría haber esperado en las diferentes formas en que las sociedades las experimentan (en relación con el clima, las estaciones, la densidad poblacional). Segundo, a nivel cultural, la forma en que el cuerpo humano reacciona fisiológicamente a la vida nocturna parece tener, por el contrario, un impacto en los modos en que se interpretan las representaciones y en los que se ordenan las acciones en la oscuridad (como las costumbres domésticas con respecto a la comida y el sueño). Entonces, los estudios de la psicofisiología del sueño plantean interrogantes a la

⁴ Este grupo heterogéneo de autores está compuesto por dos tipos de participantes: miembros regulares del grupo de investigación “Antropología de la Noche” (CNRS-Université Paris Ouest Nanterre La Défense) e investigadores que fueron consultados por datos de campo o por análisis de documentos. Los datos proceden de diferentes fuentes: Inuit del Ártico canadiense oriental (Bordin: trabajo de campo, algunos artículos publicados), Otomi y Mazahua (Galinier: trabajo de campo, la mayor parte de la información publicada, libro en preparación), Yucuna (datos provenientes de Fontaine: material publicado y datos originales), Trumai (Monod Becquelin: algunos elementos publicados, no específicamente sobre la noche), Tzeltal (documentación por Roulet: trabajo de campo y libro en preparación), Tzeltal y Tzotzil (Mothré: trabajo de campo y material no publicado). Algunos datos adicionales sobre los Inuit y los Tzeltal fueron provistos por Therrien y Monod Becquelin -respectivamente- de notas de campo no publicadas. Los campos europeos cubren la ciudad y los cabarets de París (Fourmaux: tesis) y los juzgados (Simonnot: artículo original). La investigación de laboratorio se llevó a cabo por el Departamento de Psicología de la Universidad de Florencia (Salzarulo y Zilli).

antropología. ¿Cómo se adaptan las sociedades a las condiciones ambientales y a las variaciones estacionales, a las limitaciones fisiológicas inevitables y a la flexibilidad en el manejo individual y colectivo del sueño? Además, el enfoque antropológico debería tener en cuenta las características genéticas de algunas poblaciones que podrían llevar a cambios en rasgos fisiológicos del sueño y a la propensión a conciliar el sueño.

Sin embargo, sobre este punto, las investigaciones sobre humanos desde una perspectiva antropológica son raras. Las características genéticas podrían favorecer alteraciones patológicas del sueño. Un ejemplo es la prevalencia del antígeno HLA-DR2 en pacientes narcolépticos.⁵ La prevalencia del HLA-DR2 y de la narcolepsia es mayor en algunas poblaciones (véase, por ejemplo, Jouvett y Gessain, 1997, sobre los Basari, una población africana; y Mignot y Tafti, 1998, sobre la prevalencia genética del HLA-DR2 en Japón). ¿Cuánta influencia tienen las normas sociales y los estilos cognitivos de sociedades particulares en la percepción y la conceptualización del dormir y de la noche? Los antropólogos pueden proveer ejemplos de factores que podrían acarrear modificaciones de los ritmos de sueño-vigilia y actividades fisiológicas relacionadas. Las actividades diurnas y las reglas para la noche pueden ser factores importantes y pueden proveer buenos ejemplos de cómo la “cultura” puede interferir con el sueño.

Las preguntas inevitables, entonces, son (1) ¿hasta qué punto está el sueño, la mayor ocupación de la noche, influenciado por variaciones en las culturas? y (2) ¿hasta qué punto nuestras investigaciones están mapeadas por restricciones neurológicas y fisiológicas? El laboratorio es el lugar donde los experimentos se llevan a cabo, pero también es el lugar donde se trazan los interrogantes que definen y delimitan los experimentos. Por lo tanto, consideramos útil tomar prestados los elementos más aptos para la transposición. Los cuestionarios han demostrado ser difíciles de utilizar. En el Departamento de Psicología de la Universidad de Florencia, Toselli, Farneti y Salzarulo (1998) elaboraron cuestionarios precisos sobre hábitos y creencias relacionadas al sueño. Un protocolo similar se empleó en un estudio con indígenas Mayas para un sondeo comparativo. Los resultados preliminares sugieren conclusiones en diversas áreas, lo que incluye la transposición de cuestionarios occidentalizados a otras culturas y posibles adaptaciones que eviten distorsionar la intención del estudio o los propios resultados.⁶

⁵ HLA = Human Leucocyte Antigene.

⁶ Los problemas que encontramos al transponer al contexto Maya un cuestionario básico sobre hábitos nocturnos y de sueño utilizados por nuestros colegas psicofisiólogos ponen de manifiesto hasta qué punto se han incorporado las categorías analíticas más simples. Lo que aparentaba ser un ejercicio simple y objetivo de recolección de datos resultó ser irrelevante, o socialmente inapropiado, una vez expuesto a las mujeres Tzeltal, aun cuando el cuestionario fue purgado de prácticas localmente inexistentes y enriquecido con elementos ya identificados como

A nivel comportamental, el colecho y las actitudes parentales hacia el sueño de los niños surgen de creencias sobre existencia prenatal, rutinas a la hora de acostarse, y regímenes de vida y actividad relacionados con el sueño. Este es otro tema de crucial importancia, con consecuencias significativas para los rituales que acompañan el nacimiento de un niño, el *convade* (una práctica posnatal realizada por los padres), y las prácticas neonatales.

Por lo tanto, el propósito de este ensayo es doble: presentar el estado del arte del pensamiento antropológico sobre la noche y establecer las bases para una discusión interdisciplinaria delineando las expectativas de cada disciplina. Se indican las perspectivas de investigación, basadas tanto en el análisis de hallazgos existentes como los no publicados por los miembros del proyecto. Usaremos ejemplos de comunidades europeas y amerindias para mostrar similitudes y diferencias en cómo la realidad espaciotemporal es percibida en el transcurso del periodo de 24 horas. El impacto de estos ejemplos radica en el número de las diferentes cuestiones que plantean, lo que un solo ejemplo nunca podría hacer.

Durmiendo en la noche

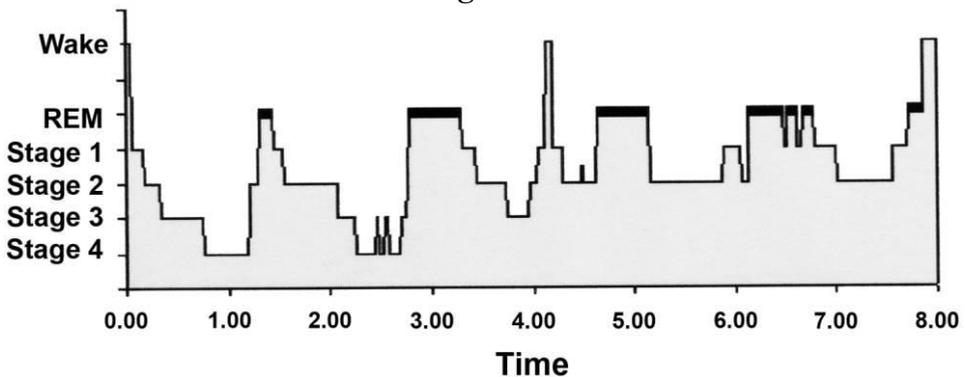
La mayoría de las personas alrededor del mundo duermen de noche. Las características del sueño nocturno son bien conocidas y consisten en una secuencia de actividades fisiológicas (Keitman, 1963). Algunas características, como la duración del episodio del sueño y las dinámicas de algunas actividades, pueden ser moduladas por factores externos. Sin embargo, hay límites a los cambios del sueño: el ritmo de sueño-vigilia y la duración del episodio se modifican con mayor facilidad que los componentes fisiológicos básicos del sueño.

Fragmentación del sueño

centrales en las comunidades Maya (como el estado espiritual de las personas, *alter ego* animal). Las particularidades de un entrevistado (por ejemplo, nombre, edad) son una forma simple de referenciar los cuestionarios en el contexto occidental, mientras que en el contexto Tzeltal esto plantea problemas complicados: un nombre refiere a un complejo sistema de linajes que revela información crítica sobre la posición del individuo dentro de la comunidad, y por lo tanto el nombre nunca es revelado adrede. Otras preguntas eran simplemente irrelevantes en el contexto Maya: la edad del primer embarazo por lo general no se recuerda, ni tampoco la hora de acostarse por la mañana y por la noche (“cuando es hora de hacer tortillas”, “cuando estoy cansada”). Otras cuestiones, como la sexualidad, el embarazo y la lactancia, implican diferentes combinaciones de relaciones intrapersonales e intracomunitarias que suponen diferentes niveles de voluntad para compartir. Por otro lado, algunas de estas cuestiones, como las prohibiciones y prescripciones alimentarias, suscitaron gran entusiasmo entre los entrevistados. En el contexto de una comunidad explícitamente más unida, la complejidad de los diferentes componentes del yo y de la cosmología moldean fuertemente las respuestas de los entrevistados.

En los países occidentales, donde el dormir se ha estudiado a menudo, el sueño “ideal” consiste en un episodio que dura de 7 a 8 horas (ver figura 1), aunque parece ser que esta forma continua de dormir podría ser relativamente reciente (Ekirch, 2005).⁷ Para los antropólogos, que en general no están acostumbrados a estar acostados en sus hamacas o catres durante 7 u 8 horas seguidas cuando están en el campo, observan: las “noches” parecen menos continuas que en sus países de origen. Entre los amerindios, de norte a sur, es raro no ser interrumpido durante la noche por uno u otro de los miembros del grupo doméstico, porque nadie parece sentir la más mínima necesidad de preservar un espacio libre de ruido, luz y actividad. Bordin (2008), por ejemplo, señala que el horario de sueño entre los Inuit no solo varía considerablemente con la latitud y la estación sino también entre individuos. ¿Estos ajustes culturales del sueño están relacionados con un fenómeno fisiológico? Preferimos no decidir entre la hipótesis concerniente a un carácter del sueño continuo versus uno discontinuo en la historia de la humanidad, ya que es aún una cuestión debatida (véase Wehr, 1991, 1996).

Figura 1



Hipnograma de un sujeto de 25 años. Estadios 1-4 = sueño no REM. El tiempo está en horas.

Los fisiólogos han investigado la arquitectura y las características del sueño mediante instrumentos que revelan que las actividades del cerebro y del cuerpo cambian a lo largo del episodio de sueño, y que el mismo no es homogéneo.

⁷ Carlo Guinzburg (1989) y los ejemplos dados por Verdon (1994), luego recuperados por Ekirch, describen un sueño medieval más fragmentado que el nuestro e intercalado con muchas y variadas actividades. “Hasta el final de la Edad Moderna, los europeos occidentales experimentaban en la mayoría de las tardes dos intervalos principales de sueño unidos por una hora o más de vigilia tranquila” (Ekirch, 2005, p. 300). Le Roy Ladurie, quien describe la vida cotidiana en un pueblo del sur de Francia, Montaillou, durante el siglo XIV, menciona el primer sueño separado del segundo por un período de actividad (Le Roy Ladurie, 1975).

Además, desde 1953 sabemos que existen dos estados básicos: el *rapid eye movement* (REM) y el *non-rapid eye movement* (NREM), cuyas definiciones tienen en cuenta no solo la actividad cerebral, sino también las actividades motora y neurovegetativa. El sueño es, claramente, un fenómeno bastante complejo y organizado. Esta organización se expresa en tres niveles diferentes: el estado (REM y NREM), el ciclo que consiste en una secuencia de REM y NREM, y el episodio de sueño, que se compone de varios episodios de estados REM y NREM. Los ciclos NREM-REM se suceden de cuatro a cinco veces durante el episodio de sueño.

Ambiente físico

Mientras que el impacto de las preocupaciones personales o interacciones sociales sobre el sueño está bastante bien reconocido en el ámbito clínico, la demostración objetiva se refiere principalmente al entorno físico. Las variables de calor, luz y ruido son factores que influyen en la calidad del sueño. La pregunta ¿cómo se ve afectado el sueño por el entorno? es una línea de investigación a la que la etnografía podría aportar un cierto número de respuestas. De hecho, los datos de campo expresan las modificaciones de comportamiento relacionadas con las variaciones estacionales asociadas con las condiciones climáticas. Las actividades relacionadas desempeñan un papel en la administración diferenciada del sueño. La sequía (para los amazónicos) induce cambios sustanciales en los ritmos de vida: la temporada de lluvias es más propicia para la continuidad del sueño que la época seca, durante la cual la frescura extrema, las necesidades rituales y los tiempos de transporte considerablemente más largos debido al bajo nivel de agua, requieren un aumento en la actividad que consume gran parte de la noche (Monod Becquelin, 1975). Para los Inuit, las noches luminosas de finales de la primavera son favorables para viajar y cazar, por lo que a menudo el sueño se aplaza hasta la mañana o durante todo el día (Bordin, 2008). En nuestras ciudades modernas, el sueño suele estar organizado por imperativos que en la actualidad dependen menos de la luz o del calor. La calefacción, la electricidad y la regulación del ruido han modificado los ritmos más “naturales” que, hasta hace poco, se podían encontrar en el campo: “acostarse temprano y levantarse temprano”. Varios autores han trabajado sobre las características urbanas del sueño y los ritmos circadianos, por lo general definidos como una “sociedad de 24 horas” (Moore-Ede, 1993). Podemos ver tal diferencia entre los pueblos que han cambiado su “estilo de noche”. Los Trumai, una población amerindia del Alto Xingu en Brasil, antes de conocer una cierta modernidad -en términos de electricidad y horas medidas por reloj- se mantenían despiertos por más tiempo dos o tres veces por noche, y aprovechaban esos momentos para salir de la casa, orinar,

conversar, fumar tabaco indígena, cortejar a las jovencitas recluidas, avivar un fuego moribundo o ir a pescar. Cuando entraron en contacto con los relojes, unas pocas horas de electricidad suministradas por generadores y camas en lugar de hamacas, su noche se hizo más continua y ya no entraban y salían a toda prisa (Monod Becquelin, Guirardello y de Vienne, 2008).

Los factores que modifican, inducen o impiden el sueño, aunque difíciles de medir, se han estudiado en el laboratorio, pero no se han realizado estudios etnográficos con el fin de describir con precisión el momento o el modo de dormir, con la excepción de las prácticas para inducir a los niños a dormir.⁸ En cambio, los antropólogos saben más sobre las condiciones de vigilia forzada. Esto suele implicar factores tales como el consumo de determinados alucinógenos y tabaco, y el condicionamiento en forma de ayuno o rituales preparatorios.

¿Qué le sucede al cuerpo al dormir?

Si bien el sueño se caracteriza por la ausencia de movimientos voluntarios, hay varios episodios de actividad que involucran motilidad global y local. El cuerpo se mueve y cambia de posición cuando el cerebro cambia de un ciclo al siguiente. Los pequeños movimientos de los dedos y de los músculos faciales están presentes durante la fase REM, así como también el tipo particular de actividad muscular relacionada con los movimientos oculares.⁹

Temperatura

En condiciones “estándar”, hay una estrecha asociación entre el sueño y los ritmos biológicos: el inicio del sueño se produce cuando la curva de la temperatura corporal central disminuye, y el despertar ocurre cuando aumenta. Un modelo propuesto por Feinberg (1974), y finalizado por Borbély (1982), señala la importancia de la duración de la vigilia previa para la duración y las características del sueño. La tendencia decreciente habitual a lo largo del episodio de sueño de un tipo particular de actividad cerebral (actividad de onda lenta) cambia de acuerdo a la duración de la vigilia previa, lo que produce el llamado

⁸ Las madres jóvenes Trumai soplan sobre la cabeza de sus bebés y, entre los Inuit, el masaje de cabeza que simula el despioje practicado antaño favorece las "palabras nocturnas" y el inicio del sueño. La función de estas prácticas no se relaciona únicamente con el sueño; también expresan preocupaciones sobre la protección y/o el crecimiento.

⁹ Hay abundante literatura en cuanto a las diferentes formas de medir el período circadiano humano endógeno, por ejemplo, rutina constante, purificación, etc. Véase especialmente Aschoff (1965; Aschoff, Gerecke, y Wever, 1967; Czeisler et al., 1981, 1986, 1989; Duffy y Dijk, 2002).

proceso S. Es la interacción entre la duración del proceso S y el ritmo circadiano de la temperatura lo que le da al sueño sus características propias (Daan, Beersma y Borbély, 1984).

Las investigaciones también han indagado acerca de los efectos en la estructura del sueño de las alteraciones de la temperatura ambiental con respecto a la termoneutralidad: numerosos despertares de larga duración dentro del episodio del sueño y en cantidades reducidas de sueño REM y *slow-wave sleep* (SWS) (Haskell et al., 1978; Karacan et al., 1978; Muzet, Libert, y Candas, 1984). Asimismo, una temperatura ambiente baja parece afectar los patrones de sueño en mayor medida que una alta (Haskell et al., 1981). Además, hay evidencia de que la temperatura ambiente también afecta la estimación subjetiva del sueño (Libert et al., 1991). Si conocemos bastante bien las características del sueño (en términos de proceso y organización) en un entorno occidental estable o en un entorno experimental modificado en el laboratorio, hay pocos estudios que muestren lo que ocurre en un entorno “natural” modificado con los mismos parámetros, en especial con condiciones climáticas diferentes. Poco se sabe, sin embargo, sobre el sueño autóctono en zonas ecuatoriales o polares, ya sea cuantitativa o cualitativamente.

Ruido

Dependiendo de la intensidad, duración, novedad y carga emocional del estímulo sonoro, el sueño puede ser “aligerado” o interrumpido durante períodos de tiempo variables, interactuando con los mecanismos de inducción o mantenimiento del sueño, actuando en diferentes niveles de integración fisiológica. En algunos casos, es solo la actividad cerebral la que resulta perturbada por un tiempo corto, mientras que en otros casos, las funciones neurovegetativas individuales, como el ritmo cardíaco, se modifican. El despertar relacionado con el ruido significa que el proceso del sueño se ha visto muy perturbado. Esto es más probable si el ruido ocurre cuando el sujeto está en sueño REM o en la etapa 2 del sueño NREM.

Aunque la exposición al ruido y las temperaturas ambientales incómodas muestran efectos disruptivos similares en el sueño, los estudios que comparan estos dos tipos de factores (Libert et al., 1991), de acuerdo con evaluaciones subjetivas, sugieren que una alta temperatura afecta al sueño en mayor medida que el ruido. Este es el caso de los Inuit, para quienes la temperatura ambiente elevada provoca más molestias -un cuerpo sano debe estar seco y fresco (Therrien, 1995)- que el ruido.¹⁰ Por el contrario, entre los Maya, el ruido fuera

¹⁰ De hecho, el umbral de tolerancia a los ruidos familiares es extremadamente alto (motos de nieve, televisor o radio, conversaciones en grupo, niños gritando y jugando).

de lo común parece ser un factor más importante que el calor en la interrupción del sueño y puede ser visto como señal de un evento sobrenatural. Desde la introducción de televisores, radios y despertadores en el altiplano Maya mexicano, es común escuchar estos dispositivos a todo volumen de manera repentina en medio de la noche sin que nadie parezca afectado. Pero el menor crujido en el jardín, la más mínima pisada en el camino, despertará al durmiente y causará agitación en el hogar (Roulet, 1999). Tenemos que examinar en detalle los tipos de ruidos capaces de interrumpir el sueño. Una vez más, se requiere una exploración comparativa de las creencias y reacciones culturales relacionadas con la exposición al ruido nocturno.

Luz

Por lo general, el ritmo sueño-vigilia sigue una alternancia ambiental de luz-oscuridad.¹¹ Un estudio de Wehr (1991) realizado en laboratorio, tras la alteración del fotoperíodo (10 horas de luz y 14 horas de oscuridad) durante 4 semanas, descubrió cambios en la duración del episodio de sueño y su ubicación precisa, mientras que su estructura interna no era modificada en profundidad. La investigación psicofisiológica (Buguet, Rivolier y Jouvet, 1987) no ha mostrado alteraciones específicas de la estructura del sueño; se conservan los estados básicos de sueño, con posibles cambios solo en sus proporciones (Wehr, 1996). Czeisler et al. (1986, 1989) indujeron un reinicio de los ritmos circadianos por medio de la exposición a una luz brillante: la exposición temprana en la mañana indujo un avance de fase, mientras que la exposición nocturna produjo un retraso de fase. El papel del ciclo luz-oscuridad en el arrastre de los ritmos biológicos ha sido destacado por estudios que suprimieron la alternancia entre luz y oscuridad. Un experimento con una luz tenue constante por 21 días (Middleton, Arendt, y Stone, 1996) mostró que los sujetos desarrollaron un ritmo sueño-vigilia mayor a 24 horas.¹²

Un interesante abordaje experimental en condiciones naturales fue realizado por Steel et al. (1995). Estos autores encontraron ciclos de sueño y vigilia de más de 24 horas y desincronización interna en sujetos que vivían en un campamento de investigación en el Ártico. El ambiente natural permitió el aislamiento bajo la luz

¹¹ Sobre el tema de las influencias rurales versus urbanas en el sueño (incluidos los efectos de la electricidad), se dedica una edición especial de la revista *Biological Rhythm Research* a la importancia ecológica de ritmos y relojes biológicos (Bekinschtein et al., 2004).

¹² Las observaciones realizadas por Martín du Pan (1974) han demostrado que los bebés mantenidos en un ambiente continuamente iluminado durante 2 meses desarrollan ritmos de sueño ubicados al azar en el período de 24 horas. Los mismos bebés, cuando se los colocó en un ambiente alternado de oscuridad (noche) y luz (día), tenían episodios de sueño localizados en la noche.

del día constante y, al mismo tiempo, aseguró que el estudio tuviera una validez ecológica alta. Un grupo japonés (Usui et al., 2000) detectó una clara modificación de ritmos sueño-vigilia en un estudio reciente basado en registros de sueño en la Antártida. Los resultados revelan tiempos inusuales de inicio del sueño y horas de despertar: el sueño está apenas sincronizado con el ciclo de 24 horas, y aumenta el número de episodios de sueño diurno. Algunos abordajes clínicos han descrito síntomas como la dificultad para conciliar el sueño y las interrupciones del sueño, planteados por occidentales que viven durante un cierto tiempo en la Antártida. Esto ha sido colectivamente llamado insomnio polar (Bogoslovskii y Carta, 1974). Una revisión crítica de este concepto basado en el Inuktitut etnolingüístico se puede encontrar en la investigación realizada por Bordin (2008). El interés en estas observaciones también se relaciona con la exposición prolongada a un ambiente “especial”, como el que habitualmente experimentan las poblaciones que viven sobre el Círculo Polar Ártico. Pocos estudios proporcionan información relevante sobre estas personas. ¿Cuál es el resultado de la disfunción o adaptación en un grupo occidental puesto en condiciones diferentes a las propias? ¿Es similar o diferente en personas que viven permanentemente en el mismo tipo de condiciones?

Entorno libre de tiempo

Los ritmos biológicos, además de la alternancia de sueño y vigilia, son impulsados por un reloj circadiano endógeno y sincronizados por cambios ambientales periódicos. Experimentos realizados en los años sesenta han identificado el papel de las señales externas en el arrastre de los ritmos biológicos. Una contribución fundamental a este tema fue aportada por Jurgen Aschoff y sus colegas (Aschoff, 1965; Aschoff, Gerecke y Wever, 1967), quienes realizaron sus experimentos en un búnker, aislando sujetos humanos durante un largo período (alrededor de un mes) de los cambios cíclicos naturales de la luz solar y de otras señales de tiempo (tales como el conocimiento de la hora, los contactos sociales, etc.).¹³ Los sujetos aislados presentaron una periodicidad más larga del ritmo sueño-vigilia que la observada en condiciones de laboratorio (alrededor de 25 horas, ritmos continuos de sueño-vigilia). También se observó que la mayoría de los sujetos desarrolló una relación diferente entre las fases de sueño y vigilia y los ritmos de la temperatura corporal central: el sueño comienza cerca del valor de temperatura mínimo (es decir, más tarde que en un entorno habitual) pero cesa, como de costumbre, cuando la curva de temperatura se eleva, con la consecuente reducción de la duración del sueño. Además, una disociación entre la temperatura corporal central y los ritmos de sueño-vigilia, llamada

¹³ Para una revisión, véase Lavie (2001).

desincronización interna, se puede observar en un número considerable de sujetos. Subsecuentemente, se ha enfatizado que el horario de actividades de alimentación y descanso puede actuar como un sincronizador ambiental (Czeisler et al., 1981).¹⁴ Cada uno de estos parámetros debería ser objeto de estudios paralelos que indaguen las cuestiones específicas de la investigación del sueño en relación con la noche. Ya sea que miremos la fragmentación del sueño nocturno o la relación con el ruido, la luz y la temperatura, pronto veremos que todos estos datos son el resultado de representaciones, restricciones y manipulaciones culturales que necesitan ser dilucidadas. Por eso nuestro proyecto se lleva a cabo en regiones tropicales, ecuatoriales, árticas y en poblaciones occidentales y “exóticas”, con y sin luz eléctrica, ruidos urbanos, etc. Sin conocer los factores psicofisiológicos básicos relacionados con el sueño, cualquier investigación sobre la regulación nocturna y las creencias relativas no tendría sentido. En cuanto a los datos fisiológicos sobre los estados y duración del sueño, existen instrumentos (como los actígrafos de muñeca) que no son demasiado intrusivos y que parecen prometedores para la recopilación de datos comparativos entre las poblaciones etnográficas o indígenas y que pueden ser utilizados por los psicofisiólogos.

Dormir, sueños y memoria: trabajo de campo y confrontaciones interdisciplinarias

Lo que sabemos sobre el sueño se basa en protocolos de sondeo de laboratorios. ¿No deberíamos considerar el sueño como uno de los elementos constitutivos del objeto “noche”, culturalmente adaptable, dentro de ciertos límites que deben ser explorados en cada caso? Una razón por la que deberíamos hacerlo es que, en la mayoría de las sociedades, el dormir está ligado a los sueños y los sueños al conocimiento y la memoria. ¿Puede centrarse la actividad nocturna en la idea de las “visiones” relatadas en narrativas de viajes, combates o anuncios como presagios?¹⁵ ¿O en la idea del mundo imaginario sometido a la necesaria

¹⁴ Estudios que intentaron mostrar ritmos endógenos le dedicaron especial atención a la disminución de los cambios rítmicos en las condiciones ambientales y a la restricción del comportamiento rutinario de los sujetos, es decir, la ingesta de alimentos, el sueño, etc. Para descartar la influencia de componentes exógenos, se aplicaron protocolos de rutina diaria (para una revisión, véase Duffy y Dijk, 2002). Estos procedimientos comúnmente requieren que los sujetos permanezcan despiertos, que mantengan bajos sus niveles de actividad física y que mantengan un horario de alimentación controlado durante las 24 horas, mientras que la temperatura ambiente, la iluminación y la humedad se mantienen constantes.

¹⁵ Estudios sobre sueños sugieren que el concepto mismo de actividad podría tener que ser reconsiderado por los antropólogos (Bourguignon, 1972; Glowczewski, 1999; Guinzburg, 1989; Kracke, 1979, 1987; Orobítz, 1998; Perrin, 1992; Poirier, 1994; Shulman y Stroumsa, 1999; Tedlock, 1987a).

deconstrucción del mundo diurno antes del regreso de la mañana? Una de las teorías Maya sobre el dormir y soñar, así como para muchas otras poblaciones amerindias, plantea que el alma viajera comunica al cuerpo dormido las imágenes de los paisajes y las situaciones que encuentra, marcando así el ritmo de la actividad nocturna del cuerpo (Tedlock, 1987a). Entre los Inuit, el componente de sombra de la persona abandona el cuerpo al dormir y viaja a través del espacio, en particular a la tierra de los muertos, y esto engendra sueños.

Las relaciones que existen entre el conocimiento diurno y la actividad mental nocturna siguen siendo enigmáticas: además de los sueños y su interpretación, en todas las sociedades y culturas existen hipótesis sobre las relaciones entre la actividad nocturna de la mente y el conocimiento, y los modos de su adquisición, conservación o transformación durante la noche. Muchos conocimientos específicos solo se consideran válidos porque se han adquirido por la noche. ¿Qué es el “conocimiento nocturno” y cuál es el valor epistémico atribuido a su naturaleza y transmisión? Ya en la antigua Grecia, esta pregunta estaba en el corazón del *Oneirocriticon* de Artemidorus (1975).

Si existen formas culturales de razonar en relación con la noche, entonces debemos tener en cuenta estos eventos y debemos encontrar un “valor agregado” para diferenciar este abordaje de investigaciones estándares. Las herramientas “nocturnas” deben forjarse del mismo modo que términos más familiares para los antropólogos, como “primos cruzados” y “predación”. Primero, podríamos introducir la expresión “nocturnidad” y reunir bajo este término todos los eventos y acciones que exhiben las modalidades de actividades nocturnas: embriaguez, miedo, aislamiento, enfermedad, desvanecimiento, visiones, curación y ciertos tipos de posesiones. Paso a paso, esto nos llevará al desarrollo de una aproximación etnográfica sobre la nocturnidad. En cuanto a la integridad de la persona: ¿es la envoltura corporal más frágil durante los episodios nocturnos? ¿Se trata de una cuestión de mayor vulnerabilidad a la agresión externa? Desde el punto de vista de la autopercepción, ¿podemos considerar -al estilo de la teoría de Goffman (1959), pero a la inversa- que el paso de la esfera pública a la esfera privada es sinónimo de una transformación de los roles sociales que se juegan en la exhibición diurna? ¿Y cómo deberíamos considerar estos límites? Las dificultades inherentes a este enfoque son significativas: aparte de los problemas relacionados con el estudio del sueño y aquellos relacionados con la necesidad de descanso del investigador, falta el trabajo de campo básico sobre el sueño concreto en entornos naturales.

Cada ejemplo aquí presentado sirve para esclarecer un elemento del todo, lo que depende no solo de la situación geográfica y cultural del objeto sino también de la orientación metodológica del investigador que participa del estudio. Cuando utilizamos el término “campo”, nos referimos a una multiplicidad de contextos que requieren definiciones interdisciplinarias. ¿Es el laboratorio un campo en el

mismo sentido que un pueblo amerindio? ¿Sobre qué base podemos afirmar que estamos adoptando un enfoque experimental? Esto suscita el problema de los diferentes tipos de observación, la cuestión de la medición de estos datos y la aplicación del método comparativo. Aún no sabemos si todas las sociedades del mundo comparten el mismo conjunto de mecanismos físicos y cognitivos de control, adaptación y percepción del sueño, y su relación con la noche.

El etnógrafo “nocturno” se encuentra frente a cuatro conjuntos de datos: (1) datos físicos y climáticos, como registros de temperatura, salida y puesta del sol y fases lunares; (2) resultados de observación directa, que tiene varios límites: como el observador que debe, en algún momento u otro, ir a dormir y acceso restringido a ciertas áreas; (3) datos experimentales, en colaboración con fisiólogos, los cuales consisten en registros precisos de actímetros de las fases de vigilia y sueño, en diferentes estaciones y situaciones; y (4) las “palabras” recolectadas en entrevistas, diálogos y narraciones sobre sueños que juegan un papel fundamental debido a los límites ya mencionados.

Historias de la noche

Los mitos sobre la creación de la noche (usualmente, en oposición al día) no solo son comunes sino también primordiales y fundamentales en muchas culturas, sino en todas. No nos proponemos, como lo hicieron James Frazer o Mircea Eliade, analizar conjuntos extensos de mitos -en este caso, aquellos relacionados con el origen de la noche- sino enfocarnos en un solo mito, analizado para este propósito, para así extraer algunas cuestiones planteadas por una lectura superficial.¹⁶

Un mito sobre el origen de la noche

Como ejemplo de un mito de origen, presentamos las principales características del marco de referencia de los Yucuna con respecto a la noche en el mito del Karipú Lakena (los cuatro demiurgos). Brevemente, relacionamos este mito con la organización Yucuna de la vida nocturna y concluimos con una descripción etnográfica de los poderes y los sentidos que se cree la noche despierta.¹⁷

¹⁶ En la mayoría de los mitos alrededor del mundo, es a partir de un oscuro caos que se separan el día y la noche.

¹⁷ Para otras versiones y episodios de este mito, ver Fontaine (2008); Jacopin (1977, 1988); Schackt (1994); Schauer (1975); Van der Hammen (1991). El texto publicado por Schauer sobre los Yucuna trata precisamente sobre la noche. Nuestro resumen está basado en una versión (de 5 horas de duración) narrada por Milciades Yucuna y grabada por Fontaine, transcrita y traducida al francés en su totalidad para futuras publicaciones.

Luego de haber creado el mundo, los Karipú Lakena reciben la Noche de Tapúrina, el Señor de los Sueños. Cuando van a ver a este Señor, los héroes preguntan por “esta cosa” para “medir el tiempo”, en otras palabras, para evitar “comer a cualquier hora”. Tapúrina les advierte que la noche puede “prevalecer” y “destruir” a quien sea, “exponerlos al mal” y hacer envejecer a las personas. Como siempre, Lajmuchí (el más joven y travieso de los cuatro hermanos) no está convencido y dice que “bajo [la influencia] de la noche, podríamos librarnos de las enfermedades y reorganizar el mundo luego de la muerte de alguien”. El Señor ya no rechaza la petición de los hermanos y establece las nuevas condiciones de existencia en este mundo. Los cuatro héroes escogen una pequeña nuez, que contiene un período de oscuridad de dos comidas.¹⁸ El Señor les aconseja que siempre eviten que la noche los domine, al dormir solo pasada la medianoche, “cuando todo está en silencio”, para evitar ser molestados por espíritus enemigos, muy activos antes de ese tiempo. También se les prohíbe detenerse en su camino al hogar para abrir la nuez. Pero a medio camino al hogar, Lajmuchí abre un poco la nuez. Durante esta noche primordial, los Karipú Lakena crean o se transforman en varios animales (ardillas, tinamúes, grillos, pericos, lagartos, serpientes), lo que explica por qué estos animales aparecen en ciertos momentos de la noche. Cuando los hermanos regresan al hogar, abren la nuez completamente, para finalizar la “regulación” de la noche. Sin embargo, no logran proteger a los humanos contra todos los efectos dañinos de la noche. Muchos seres, sorprendidos por la repentina oscuridad provocada por Lajmuchí, se transforman en monstruos (Fontaine, 2008).

Muchas temáticas nocturnas se encuentran allí: noche, sueño, horario, calendario ecológico, rituales, sexualidad, metamorfosis y mandatos específicos correlativos, tanto comportamentales como rituales, incluida la transmisión de conocimiento. Al relatar tal mito, el narrador está recordando a los oyentes su propia ontología y, por lo tanto, sus obligaciones tal y como fueron establecidas por los seres todopoderosos de la mitología que gobiernan las actividades nocturnas: (1) La noche debe transcurrirse en el hogar, en relativa seguridad. Por la noche, todas las caminatas y descansos en el bosque deben evitarse. (2) Las comidas deben consumirse preferentemente al comienzo o al final de la noche, así se habilita el resto del tiempo para organizar otras tareas. (3) Los hombres deben compartir hojas de coca y aprender a mantenerse despiertos el mayor tiempo posible para proteger sus hogares de cualquier ataque. (4) La transmisión de conocimiento (mitología, canciones, chamanismo) pertenece exclusivamente al período nocturno, con la condición de mantenerse despiertos y compartir hojas de coca. (5) Los chamanes son los principales responsables de asegurar la

¹⁸ Tradicionalmente, las dos comidas diarias de los Yucuna se sirven al comienzo y al final de la noche.

protección. Luego de la medianoche, cuando otros se han acostado, ellos pronuncian largos encantamientos para prevenir peligros forestales, tratar a sus pacientes y “reordenar” el mundo.

Dicha organización de las actividades nocturnas protege a la comunidad de los supuestos peligros de una visión nocturna débil, al mismo tiempo que explota plenamente los demás sentidos. (1) Al gusto y el olfato se les otorga prominencia en las comidas servidas a media luz, sin olvidar los alimentos espirituales de los hombres, las hojas de coca y el tabaco. (2) El sentido del oído está constantemente puesto a prueba, tanto por la importancia que se le da a la palabra hablada como por los momentos de silencio. El oído de los chamanes se considera que está tan desarrollado que no hay necesidad de hablar: ellos pueden detectar el más mínimo pensamiento o “lenguaje interior”. (3) El tacto también se estimula porque este sentido hace posible identificar objetos y sujetos. Las señales táctiles son extremadamente frecuentes cuando las relaciones sociales se desarrollan en la oscuridad.

Mientras que la mayoría de las personas se dejan dominar por la noche - quedándose dormidas-, los chamanes controlan la oscuridad y explotan sus efectos al máximo. Se cree que durante la noche seres no-humanos están dispuestos, bajo ciertas condiciones, a comunicarse con los humanos: los chamanes pueden compartir sensibilidades específicas con estos seres. Los Yucuna se conectan por medio del énfasis puesto en los sentidos, las transformaciones metabólicas y fisiológicas que ocurren por la noche y el sueño con la alteración de la sensación y la percepción en las experiencias nocturnas.

Palabras nocturnas

Las palabras nocturnas se clasifican según la hora de la noche en la que ocurren. Muchas etnografías describen la importancia de estas palabras.

La primera categoría es la recitación ligada a un momento particular en el tiempo. En los ciclos de cantos de los Javari, por ejemplo, en importantes ceremonias intertribales amazónicas (Alto Xingu, Brasil), los cantos rituales están estrictamente ordenados de acuerdo a las estrellas y los gritos de los animales mencionados en los mismos (Basso, 1995; Monod Becquelin, 1975): los cantos de la noche son interpretados según el momento en que ciertas aves comienzan sus trinos. Para las narraciones, los Inuit prefieren la época del solsticio de invierno, el período más oscuro del año. El poder de las narraciones fue invocado para superar la escasez invernal de alimentos, para exhortar el regreso del sol y reactivar la fertilidad.¹⁹

¹⁹ Actualmente, distraídos por la televisión y los juegos de cartas, los Inuit admiten que tienden a transmitir su historia oral durante el día y ya no durante la noche. Aunque nada es considerado más favorable para dormir que las historias: un excelente contador de cuentos envía a sus oyentes

En algunos casos, el momento en que un ritual o un canto es recitado depende del poder atribuido a las palabras: las mismas están ligadas al peligro que representan al pronunciar nombres que atraen seres externos, tanto convocados como no invitados. En culturas amerindias del norte existen prohibiciones ligadas a la eficacia de la palabra mítica (Graham, 1995; Radin, 1969).

Las palabras intercambiadas en la noche no son necesariamente de naturaleza íntima. En Amazonia, en las casas comunales donde viven 60-80 personas, aunque los sutiles arreglos como la orientación de las hamacas y el emplazado del fuego familiar crean territorios privados tan efectivos como paredes, la intimidad de los encuentros sexuales, por ejemplo, es más respetada en las plantaciones o durante el baño que en la oscuridad y los espacios cerrados.

Pero las palabras nocturnas son también las referidas a la noche, no solo recomendaciones para los niños o comentarios ofrecidos a los etnólogos, sino también aquellas que vehiculizan algo sobre la noche, sea sobre experiencias, visiones, cuentos sobre sueños o antiguos mitos.

Entre los amerindios, el sueño reina hasta tal punto que está universalmente conectado con el poder, pero su fuerza y efectividad están en gran medida derivadas de una rica fuente nocturna: los sueños de grandes chamanes, sanadores y jefes. No se trata de explorar el contenido concreto de este mundo de palabras de sueño, sino de señalar su presencia imperiosa, expresada a través de sus efectos en la vida diaria. Noche, dormir, sueño: esta es la trilogía amerindia del poder y lo sagrado cuyos hilos debemos desenredar.²⁰

El estudio de las narraciones del sueño muestra características particulares que pertenecen solo a este tipo de narraciones o a aquellas específicamente afines. Para los Xavante, una tribu Gê de Brasil (Graham, 1986, 1994, 1995), la narración del sueño varía de acuerdo al género y la etapa en el ciclo de vida (los ancianos combinan estas historias de sueños con mitos). Por lo general, los sueños están asociados a los mitos, pero también pueden estar combinados con canciones y bailes, como entre los Temiar de Malasia (Roseman, 1991). ¿Las tres formas de narraciones de sueños encontradas entre los Sambia de Melanesia dependen únicamente de los tipos de situaciones sociales indicadas? (Herdt, 1987). Estos contextos comunicativos, durante los cuales los sueños se comparten, son indispensables para entender la transición tan delicada -incluso

a dormir y, al hacerlo, transforma el cuento en una especie de sueño. Algunos Inuit dicen que la pérdida de la narración del sueño es una causa de suicidio.

²⁰ Los reportes sobre eventos nocturnos, y en especial sobre narraciones de sueños, son usualmente diferentes de los reportes de los eventos diurnos y han sido abordados desde diferentes puntos de vista, según si los investigadores dieron más importancia al contenido concreto, a las estructuras del guión, a la semiología, o incluso a otros aspectos: psicoanalíticos (Bruce, 1979; Devereux, 1951; Freud, 1900; Róheim, 1979 [1952]), psicofisiológicos (Jouvet, 1992), conmemorativos (Johnson y Mandler, 1980; Kintsch y van Dijk, 1975), culturales (Bastide, 1972; Caillois y Von Gruenebaum, 1967; O'Neil, 1976; Tedlock, 1987a).

en su enunciación- entre la “ciencia del día” y aquella de la noche. Las restricciones impuestas a las narraciones Tzotzil varían de lo prescriptivo e inevitable (Laughlin, 1976) a lo secreto o impronunciable. El proceso de narración de eventos nocturnos generalmente hace un uso considerable de herramientas gramaticales, retóricas, léxicas y prosódicas como mediativas, asonancias, homonimias, metáforas, imágenes y asociaciones. Es importante saber si el hablante está narrando, recitando o entonando cantos, o si los segmentos del sueño están siendo “apilados”, como en el caso de la narración del sueño australiano reportada por Glowczeski (1999), donde el texto toma la forma de una descripción topográfica sin orden ni cronología, como la que se encuentra en la vida cotidiana. En el quechua de Cuzco, el sueño y el mito traen a colación un marcador temporal particular, el sufijo *-sqa*, que connota eventos narrativos no experimentados directamente por el hablante en un estado normal (Itier, 2004). En Kagwahiv Parintintin, hay un tiempo específico para recitados de sueños (Kracke, 1979). Los Quiché, por el contrario, emplean verbos transitivos para indicar -a través del uso del ergativo obligatorio con transitivos- que el soñador está actuando dentro de su sueño. Además, el uso del citativo indica un alma liberada, distanciada del sujeto individual que experimenta el sueño, salvo que el sueño sea demasiado positivo, en cuyo caso el citativo no se utiliza más. Los Zuni emplean formas verbales que explicitan las orientaciones psicológicas y ontológicas del sueño (Tedlock, 1987b). De esto resulta claro que el estatus de verdad y el juicio epistémico del conocimiento -directo o indirecto- no pueden ser disociados de investigaciones minuciosas en relación con las realidades nocturnas. Así pues, hay muchos ejemplos de la variedad de influencias sobre el lenguaje que ejercen las palabras nocturnas o las palabras referidas a la noche.

Las sombras de la noche Maya

En las áreas mesoamericana y andina, la violencia de la historia colonial ha confinado al conocimiento y las prácticas indígenas a los nichos ocultos de la noche, hasta el punto que se ha convertido en el espacio preferido de expresión de una cultura dominada. La especificidad de las prácticas nocturnas entre los Tzeltal de las tierras altas de Chiapas (México) radica en el proceso de adaptación de la experiencia nocturna no solo con la cosmovisión y las concepciones locales de la persona, sino también con las transformaciones políticas de las comunidades nativas.

Dos visiones nocturnas: Tenejapa y Bachajón

Aunque Tenejapa y Bachajón, los dos pueblos donde se tomaron los datos, pertenecen a la misma área cultural Maya-Tzeltal, presentan diferencias significativas en términos de situación geográfica, historia colonial y poscolonial, organización social, e incluso creencias cosmológicas. En particular, las representaciones de la noche forman dos patrones diferentes en estas comunidades étnica y lingüísticamente homogéneas. Para cada pueblo, nos enfocamos en uno de los temas planteados de manera espontánea durante entrevistas sobre la noche con diferentes interlocutores.

En Tenejapa el observador nota la aparente facilidad con la que adultos y niños hablan de la noche, de los sueños y de los peligros asociados a ellos. En adición a los sueños, la mayor parte de las experiencias nocturnas narradas son encuentros con seres sobrenaturales y malévolos. El arquetipo de estas entidades es el *ijk'al* u “hombre negro”, un ser pequeño, peludo y agresivo que roba mujeres y bienes de los hombres del pueblo.

Las historias sobre el *ijk'al*, ya sea que se presenten como hechos recientes y probados o como eventos pasados cuyo estatus de verdad permanece ambiguo, siguen el mismo modelo. Durante la noche, el alma errante del durmiente o de una persona consciente es atacada por un *ijk'al*; la persona pierde consciencia y despierta, si la víctima es un hombre, en un lugar aislado -más a menudo una cueva- despojado de todas las posesiones que tenía consigo, enfermo, y a veces proyectado en otro espacio-tiempo. En el caso de una mujer, es agredida sexualmente y mantenida cautiva en las profundidades de la tierra, donde se cree vive el *ijk'al*. Ella se las arregla para escapar años después de la aducción y retorna al pueblo para contar su desventura. En ambos casos, los aldeanos organizan expediciones punitivas contra la comunidad del *ijk'al*.

L., una joven, describe el encuentro desafortunado de su abuelo y su compañero: “Ellos vieron algo moverse, pero no pudieron ver qué era. Estaba oscuro y brumoso. Comenzaron a caminar de nuevo, pero alguien, o algún animal, los estaba siguiendo. Luego, en el siguiente cruce de caminos, fueron atacados. El *ijk'al* robó los bienes de mi abuelo y de su compañero. Mi abuelo vio un *ijk'al*; incluso habló con él en español. Era pequeño: ellos pueden saltar hacia los árboles. Corrieron hacia las montañas. Luego mi abuelo enfermó” (J. Roulet, comunicación personal).

A diferencia de los cuentos populares, el sentimiento de cercanía temporal y afectiva (siendo uno de los protagonistas un miembro de la familia de la narradora) agrega una nueva dimensión: el personaje del *ijk'al*, un ícono nocturno, es investido de gran emoción. Es el objeto de todos los miedos y provee no solo una forma de examinar todos los eventos de la vida diaria (robo, pérdida, conflicto) sino también una figura en la que descargar la propia angustia.

Los tenejapanecos conciben la noche no solo como un espacio para la actividad social y el intercambio, donde parece que todo el conjunto de problemas específicos de la vida comunitaria puede ser configurado y examinado (normas sociales, venganza mágica, relaciones con el mundo exterior), sino también como un espacio para revitalizar la memoria colectiva.

En Bachajón, al margen de algunos ancianos y especialistas en rituales, es difícil que alguien comparta el mismo discurso sobre los eventos nocturnos. En mayor medida que en Tenejapa, la noche está asociada con *pukuj*, es decir, emociones y actos extremadamente violentos que pueden ser el resultado tanto de eventos diurnos como nocturnos (ataques, movimientos o ruidos sospechosos, un borracho vagando por el camino, la amenaza de ataque de animales salvajes) o de estados que estos ocasionan (enfermedad/muerte) y las prácticas de poder asociadas con estos estados (brujería y curación chamánica). Aquí presentamos la serie de eventos que siguió a la narración de un sueño por uno de los miembros de una familia.

P. y X. son suegra y nuera, respectivamente. Su relación, de naturaleza jerárquica, es a menudo conflictiva.

Una mañana, P. apareció en el umbral de la puerta y le dijo a su nuera, con solemnidad y emoción, que “la había visto en un sueño, vestida como una *mestiza* y usando maquillaje escandaloso”. En el sueño, P. reprochaba a X. por su apariencia, pero su nuera se rió en su cara.

P. regresó a su casa sin más comentarios. Su nuera no pareció afectada por lo que acababa de escuchar: le ofreció algunas tortillas, como hacía cada mañana. Durante la mañana, sin embargo, este sueño fue nuevamente narrado a todos los miembros de la familia: todos mencionaron la posible amenaza de un infortunio por venir. X. pareció tornarse cada vez más preocupada y distraída. Su suegra, P., parecía estar muy afectada, puesto que creía que el sueño anunciaba un serio problema para la familia.

Al final del día, las emociones estaban álgidas: con los hombres en la casa, este mal sueño fue nuevamente evocado. P., sintiéndose ligeramente mareada, pensó que estaba sufriendo *k'exlal* (enfermedad de la vergüenza) tras la narración de su sueño y le pidió a su nieto que realizara un ritual para aplacarla. La serie de eventos se desplegó rápidamente: una por una, su nuera, una de sus nietas y la esposa de su nieto sintieron los mismos síntomas y fueron tratadas por turnos. Todos se acostaron nerviosos. Los ruidos en el campo de café contiguo a la casa en medio de la noche agregaron un peso extra a la atmósfera angustiante: los jóvenes

fueron a cerciorarse que ningún intruso, humano o monstruo, hubiese penetrado el cobijo seguro del *sitio*. La tensión persistió por varios días y noches, lo cual afectó a todos los miembros de la familia, cuyos sueños, acciones nocturnas y reuniones fueron examinados con mayor detalle que el usual (J. Roulet, nota de campo).

La noche en Bachajón es un espacio-tiempo cuyas características específicas afectan la organización diurna, con consecuencias impredecibles. La posible incursión de la noche y sus peligros en el mundo diurno es una fuente de gran ansiedad. El sueño, que para los Tzeltal es básicamente una transcripción de las actividades nocturnas de ciertos componentes espirituales de la persona y sus intercambios con entidades no-humanas, elude el “control” humano. Cabe señalar que los individuos sufren de “vergüenza” luego del acontecimiento de tal incidente: ¿quiere esto decir que los eventos nocturnos, en su aparente “caos”, habilitan a los sujetos a captar, reflexivamente y al amparo de la metamorfosis nocturna, una problemática más profunda sobre la naturaleza de la persona y su lugar dentro de una comunidad? ¿Están los seres constantemente sujetos a fuerzas cósmicas? Es probable que la noche pruebe ser un marco favorable para explorar las concepciones Tzeltal sobre la persona y sus relaciones con el mundo y los individuos que la rodean.

Sin duda, la noche de Tenejapa es preocupante y, muchas veces, amenazante. Pero parece ser un elemento cultural relativamente bien definido, plasmado en narrativas que se han convertido en verdaderas referencias. El ejemplo de Bachajón tiende a resaltar el entretejido en la vida cotidiana Tzeltal de los inquietantes e íntimos eventos nocturnos que, por lo general, permanecen sin respuesta y que tienen un impacto significativo tanto emocional (angustia, pánico, enfermedad) como social (el socavamiento de valores compartidos, amenazas de brujería, ajuste de antiguas cuentas), dando ímpetu a un complejo sistema de luchas de poder, no solamente entre humanos -tanto a nivel interétnico como intraindividual- sino también entre humanos y no-humanos.

En Tenejapa, el énfasis es puesto en visiones estereotipadas de peligros nocturnos. En Bachajón, la noche también está culturalmente bien definida e investida, pero se impone poca estructura a las narraciones. La “nocturnidad” cambia la naturaleza de los eventos y les confiere una función diferente de la que tendrían en la vida diurna normal, de acuerdo con el contexto sociológico de la comunidad.

El ejemplo de los Otomi profundiza la temática de la nocturnidad como un marco general que engloba todos los aspectos de la cultura nativa, como referencia básica para el pensamiento y la acción.

La noche Otomi: “La casa de la oscuridad”

Para los Otomi mexicanos, la imagen de la noche encapsula todas las representaciones sobre el cuerpo, la sociedad y el mundo. El cosmógrafo del siglo XVI, Thevet, remarcó: “Los Popoloca adoran al sol así como los Otomi adoran la luna”.²¹ Hasta el día de hoy, la metáfora *ngu besni* (la casa de la oscuridad) refiere a un universo oscuro como la imagen de una casa. En realidad, la noche es un telón de fondo indispensable para examinar preguntas pertinentes a su ontología: ¿Quién soy? ¿Cuál es la diferencia entre un humano, un animal y una planta? La realidad del “mundo exterior” es una constante preocupación para nuestros interlocutores. No pasa una sola caminata o peregrinación nocturna sin que se haga esta insistente pregunta: ¿Quién está allí? ¿Es un compañero de mesa? ¿Un ancestro? ¿Un jaguar (especie que desapareció hace dos generaciones)? Podría no haber respuesta para este conjunto de preguntas sin la noción de una actividad intensa durante la noche, entre el crepúsculo vespertino y el crepúsculo del amanecer. No sólo se registran los hechos que tienen lugar durante este tiempo, obedeciendo a un escenario conocido por todos, sino que sus características bastan para explicar fenómenos incomprensibles durante el día. El principal entre ellos es el principio de la metamorfosis, con todo lo que implica: inversión de categorías y géneros, destrucción y reconstrucción, cambios de escala, modificaciones acústicas o cenestésicas. Los Otomi reconocen dos tipos de percepción: la diurna, cuando no confunden una piedra con un ancestro o un árbol con un jaguar; y otra, la de la noche, cuando están despiertos, durmiendo o soñando, cuando otro tipo de conciencia y sentimiento toma el control.²² La llave del sistema es el *nabual*, que puede ser definido tanto como el doble animal o como un hombre metamorfoseado. Pero este proceso de transformación requiere el gasto de una cierta cantidad de energía. Por esta razón, la *nzahki* (fuerza) juega un papel

²¹ Los Otomi son una de las poblaciones más antiguas del centro de México. A pesar de la escasez de fuentes prehispánicas concernientes a su cultura material y a su religión, no hay duda de que juegan un rol considerable en la construcción del imperio Azteca, en el que ellos fueron los siervos y mercenarios, y en la elaboración de las cosmologías mesoamericanas. La colonización tuvo un impacto diferente de una región Otomi a otra, y la evangelización llevó a formas complejas de adaptación o compartimentalización entre la vieja religión chamánica y el catolicismo. La población que nos interesa aquí está localizada en el sur de la Huasteca, en el piedemonte y altiplano de Sierra Madre oriental. Es considerada un santuario de rituales de origen prehispánico, y una de las últimas sociedades, junto a sus vecinos Tepehua y Nahuatl de Veracruz, en representar su panteón de divinidades bajo la forma de figuras recortadas en papel llamadas *ídolos* (Dow, 1986a; Galinier, 2004 [1997]).

²² Esto se opone a los amazónicos, para quienes parece existir una duda, tanto de día como de noche, sobre la naturaleza exacta de la entidad encontrada.

fundamental en ese momento.²³ El hecho de que los componentes del aparato psíquico (considerado un elemento material del cuerpo) se vuelvan extremadamente plásticos e inestables durante la noche explica el poder particular de esta doctrina fisicalista: (1) las leyes de la naturaleza se aplican a todos los seres vivos, ya sean animales, vegetales o humanos. Los *ídolos*, las representaciones antropomórficas de las entidades nocturnas, cubren los tres reinos. (2) Las limitaciones del cuerpo no son limitaciones psíquicas sino “pieles”, en otras palabras, espacios donde las entidades que han venido de otros lugares marcan su presencia. La consecuencia de esta asociación/disociación es que la mente posee la misma propiedad de ubicuidad, de ahí también la inestabilidad de los efectos durante la noche, oscilando entre momentos de violencia descontrolada, pasividad y aflicción. El sujeto inmediatamente se encuentra subordinado a fuerzas externas.²⁴ Si se postula la existencia de una teoría del conocimiento nocturno, esta es una teoría muy compartida y no el simple conocimiento de expertos como el chamán. No obstante, el chamán es - sin dudas- la única persona que puede cortar estas figuras que son muchas agencias del mundo de las tinieblas y que imperativamente deben ser arrojadas a la selva (Dow, 1986a, 1986b). La representación de la mutilación corporal es un aspecto particularmente intrigante de la iconografía de la vida psíquica nocturna. Un gran número de las figuras de papel tienen cuerpos sin cabeza, brazos o piernas. Estas características son la prueba de que estas entidades han pasado por un proceso sacrificial, que ocasiona un cambio en sus estatus. La noche es el escenario indispensable para esta transición. Este cuerpo nocturno sirve para mostrar, aunque invertido y por la noche, todas las características del ser humano. Por lo tanto, los Otomi rechazan una visión cerrada sobre el individuo, el sujeto simplemente transmitiendo conocimiento del mundo nocturno, el mundo de abajo, “del otro lado”, que los chamanes pueden hacer explícito en sus prácticas terapéuticas. Por la noche, el cuerpo está por completo abierto al mundo y puede ser desmembrado, sacrificado y rearmado nuevamente, en una

²³ La oposición central entre lo diurno y lo nocturno es entre cierre y apertura, completitud e incompletitud, interconexión y desmembramiento. Por la noche, el cuerpo puede vaciarse no solo de sus substancias sino también de sus atributos, incluyendo el contenido de su pensamiento. El alma se desprende de su soporte corporal y migra hacia otros territorios, “reales” o psíquicos, ya que se pueden intercambiar representaciones entre diferentes personas porque todas provienen del *tōzā*, la “Vieja Bolsa”, una suerte de envoltura que es tanto ctónico (por lo tanto, nocturna) como incorpóreo.

²⁴ Esta constante explica la gran cantidad de soportes iconográficos utilizados para “visualizar” el mundo nocturno en forma de figuras recortadas, los *ídolos*, que representan los “Señores de los lugares” (del monte, cuevas, pozos, ríos, etc.), como si todo el espacio de la noche estuviera constelado con estos marcadores antropomórficos que están potencialmente activos. Es toda esta red de comunicación nocturna que se activa y sobre la base de la cual podemos reconsiderar los conceptos de percepción, memoria, creencia, certeza, prueba y escepticismo.

palabra, enredado por completo en el *su* femenino y maternal, “que aterroriza” pero que permite el nacimiento de la vida a través de un acto de sacrificio, en la “Vieja Bolsa”, el lugar donde desaparecen las representaciones individuales. También es significativo que la Vieja Bolsa participe en el Carnaval, en una forma humana que habla de un modo obsceno, de donde viene la idea de una dimensión sexual en este sacrificio nocturno.²⁵ *Töžá* es, por lo tanto, la más espectacular expresión de lo que podría ser un inconsciente étnico, incluidos los hombres y la naturaleza. Para los Otomi, podríamos resumir esta doctrina en un quiasmo: o el mundo es un espacio macro-humano o el hombre es un universo en miniatura (una creencia reforzada por el hecho del decir que el estómago de una mujer embarazada “contiene un pueblo”, con su población de enanos). Esta idea nos remite a lo materno como contenedor nocturno y al modelo cultural que evocamos. En ese sentido, los Otomi nos ofrecen un sistema de pensamiento basado en un orden jerárquico de niveles de conocimiento y visibilidad cultural. La metáfora nocturna (lunar) encapsula un conjunto de rasgos que marca todos los procesos de inversión y reconstitución de géneros, de disociación, de cambios de escala y de la polarización de opuestos. La comprensión de los fenómenos diurnos se deduce literalmente de lo que sucede durante el espacio-tiempo nocturno, en particular, el principio de la absorción de lo masculino (diurno) en lo femenino (nocturno).

Oscuridad y luz en la noche Inuit

Muchos occidentales, cuando se evoca la noche Inuit o la noche en regiones árticas, tienden a pensar en la noche del Ártico, que es un fenómeno estacional y no diario. Aunque este fenómeno existe y aumenta a medida que la latitud asciende, ha generado, tal como es, muchos estereotipos encerrados en una visión binaria extremista del ambiente de las altas latitudes: la noche ártica versus el sol de medianoche, invierno versus verano. En lo que a ellos respecta, los Inuit experimentan una sucesión de estados signados por los cambios en las condiciones astronómicas, climáticas y biológicas cuya continuidad enfatizan al marcar con firmeza los ciclos naturales y sociales.

El invierno no es una noche larga

La noche ártica es astronómicamente una noche, siendo el periodo entre el atardecer y el amanecer, pero dura más de 24 horas. Por lo general, las representaciones occidentales la refieren como una “continua noche larga”, con

²⁵ Utiliza una máscara con características nocturnas: es negra con rayas blancas y tiene una nariz prominente. En su mano blande un garrote negro con un diseño de espiral, evocando la circulación nocturna del diablo alrededor del mundo.

la implicación obvia de que en el invierno los habitantes del Ártico viven de manera permanente “en la noche”, una noche que, además, se supone es terrorífica, patógena y ansiogénica. Los Inuit, sin embargo, tienen una representación diferente, y lo dicen. Más allá de los hechos de la mecánica celestial, la noche regresa a cada nictémero del año, incluido el norte del Círculo Polar Ártico. No existe una “noche ártica” como tal para los Inuit. Hay en el invierno, en las regiones en cuestión, un período de oscuridad al que en la parte norte de la Isla de Baffin refieren como *tawigjuaq*, literalmente “el largo período de días sin luz”.

A pesar de las dificultades concretas que implica para algunos aspectos de la vida cotidiana, la oscuridad del *tawigjuaq* eventualmente se desvanece y desaparece. Por lo tanto, debe ser soportada, a la espera del retorno de la luz, ya que se sabe que la oscuridad perpetua de los tiempos primordiales no existe. Además, la oscuridad no es uniforme durante la noche y el día; puede resultar útil e incluso indispensable en algunas situaciones, como observó Ross (1835, p. 268) en sus días entre los Natsilingmiut: “Lo que nos dio placer [el regreso del Sol] no tuvo tal efecto en los Esquimales, para quienes la noche de esta región es su día... ya que es mucho más valioso para ellos, para la caza de las astutas y cautelosas focas. [Ellos] siempre regresan a casa al amanecer, quejándose de la luz como su enemiga”.

Dicotomía entre oscuridad y noche

El entorno ártico de los territorios Inuit constituye un marco único para la alternancia del día (*ulluq*) y la noche (*unnuaq*), de la luz (*qaumajuq*) y de la oscuridad (*taaq*), y más aún a medida que aumenta la latitud. Así, la noche y la oscuridad se disocian, aunque vuelven a entrar en fase a intervalos regulares en algunas regiones o estaciones. A veces la oscuridad invade el día, a veces la luz inunda la noche: *taarnirmik unnuangujjutiqanngimmat* “la noche no tiene como causa la oscuridad”, y *ulluujjutiqanngimmingmat qaumajutuinnarmik* “el día no tiene solo la luz como causa,” dice un hablante de Mittimatalik (Bordin, 2005b).²⁶ Las formas lingüísticas usan el morfema *-juti* (causa, fundamento), que expresa de manera inequívoca que la oscuridad y la luz no son (los únicos) indicios de la llegada de la noche o del día.

En las regiones más australes, como Nunavik (Quebec ártico), los fenómenos físicos distintivos de las altas latitudes no existen, y cada noche contiene un período de oscuridad, más o menos largo y profundo, pero siempre presente; aquí, *unnuaq* denota todas las noches. En las altas latitudes, el *unnuaq* se utiliza

²⁶ Los estudios de campo se realizaron durante el invierno 2002-2003 y los veranos 2005-2006 en la comunidad de Mittimatalik (Pond Inlet) en el norte de la Isla de Baffin (Nunavut, Canadá) a la latitud 7242 N. Véase Bordin (2008b).

exclusivamente para la noche oscura. En el norte de la Isla de Baffin, hay un término específico, *unnuattak*, para designar las noches brillantes de la primavera (Bordin, 2002): a pesar de la luz del sol, no es el día, de ahí el uso del lexema *unnuu-*, que muestra que se trata de un episodio nocturno pero que no es la noche oscura “habitual”, de ahí la corrección por medio de un morfema, *-ttak*, “ser como”. Por lo tanto, la noche no se define solo por la oscuridad; se caracteriza por una serie de elementos que pertenecen a marcos más o menos normativos, ya sean fisiológicos, sociales o físicos. La noche es un conocimiento adquirido desde la infancia; se denota por una sensación corporal; está limitada por una serie de marcadores ambientales; es el tiempo supuestamente dedicado al sueño.

Noche y sueño

En este estudio, una pregunta fundamental hace referencia a la relación entre la noche y el sueño. Para entender dicha relación en esta sociedad, no podemos ignorar lo que podríamos llamar una “teoría” del sueño, por un lado, y las variaciones estacionales en la experiencia individual y colectiva, por otro, en particular por encima del Círculo Polar Ártico. En general, el sueño no es valorado por los Inuit, que nunca han tratado de mejorar su estatus. Dormir demasiado tiempo, por ejemplo, era y sigue siendo mal visto porque es perjudicial para el éxito de la cacería. Los que dormían demasiado tiempo corrían el riesgo de acortar sus vidas. En la actualidad, los ancianos se lamentan de lo que llaman sus “bebés durmientes”, sus hijos e hijas de 20 a 40 años. En el contexto actual de las casas divididas, ir a dormir significa, para algunos, encontrarse solos en una cama, o incluso en una habitación, lo que nunca se aprecia, de ahí la práctica de dejar la puerta abierta o la luz encendida toda la noche. Dormir también conlleva el peligro de que el componente invisible de la persona pudiera salir del cuerpo para deambular y no regresar al cuerpo a tiempo, con posibles consecuencias desastrosas. Dormir es también el miedo a sufrir una forma de parálisis del sueño (*aqtuqsinniq*), una parasomnia común entre los Inuit que se contempla con genuina aprensión, especialmente por aquellos que no tienen a nadie a su lado (Kolb y Law, 2001). Las noches luminosas de primavera y verano son “extraordinarias” (se utiliza una palabra específica para designarlas) y beneficiosas, ya que permiten a las personas hacer cosas difíciles o imposibles durante las noches oscuras: la libertad de movimiento parece ilimitada, hasta que el cansancio provoca el sueño. Esta noche sin oscuridad se considera aún más favorable que el día. Así que a menudo se aplaza el sueño hasta las primeras horas de la mañana.

En invierno, los días oscuros son los que se consideran “anormales” (y para los que también existe un término específico). Pero a diferencia de las noches de primavera, estos días oscuros no son beneficiosos, ya que limitan demasiado las

actividades al aire libre. Es difícil viajar y cazar durante este período, que es también el momento de las grandes celebraciones y las largas noches de fiesta. Una vez más, el sueño se aplaza a menudo hasta las primeras horas de la mañana. Aunque tal vez estemos simplificando un poco el tema, ya que pareciera que el sueño, que es poco valorado, se pospusiera durante los períodos “anormales” del nictémero para aprovechar al máximo las noches brillantes de la primavera y así sufrir lo menos posible los días oscuros de pleno invierno. A partir de los cambios dramáticos del siglo XIX y en especial del siglo XX (cristianización, habitación en asentamientos más permanentes, introducción de la economía de mercado, escolarización), los Inuit han adoptado el marco temporal general de las sociedades occidentales sin abandonar su concepción menos restrictiva del tiempo (Bordin, 2005a). Los contratos a tiempo parcial y los trabajos estacionales son numerosos. Mientras cazan, estas personas pierden toda noción del tiempo y prácticamente se olvidan del sueño. El corazón del oscuro invierno es otro período de varias semanas donde el tiempo “se revierte”. En Mittimatalik, durante las fiestas de fin de año, cientos de personas se congregan cada noche en el salón de fiestas de la comunidad para jugar y bailar hasta la madrugada. Es quizás solo durante el tiempo alrededor de los equinoccios, en otras palabras, los períodos en los que coinciden las alternancias entre el día y la noche y entre la luz y la oscuridad, que existe una correlación más significativa entre el sueño y la noche.²⁷

La noche, una realidad subjetiva

Muchos Inuit, y no solo los de mayor edad, dan poco o ningún crédito a generalizaciones excesivas o descripciones que se pretenden objetivas, independientemente del tema (véase, por ejemplo, Collignon, 2006). El discurso sobre la noche no es una excepción y favorece el uso del “yo” y del “nosotros”, pues se trata sobre todo de relatar experiencias personales o colectivas que enriquecen el conocimiento compartido. Cuando un grupo Inuit habla de la noche apelando a varios criterios para definirla, no lo hace bajo el pretexto de la objetividad sino como base narrativa de su propia experiencia. En consecuencia, aunque cada día está acompañado de una noche, cada persona solo puede hablar de su propia noche. Surge como un ejercicio intelectual y una experiencia fuertemente individual no exenta de repercusiones en la gestión del tiempo en una sociedad que vive ahora, al menos en parte, limitada por las constricciones del reloj.

²⁷ La gente todavía se visita durante la tarde y la noche sin preocuparse por el tiempo. En muchas escuelas y centros de formación de adultos se otorgan puntos de penalización por llegar tarde o ausentarse repetidamente.

Por último, nos parece interesante que en Inuktitut, el término *unnuijuq* (de *unnuaq*, noche) designa específicamente la caza nocturna de focas en sus respiraderos. Aquí observamos la función particular atribuida a la intrusión de la vigilia -con sus connotaciones cinegéticas, activas, duraderas y voluntarias- en medio del descanso. La atribución de un término “nocturno” a una actividad idéntica y esencial que se realiza de día, la caza de focas, es uno de los resultados de la transformación producida por la posición en el ciclo nictemeral.

La luz parisina: ¿trasfiguración o falsificación?

Ahora exploramos la cuestión de si el conjunto de acciones sobre y por las bailarinas en los cabarets de París está destinado a crear una porción del día a través de la transfiguración de la noche o a crear una noche en particular. Esta pieza de noche/luz transfigurada -en términos de espacio, tiempo y actividad- se logra mediante la fabricación de cuerpos “nocturnos”, paradójicos en el sentido de que pertenecen tanto al día como a la noche, en otras palabras, ni a uno ni al otro (Fourmaux, 2001).²⁸

De manera canónica, los espectáculos de cabaret se realizan fuera del horario diurno. Este desfase temporal, que se ha denominado “asincronía social” (Lallemant, 2003), es la característica en la que se centran con mayor frecuencia los sociólogos del tiempo y de la organización del trabajo, quienes lo incluyen entre las nuevas características del trabajo en las sociedades occidentales (por ejemplo, la flexibilidad y la inseguridad laboral). Pero aquellos que estudian a los profesionales de las artes escénicas en Francia (Menger, 1994) descuidan la cuestión de la noche. Con la excepción de las obras de Gwiazdzinski (2002, 2005), Delattre (2000) y Deleuil (1994), las investigaciones sobre el mundo urbano han considerado la noche solo como una variable contextual que influye en las relaciones sociales (Jarvin, 1999, sobre la sociabilidad festiva juvenil; Cauquelin, 1977, sobre la interactividad íntima y el anonimato). En consecuencia, sigue abierta la cuestión de las relaciones entre el espectáculo y la organización social del sueño y la vigilia, y entre el espectáculo y las prácticas y representaciones de la noche en el mundo urbano industrializado. A través de la evocación sistemática de piezas emblemáticas, el espectáculo de revista se presenta como un compendio de estereotipos sobre la ciudad. ¿Es también un discurso sobre la noche?

Los diferentes usos de la luz (espectáculos de sombras, proyectores, colores) no son específicos de los espectáculos de variedades. Tanto en el escenario como en la ciudad, destacan y realzan edificios y espacios; establecen un límite (las

²⁸ La investigación se realizó entre bailarinas en teatros de varieté parisinos durante la década de 1990.

candilejas, la fila de focos que iluminan a los artistas) entre el escenario y el auditorio y entre el escenario y el área de backstage; marcan y estructuran el tiempo a través de pausas y progresiones; y enfatizan el ritmo de la música (estroboscopios). Establecen un tono emocionalmente expresivo (a través del uso de colores). Visten el cuerpo femenino, que constituye el elemento central de este tipo de espectáculos, el hilo conductor de esta noche condensada, resaltando ciertas partes del mismo y amplificando movimientos.²⁹

Aunque la noche, la desnudez y la sugestión erótica de la coreografía pueden parecer la expresión de una relación íntima particularmente autorizada en la noche, es todo lo contrario. Es a través de acciones sobre el cuerpo que la dimensión social y cultural de la nocturnidad parece producida y desplegada, creando un cuerpo nocturno “hiperdiurno”, nacido de una estética nocturna del exceso. Estos preparativos se realizan en varias etapas: calentamiento, aplicación de maquillaje y puesta de vestuario y galas.³⁰ El gerente del Crazy Horse aclara: “Mis chicas están vestidas con la iluminación”. Además, en el juego de luces que divide los cuerpos en partes expuestas y ocultas, el diseño de estos diferentes ornamentos hace visible y enfatiza las partes del cuerpo que normalmente están ocultas (pechos, nalgas) al ocultar las otras partes. Los materiales que utilizan - plumas, lentejuelas, lamé y tul- son luminosos, brillantes y ligeros. Debido a las frecuentes ausencias de las bailarinas (por días libres, pero también por razones de incapacidad física: los accidentes son frecuentes), los reemplazos son comunes. Como consecuencia, cada traje está numerado. La pérdida del nombre personal se acompaña de la utilización del nombre del coreógrafo (“las chicas *Blue Bell*”) o por el nombre del propio cabaret (“las chicas del *Folies*”). Las bailarinas se convierten en seres anónimos, irreconocibles y todos iguales (“Incluso mi novio no me reconoció las primeras veces que vio el espectáculo”). Por lo tanto, la creación y utilización de estos cuerpos específicos solo es concebible, o al menos practicado, en el marco circunscrito de una repetición efímera que se renueva cada velada.

²⁹ Para las bailarinas de cabaret, el trabajo nocturno es uno de los marcadores de identidad del estatus y la función del artista con el que se definen a sí mismas. El espectáculo de variedades es, según sus testimonios, una actividad específicamente nocturna. Según el cabaret, puede haber una sola actuación cada noche, que dura hasta la medianoche, o varios espectáculos sucesivos, que duran hasta las dos o incluso las tres de la mañana. Esto resulta en diferencias considerables en el ritmo diario de las bailarinas. Mientras que los que trabajan en el primer tipo de cabaret tienen libre el resto de la noche, los del segundo tipo no pueden hacer uso de sus días y no pueden socializar con personas que no sean los que también trabajan de noche. Como resultado, la endogamia entre estas “personas del espectáculo” es marcada.

³⁰ Aquí se invierte la distinción clásica entre galas y vestuarios. Las bailarinas están adornadas con todo tipo de accesorios (plumas, joyas, colas, adornos de plumas largas para el cabello que cuelgan de la cabeza a los pies), pero en la forma de la ropa real, lo más frecuente es que no lleven más que una tanga y, a veces, un corpiño.

El escenario, ese nicho artificial, parecería ser un producto de la noche parisina, una reproducción de la misma, una hipérbola, un enclave y -una hipótesis que hay que probar- muestra o recuerda al público que la noche “real”, la que está fuera, en la ciudad, solo es accesible en otras condiciones, para otros individuos. Al mismo tiempo, la luz del día se está reproduciendo, pero en forma de una falsa imagen de la vida cotidiana, una imitación cruel y excesiva. La creación de objetos hiperdiurnos arrancados de la noche circundante parece tener como objetivo la indistinción: las jóvenes no son identificables por nombre, vista, voz o tacto. Este es un movimiento paradójico contrario a la noche -tanta luz, ruido, calor, sabor (porque hay mucha comida)- aunque creando la misma atmósfera de indiferenciación. En esta construcción, podemos observar el juego de oposición con los marcadores culturales del “buen sueño” (moderación en todos estos aspectos).³¹ La superación de los límites desobedece a la supuesta especificidad de la luz del día, que lo hace todo visible y distinto. Uno puede ser deslumbrado con demasiada luminosidad y, por lo tanto, la realidad que aparece es mucho más indistinta que la de las noches sin luna.

La ley: ladrones en la noche

En nuestra investigación, una variedad de sociedades se ha utilizado como telón de fondo para dilucidar las normas que enmarcan y conducen las actividades y eventos nocturnos. Las mismas preocupaciones, sin embargo, se encuentran también en la historia de las ideas occidentales, en particular en la filosofía del derecho. Los siguientes ejemplos ilustran su evolución desde la época romana. En el mundo occidental, la noche ha atraído una atención especial por parte de los legisladores, ya que fue reconocida como un escenario donde no se aplicaban las reglas previstas para el día.

En el derecho romano antiguo, un ladrón descubierto después del acto era condenado a pagar el doble por los daños ocasionados. Si era atrapado in fraganti, perdía su libertad. Pero si era atrapado robando por la noche, podía ser asesinado. ¿Cuál es la explicación de esta creciente escala de castigos, cuando el delito es el mismo en los tres casos? Lo que tenemos aquí es un refinamiento en la búsqueda de la proporcionalidad de las sentencias.³² En sus intentos por

³¹ Hay moderación en todos estos aspectos excepto en el gusto, a menos que se establezca una analogía entre el gusto y el olfato, ya que el fuerte olor de ciertas flores debe mantenerse alejado de los dormitorios.

³² Dracon, cuando se le preguntó por qué imponía la misma pena de muerte a los condenados por ociosidad, a los que habían robado frutas o verduras, de día o de noche, y a los que habían cometido sacrilegio u homicidio, respondió que consideraba que los delitos menores lo merecían, y que no había encontrado mayor castigo para los delitos más graves (Solón 22 en *Vidas de Plutarco*; Plutarco, 1937).

eliminar las leyes “draconianas”, los creadores del derecho romano buscaron una escala cada vez más sofisticada, donde el objetivo más alto de la justicia era sopesar el mérito y la culpa con la mayor precisión posible y restablecer el equilibrio entre el mérito y la culpa, por un lado, y la recompensa o el castigo, por el otro. ¿Cómo se justifica esta gradación de castigos desde el robo diurno hasta el nocturno? La sentencia de doble daño es comprensible: en primer lugar, el ladrón está obligado a devolver lo que tomó, y en segundo lugar, él mismo debe pagar a la víctima por el daño causado por el robo de sus bienes, daños que se evalúan de manera muy arbitraria. Pero, ¿por qué el ladrón que roba de noche merecería la muerte, aunque esté desarmado y no haya hecho más que hurtar una manzana del huerto? Medidas igualmente extrañas se pueden encontrar en muchas sociedades tradicionales: el castigo es más severo cuando el delincuente es atrapado con las manos en la masa que cuando es atrapado después (Diamond, 1971, p. 78). Desde esto hasta permitir matar al ladrón nocturno atrapado en el acto hay solo un paso, un paso que sin duda se ha dado muchas veces. Estas curiosidades se explican, por lo general, en términos de consideraciones psicológicas: la sed de venganza de la víctima o de su familia se ve atenuada con el paso del tiempo. Ser atrapado con las manos en la masa, en especial de noche, expone al ladrón a los primeros sentimientos impetuosos de ira de la víctima. Al parecer, fue la voz de la parte agraviada la que dictó las disposiciones de la ley antigua (von Jhering, 1880). Hay mucha verdad en estas explicaciones, pero creemos que pasan por alto la dimensión esencial que brinda toda su especificidad a lo que podríamos llamar la “economía nocturna”.

No hay economía sin una definición de los derechos de propiedad, que pueden ser individuales, domésticos, tribales o colectivos. El hecho de que uno pueda o no llevar a cabo un comercio de cosas es secundario. Primero hay que saber si estas cosas pertenecen a alguien o a nadie (*res nullius* en el derecho romano) y, en el primer caso, quién es el propietario. Ahora bien, la definición de los derechos de propiedad, lejos de ser gratuita, es en sí misma costosa, aunque por lo general este costo se oculta. La noche saca a la luz este costo, por decirlo de alguna manera. Desde un punto de vista económico, el derecho de propiedad que se aplica a un activo de cualquier tipo es la capacidad del titular de este derecho de consumir los servicios, los ingresos producidos por el mismo (por ejemplo, el alquiler de un edificio) de forma directa, o de consumirlos indirectamente, mediante el intercambio. Como un bien tiene varias cualidades, el derecho de propiedad se aplica a todas ellas, siempre que puedan definirse. Esta delimitación implica costos de descripción, medición y supervisión: se los podría llamar “costos del encierro”, por analogía con un granjero que encierra sus campos. Estos costos deben sopesarse en relación con las ventajas derivadas de la operación de definición del derecho de propiedad. Para un objeto de poco valor, se gastarán pocos recursos en su protección.

En la práctica, como la definición perfecta tiene un costo prohibitivo, los derechos de propiedad nunca están delimitados a la perfección. Lo mismo ocurre con las transacciones. Dado que no todas las cualidades de un bien pueden medirse económicamente, una transacción no implica todas sus cualidades, sino solo algunas de ellas, en particular las que pueden medirse de modo sencillo. Kant expresó bien esta idea. A la pregunta de hasta dónde se extiende el derecho a tomar posesión del suelo (aunque la tierra no es lo más difícil de delimitar), el filósofo respondió: “En la medida en que se extiende la capacidad de tenerlo bajo el propio poder; es decir, en la medida en que quien quiera apropiárselo pueda defenderlo”. Es como si la tierra dijera: “Si no puedes protegerme, tampoco puedes defenderme” (Kant, 1993, p. 141). Naturalmente, esto nos lleva a plantear otra pregunta: ¿qué diría el suelo si pudiera hablar por la noche? En este sentido es cierto que la definición de los derechos de propiedad es más difícil y, por lo tanto, más costosa durante la noche y que hay bienes que no valen lo suficiente como para ser protegidos en la oscuridad: con el propósito de disuadir a los ladrones, las sentencias serán más severas para los que actúan de noche. No solo tenemos que gastar más dinero para proteger nuestros bienes por la noche, también debemos aplicar medidas más estrictas que, si se expresan en penas de prisión más largas, aumentan aún más el gasto que nos impone la noche.

Otro elemento en particular que debe ser considerado es el costo de la prueba. Esto pone en juego lo que podríamos llamar la presunción de propiedad, que figura entre los prolegómenos de la presunción de inocencia y se basa en el mismo razonamiento. “Debo devolver algo que he recibido de alguien, porque supongo que es el verdadero propietario, y solo en el caso de que no desee devolverle este objeto, yo mismo debo probar lo contrario”. Esta presunción no se basa en principios morales sino en consideraciones puramente prácticas (al igual que la presunción de inocencia). Si cada vez que utilizo un objeto que me pertenece, cualquiera puede impugnar mi derecho de propiedad sobre ese objeto obligándome a demostrar *urbi et orbi* que el objeto es mío, entonces toda actividad sería imposible, de ahí el dicho “la posesión es nueve décimas partes de la ley” y todas las normas que rigen los bienes inmuebles. Pero al anochecer, cuando el día se acerca a su fin, la presunción de propiedad es mucho menos obvia, y lo mismo ocurre con la presunción de inocencia. En caso de robo, la víctima debe probar que el ladrón es un ladrón. La carga de la prueba recae en la persona a la que se le ha robado porque se presume que el ladrón es el propietario del objeto robado, lo que equivale a decir que se presume que es inocente. Pero la carga de la prueba es necesariamente costosa. Esto aclara la lógica que subyace en el principio del delito flagrante. En este caso, la carga de la prueba se reduce a cero, y se puede aplicar sin ningún reparo la sentencia más severa de la pena capital. En un contexto de altos costos de información, y por lo tanto de prueba, cuanto más tiempo pasa, más difícil es encontrar la prueba. Reducir la severidad de la

sentencia a medida que pasa el tiempo es una forma de reducir, en promedio, el precio pagado por una persona inocente en caso de error de justicia (Posner, 1981, p. 201). En cuanto al ladrón nocturno, si no es arrestado en el acto, el costo de las pruebas se eleva rápidamente a un nivel tan prohibitivo que muy a menudo nos resignamos a la idea de dejarlo en libertad. El que es sorprendido en el acto paga con su vida por aquellos que salen impunes.

Podríamos así introducir una economía de la noche que empezaría por enumerar no solo los costos adicionales impuestos por la desaparición del sol cada 24 horas, sino también las actividades dedicadas a la reducción de estos costos y los avances tecnológicos que estas actividades producen continuamente. Al mismo tiempo, podríamos arrojar luz sobre el comportamiento de los que viven de noche, no solo los ladrones nocturnos y otros criminales, sino también los policías de turno nocturno y los fabricantes de luces domésticas, alumbrado público, alarmas, equipos de visión nocturna, etc. Este gasto podría compararse con lo que aporta la noche: la oscuridad que facilita nuestro descanso y que no tenemos necesidad de producir; la reducción de actividad que impone a cada día; otras personas que se vuelven, como por milagro, calladas (una norma espontánea que no se puede transgredir sin ser considerada antisocial). Por último, esto nos llevaría a estudiar la necesidad económica del sueño reparador y a ver si éste representa una invariante humana a través de los siglos, el sueño durante el cual nuestra vigilancia sin dudas disminuye, con consecuencias potencialmente peligrosas para nosotros: incluso el más poderoso de los tiranos está obligado a compartir su poder, aunque solo sea con la persona que custodia su dormitorio, el acertadamente llamado “guardaespaldas” que tiene la vida de su señor en sus manos y que, por la noche, puede disponer de él a su voluntad.

Conclusión

Nuestro recorrido de ida y vuelta ha potenciado un fuerte componente cultural en el dominio de la percepción, comprensión, actividades y representaciones del segmento nocturno del nictémero. La noche contiene todo tipo de figuras y movimientos que siguen siendo inexplicables cuando se consideran solo desde una perspectiva diurna.

Quedan dos puntos que no se han tratado en detalle: la transición entre el día y la noche, y el fenómeno de la interferencia, deliberada o involuntaria, de la noche en el día o del día en la noche.³³ En cuanto al primer punto, hay que tener en cuenta que cada sociedad negocia las transiciones crepusculares para construir los umbrales que le permitan entrar y salir de lo que nos puede parecer obvio: la

³³ Una de las manifestaciones más obvias se refiere a las prácticas de inhibición del sueño y, por lo tanto, de la vigilia.

“noche”, por un lado, y el “día”, por otro. En consecuencia, se imponen en todo el mundo restricciones culturales específicas para monitorear la elasticidad o porosidad de estos espacio-tiempos, según “una metafísica de las fronteras”. Se trata, en particular, de los rituales que involucran el cuerpo y sus ritmos (danza, canto, trance) y el uso de sustancias para retrasar el inicio del sueño (drogas psicoactivas), por motivos de obligaciones colectivas (trabajo, rituales, guerra, etc.) o por limitaciones individuales (creación, relaciones sexuales, etc.). Una vez más, las drogas también pueden ser utilizadas para traer el sueño.

Las variadas intervenciones realizadas en este período de transición van desde el aprendizaje de la vigilia y los mandatos impuestos a los niños hasta actos de carácter persecutorio o militar, como la privación del sueño como medio de tortura, y todo lo que entra en el ámbito de la violencia individual o que pone en juego la noche como uno de los parámetros de la acción política. Muchas sociedades inventan medios -gestuales, acústicos, farmacológicos- para diferir el sueño durante los rituales. Entre los Inuit, en primavera/verano, es una práctica común pasar hasta 48 horas sin dormir, durante la caza o por circunstancias que favorecen la continuación de las actividades; el sueño puede considerarse un obstáculo (Bordin, 2005a). Los indígenas del Alto Xingu, que cantan y bailan toda la noche durante la temporada seca, utilizan técnicas para resistir el sueño, como la narración nocturna de mitos, la interpretación de canciones y series de llamadas y gritos, y el uso del tabaco (Basso, 1985; Monod Becquelin, 1975).

El segundo punto, que apenas hemos mencionado, se refiere a las “intrusiones” del día en la noche y viceversa. Un ejemplo de este dominio de la noche sobre el día es proporcionado por culturas donde la narración de los sueños es obligatoria y tiene serias repercusiones en los acontecimientos del día. Vale la pena observar que entre los Inuit, algunos ancianos explican la gravedad de la situación social actual, en especial la alta tasa de suicidio entre los jóvenes, en parte por la desaparición de la costumbre de compartir sueños (Bordin, 2009; Laugrand, 2001). Entre los Tzotzil, donde “el sueño es la medida del hombre”, y un hombre que no sueña es loco o estúpido, Laughlin (1966) relata las consecuencias, en forma de varios días, si no semanas, del trabajo colectivo por la comunidad, impuesto por la interpretación del sueño de un niño pequeño. Aquí, resulta evidente, el día es el hijo de la noche, y las tareas colectivas son los efectos de un sueño individual.

Mothré (2006) señala que, en las tierras altas Maya, y a pesar de ser marcadores canónicos de la noche, los demonios también pueden aparecer durante el día. Esto significa que el sol no proporciona una protección homogénea ni en cuanto a la duración de su presencia en el cielo ni en cuanto a la extensión del territorio sobre el que incide. ¿Cómo puede el sol estar físicamente presente en el cielo y, sin embargo, ausente de su función protectora, y cómo puede existir lo nocturno a plena luz del día? Si el caso de los días oscuros o “perdidos” del período de

renovación del año, que a menudo coinciden con el carnaval, está bien documentado como una invasión de las fuerzas de la noche -de los “viejos tiempos”- en el año, poco se han analizado las intromisiones de la noche definidas como los días “sin nombre” o “que no existen” en el día (Bricker, 1986; Guiteras-Holmes, 1965; Villa Rojas, 1968). La medianoche y el mediodía, aunque opuestos, están marcados por el mismo peligro. El mediodía para los humanos coincide con la medianoche para el *pukuj*: cuando el sol alcanza su cenit, traza un eje vertical que atraviesa las capas horizontales del universo y las pone en contacto entre sí.³⁴ Se trata, pues, de un doble movimiento: la “diurnización” de la noche y la “nocturnización” de algunas actividades. Para ocupar el espacio-tiempo de la noche se deben aplicar ciertas reglas, como aumentar la cantidad de luz, intensificar la actividad o cantar para llenar el cielo oscuro con sonidos y ruidos que no copien el día sino que produzcan una imagen diferente del mismo, a menudo exagerando sus características.

En resumen, esta investigación interdisciplinaria nos ha llevado a revertir algunos de nuestros supuestos y a reconsiderar los materiales etnográficos desde diversas perspectivas. Desde un comienzo, el objeto “noche” se planteó como uno de los dos grandes marcos espacio-temporales de la vida individual y social, cualquiera sea la sociedad examinada: queda la paradoja de que la construcción del objeto es todavía más una cuestión emic que etic, de lo observado y no del observador. Todos los hallazgos muestran la importancia de las especulaciones cosmológicas, de las normas de acción, de las preocupaciones éticas y de todas aquellas defensas psíquicas que demuestran que, en todo el planeta, la noche es de hecho un objeto legítimo de investigación, excepto en la comunidad de los antropólogos. Esto puede deberse a que la “antropología de la noche” sólo puede ser un estudio multidisciplinar e interdisciplinario, lo que dificulta aún más la invención de metodologías alternativas. Hemos intentado simplemente presentar algunas líneas de pensamiento sobre el tema, al mismo tiempo siendo muy conscientes de las limitaciones de nuestra tarea. Para elaborar tales metodologías, tenemos que tomar en cuenta dos restricciones: carecemos de los materiales de campo para desarrollar una comparación bien razonada, tanto en el laboratorio como en el campo, al mismo tiempo, también nos faltan los

³⁴ Además, el hecho de que el sol “tiene un descanso”, como dice la expresión Tzeltal (Köhler, 1995 [1977], p. 105), desdibuja las fronteras entre día y noche porque es el movimiento del sol, su recorrido por el cielo, lo que delimita el día y la noche. En su cenit está inactivo, y en lugar de calentar, arde; el mediodía y la medianoche son, pues, igualmente peligrosos, y el calor vital pierde sus virtudes. En cuanto a los días de lluvia, mientras que las nubes permiten que el *ijk'al* viaje sin ser visto porque el sol no ilumina apropiadamente el territorio, ilustran la misma idea que la relacionada con el territorio, un espacio que no recibe el sol de forma homogénea. Los obstáculos que se interponen entre la protección solar y los humanos protegidos reducen la eficacia de su protección, pues su presencia es entonces “incompleta”, como si hubiera lagunas en ella (Mothré, 2006).

conceptos generales, las herramientas, que se podrían clasificar junto a aquellos que constituyen las áreas clave del análisis antropológico, como “grupos corporativos”, “práctica referencial” o “agencia”. Por eso consideramos que es necesario crear nuevos conceptos, como el de nocturnidad, para designar, como primer paso, estados espacio-temporales, físicos y psíquicos que proceden de lo que cada cultura define como “la noche”. Por lo tanto, estamos obligados a proceder en ambos niveles de manera simultánea: acumulación de datos por un lado, creación de conceptos por el otro. En términos generales, las sociedades postmodernas parecen estar en silencio sobre el tema de su cosmología, lo cual lleva a algunos observadores a la conclusión precipitada de que han sido arrastradas por la aculturación y la globalización. Asumimos que las representaciones nocturnas abren el camino a una “caja negra” que habla de peligro, sacrificio, intercambio de sustancia y ruptura, pero también de unión y recomposición. Dentro del núcleo mudo de un ritual redescubriremos el origen de una dinámica fundamental: provocar el nacimiento y la muerte del día, el nacimiento y la muerte de la noche. Por último, la perspectiva interdisciplinaria que guía nuestra investigación sobre la noche ha puesto de manifiesto las diversas limitaciones, tanto a nivel individual como colectivo, a las que se enfrentan las sociedades humanas y cómo las enfrentan: en particular, la organización específica del espacio, que permite situar el cuerpo, durante el sueño, en un entorno estable y protegido o, por el contrario, prepararlo para actividades que no pueden llevarse a cabo durante el segmento diurno del nictémero. No hemos buscado inferir un orden mecánico de causalidades entre el ajuste de los ritmos biológicos y la configuración cultural del tiempo nocturno, ni para las fases de descanso ni para las actividades profesionales y ritualizadas. Esto nos llevaría mucho más allá del alcance de nuestra investigación. Nuestro objetivo principal ha sido poner de relieve las dificultades inherentes al estudio del objeto “noche”, para poder abordar por fin “la otra mitad del mundo”.

Agradecimientos

Estamos en deuda con los árbitros anónimos por una lectura muy cuidadosa, comentarios detallados e indicaciones bibliográficas importantes. Estamos muy agradecidos por su interés generoso y preciso. Cualquier falla sólo puede imputarse a nosotros mismos.

Comentarios

Richard Chenhall

Centre for Health and Society, Melbourne School of Population Health, University of Melbourne, Victoria 3010, Australia (r.chenhall@unimelb.edu.au). 6 XI 09.

Galinier y sus colegas presentan un campo de estudio atractivo, que ha recibido poca atención directa por parte de los antropólogos. Por lo general, para los antropólogos la noche ha sido un ámbito donde suceden cosas especiales, por ejemplo, rituales, ceremonias y festivales. La realización del trabajo de campo durante tales eventos nos presenta a algunos de nosotros varios desafíos metodológicos. Recuerdo el trabajo de Alfred Gell sobre la ceremonia Ida entre los Umeda en el Sepik Occidental (Gell, 1975). Por dos días y dos noches, los participantes (incluido el antropólogo) no deben dormirse; hacerlo pondría en peligro el entorno natural y social. Esto establece una tarea agotadora para el antropólogo, quien sin duda estaría dispuesto a no quedarse dormido durante esta ceremonia trascendental. Otras veces, la noche se convierte en una especie de refugio para el antropólogo, un tiempo para relajarse con los informantes o alejarse de ellos. En *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Malinowski deja a sus compañeros para ir a su tienda de campaña después de un día de trabajo de campo, un poco molesto por entender solo una parte de su conversación, diciendo: “No pude dormir a causa de la interminable charla” (1922, p. 146). Galinier y sus colegas nos brindan algunas ideas importantes sobre cómo los antropólogos intentan trazar un mapa de la noche, más allá de las explicaciones del extraño evento ritual o de alguna información recogida de los informantes a la mañana siguiente (véase también Musharbash, 2008).

Entender la noche como una construcción teórica es una tarea importante. Podríamos definir la noche como ese período que separa todos los atardeceres de todos los amaneceres. Sin embargo, esta definición no distingue con claridad los diferentes tipos de noches alrededor del mundo, ni dice mucho sobre cómo los humanos experimentan y entienden la noche. Las descripciones proporcionadas por Galinier y sus colegas de las personas que viven en nuestras regiones polares atestiguan la variabilidad de lo que podríamos pensar que son hechos objetivos sobre la noche (cantidad de luz, períodos de tiempo específicos, etc.). Las definiciones de sueño son problemáticas también, y las investigaciones anteriores han demostrado que el sueño se entiende y se experimenta de múltiples maneras en todas las culturas y dentro de ellas (ver Steger y Brunt, 2003b; Williams, 2005; Williams y Crossley, 2008).

Mientras que Galinier y sus colegas discuten una serie de actividades en su descripción de la “nocturnidad” (actividades que ocurren de noche), nuestra comprensión de la noche como una categoría teórica debe ser profundizada. El sueño puede ocurrir en la noche, pero no necesariamente. Ciertos tipos de mitos e historias son contadas por la gente en la noche, pero no de manera universal.

Entonces, ¿qué tipo de modelos podemos usar para diferenciar una antropología de la noche? Podemos usar la distinción que la propia gente usa. Podemos tratar de diferenciar los tipos de actividades que ocurren en diferentes momentos del día y observar si se alinean con eventos biológicos y naturales específicos. Todo esto conduce a una construcción de la noche que solo puede ser vista cuando se la compara con una definición del día. Tal diferenciación será siempre culturalmente interpretada por personas de maneras específicas en lugares específicos, revelando algo acerca de su experiencia vivida del mundo.

La importancia de la yuxtaposición del día y la noche fue discutida por Foucault en su análisis sobre la tragedia de Jean Racine, dramaturgo del siglo XVII, en *El nacimiento de la clínica*:

Cada día, en el teatro de Racine, está dominado por una noche, que saca, por así decirlo, a la luz, la noche de Troya y sus masacres, la noche de los deseos de Nerón, la noche romana de Tito, la noche de Athalie. Estas son las mayores extensiones de la noche, reinos de oscuridad que persiguen el día sin ceder una hora, y que solo desaparecen en la nueva noche de la muerte. Y estas noches fantásticas, a su vez, están acechadas por una luz que forma una especie de reflejo interno del día: el incendio de Troya, las antorchas de los pretorianos, la pálida luz del sueño. En la tragedia clásica, el día y la noche se disponen como un par de espejos, se reflejan mutuamente de forma interminable y otorgan a esa simple pareja una repentina profundidad que envuelve en un único movimiento la vida y la muerte de todos los hombres (Foucault, 1989, p. 104).

En esta descripción, la noche y el día son vistos como un par de espejos, de los cuales crece reflexión y verdad del otro. En esta interpretación estructuralista, con un homenaje a Claude Lévi-Strauss, la noche y el día no son más que reflejos de nuestros esfuerzos por pensar y crear nuestro mundo.

Michelle Daveluy

13-15 HM Tory, University of Alberta, Edmonton, Alberta T6G 2H4, Canada
(michelle.daveluy@ualberta.ca). 9 XI 09.

La propuesta para estudiar la nocturnidad, la economía nocturna y el conocimiento que se asocia a las actividades nocturnas trae de forma acertada a primer plano porciones de la vida humana que la antropología debería tener en cuenta de forma rutinaria. “Antropología de la noche” habla del hecho de que raramente hacemos esto y muestra que cuando la antropología realmente aborda

la realización de actividades en la oscuridad, a veces tergiversa la realidad (como en el ejemplo de una temporada interpretada de manera errónea como una larga noche en el norte circumpolar).

El enfoque multidisciplinario adoptado por Galinier et al. (sobre)enfatisa el análisis clínico del sueño. De hecho, el papel del sueño en la nocturnidad debe evaluarse más a fondo y compararse con los casos donde es habitual dormir durante el día (por ejemplo, en forma de *siestas*).³⁵ Es muy probable que ocurran actividades significativas relacionadas con el sueño tanto durante el día como durante la noche. A través de la comparación, se podría determinar el estado de la nocturnidad y demostrar de manera convincente su utilidad. De lo contrario, el concepto corre el riesgo de caer en (más bien permanecer en) la trampa geográfica que explica fácilmente las particularidades asociadas a la noche y, más en concreto, su duración a través del año en ciertas partes del mundo. De hecho, vale la pena considerar cómo las *siestas* son constitutivas de la ajetreada vida nocturna de los entornos urbanos. Por ejemplo, dormir la siesta durante el día, en parte, sostiene la forma de vida nocturna que caracteriza a una ciudad como Barcelona (paseos nocturnos por la Rambla, cenas tardías comparadas con los estándares norteamericanos, asistencia a shows que se prolongan hasta bien entrada la noche). El hecho de que los embotellamientos de tráfico relacionados con el desplazamiento al hogar para dormir la siesta durante el día se presenten a veces como un obstáculo económico que requiere reparación ilustra cómo el sueño diurno es un privilegio en nuestro mundo contemporáneo. Las actividades artísticas y de convivencia que se realizan por la noche compiten con la productividad durante el día, de ahí el sugerido control de los patrones de sueño que nos lleva a considerar a la *siesta* como un remanente anacrónico de un modo de vida menos productivo.

De hecho, como se argumenta en “Antropología de la noche”, no hay necesidad de restringir la nocturnidad a las actividades del sueño. Los autores señalan la literatura antropológica existente sobre la vigilia forzada como un estado inducido. En mi opinión, esto es una continuación de la discusión sobre el sueño, ya que la vigilia inducida es en realidad una falta de sueño. Hay una serie de casos menos exóticos que darían como resultado un análisis fructífero. Estoy pensando en la privación del sueño que experimentan los padres de los recién nacidos. Estos padres a menudo comentan abiertamente su situación, que no ha sido inducida pero que es inevitable durante un cierto período de tiempo, y que sin duda es universal para los adultos que participan en el cuidado perinatal. ¿Es útil la nocturnidad para comprender lo que está en juego en un caso de vigilia inevitable? Creo que sí porque proporciona medios para incluir actividades

³⁵ Nota de traducción. La autora utiliza las palabras “nap” en inglés y “siesta” en español. Como pauta de traducción, se utilizó la cursiva para indicar cuando se refiere al término en español, y sin cursiva cuando se trate de la traducción del vocablo “nap”.

humanas que solo tienen sentido en la perspectiva de la noche. El hecho de que los recién nacidos mantengan despiertos a sus padres durante el día es de interés limitado tanto para los antropólogos como para los padres, ya que el día está asociado con la vigilia.

Para que un cambio de perspectiva ocurra de verdad (del día a la noche), los antropólogos deben prestar atención a las actividades que se llevan a cabo de manera habitual y repetitiva en la oscuridad. En ese sentido, “Antropología de la noche” puede poner en primer plano a grupos de individuos poco estudiados, como los trabajadores nocturnos en hospitales u operaciones que funcionan sin interrupción en tantas plantas industriales. El caso de las trabajadoras de cabaret parisinos es interesante en este sentido. Sin embargo, es importante mantenerse alejado de una representación romántica de la vida nocturna centrada en actividades ilegales o ilícitas. Es la vida legítima en la oscuridad la que está poco estudiada. Además, las actividades ilegítimas no se limitan a la noche.

Dos contribuciones importantes desde una perspectiva nocturna permiten contrarrestar las ideas generalizadas sobre la vida en la oscuridad: (1) que está vacía de actividades y (2) que es silenciosa. Los primeros relatos sobre el papel del habla en la oscuridad se remontan a Malinowski (1922) describiendo su llegada segura a la isla mientras navegaba por la noche en una laguna. “Antropología de la noche” apunta a los ruidos de la oscuridad, aquellos que provocan reacciones mientras que otros son ignorados. Este es un enfoque eficiente para capturar jerarquías de relevancia. En el mar, mientras realizaba una etnografía sobre comunicación entre los miembros de la tripulación, me despertaba con sonidos que fui capaz de descifrar después de un período relativamente corto a bordo. Quedó claro para mí que una apreciación adecuada de la navegación también requiere prestar atención a la noche. La información que obtuve en el proceso es invaluable. En el programa propuesto por Galinier et al., también es probable que resultados valiosos surjan de los trabajos realizados sobre narraciones de sueños. El hecho de que la gente pueda hablar de sus sueños durante el día no nos libera de la necesidad de llevar a cabo, también, una antropología de la noche. Sin embargo, la antropología de la noche no puede sustituir a la antropología del día. Una complementa a la otra, y si una antropología a largo plazo durante todo el día no es sostenible, sin dudas es posible y merece la pena para periodos cortos y bien definidos de nuestro trabajo de campo.

Roger Ekirch

Department of History, Virginia Polytechnic Institute and State University,
Blacksburg, Virginia 24061, U.S.A. (arekirch@vt.edu). 20 XI 09.

“Antropología de la noche” es menos un avance conceptual que la última adición a un creciente cuerpo de investigaciones en ciencias sociales y humanidades dedicado a la noche y al impacto crítico que la oscuridad ha tenido tradicionalmente sobre el comportamiento humano. Como reconocen los autores, no solo los historiadores han sondeado en las profundidades de la vida nocturna, sino también los sociólogos y geógrafos urbanos. En cuanto a los antropólogos, la mayoría de los estudios de campo, a juzgar por los que figuran en los Archivos del Área de Relaciones Humanas (<http://www.libraries.iub.edu/index.php?pageIdp2261>), han prestado menos atención a la noche como tema en sí mismo, aunque con algunas notables excepciones.

Como corresponde a un ensayo con ocho autores y dos editores, “Antropología de la noche” carece de un enfoque preciso, aunque el propósito principal de este “viaje de ida y vuelta” parece ser la exploración de la noche como una nueva frontera en la antropología, una que probablemente requerirá metodologías innovadoras, conceptos imaginativos y trabajo de campo nuevo. Para la conclusión del artículo, los autores han sido bastante cauteloso al enfatizar que su “objetivo principal ha sido poner de relieve las dificultades inherentes en el estudio del objeto ‘noche’”.

Algunas de esas dificultades son autoinfligidas. En lugar de ofrecer un análisis convincente y con argumentos sólidos, gran parte del artículo está dedicado a una serie de temas desarticulados, ya que salta, por ejemplo, de los Otomi de México a los Inuit de Nunavut y a los modos de danzar dentro de los cabarets parisinos. La mayoría de las veces, los temas reflejan los intereses individuales y la investigación de los autores, que no todos coinciden, desde luego, en la asociación de la noche con la ausencia de luz solar. Por el contrario, desde principios de los años setenta, los sociólogos han sido más rigurosos en sus propias investigaciones, al igual que la mayoría de los historiadores. Aunque los autores hablan de ambas áreas de estudio, y con frecuencia piden por un enfoque interdisciplinario de la noche, no han logrado sacar provecho de varias de las ricas fuentes de información publicadas, ni siquiera dentro de las filas de su propia disciplina.

Un ejemplo es su análisis intrigante de las penas más severas que históricamente se han impuesto en las sociedades occidentales por crímenes hacia la propiedad cometidos de noche. La explicación de estas “medidas extrañas”, concluyen los autores, radica en el aumento del costo en el que incurren las víctimas durante la noche para defender sus derechos de propiedad, junto con la carga mayor que supone la identificación de los delincuentes, en caso de ser capturados. Tal vez, pero solo en menor grado. Los primeros europeos, según investigaciones históricas, tenían una variedad de motivos para castigar los crímenes nocturnos con particular severidad, y no solo los robos. La llegada de la noche no solo

permitía a los criminales una mayor reclusión, también dificultaba la capacidad de las personas para defenderse, particularmente si se encontraban durmiendo en casa, o para ayudar a sus vecinos. Por las mismas razones, según los tribunales, solo un hecho merecía indulgencia si se cometía de noche -el asesinato de un intruso doméstico-, lo cual de día se consideraba homicidio.

El tema central del artículo es el sueño, que se describe como “la mayor ocupación” de la noche. Poco se dice de la noche como un tiempo reservado para el trabajo, la sociabilidad y la reflexión personal, a pesar de la notable evidencia de niveles altos de actividad nocturna a lo largo del tiempo y del espacio. Al desacreditar la visión habitual del sueño como una constante biológica, los autores manifiestan su deseo de estudiar los patrones del sueño en “regiones tropicales, ecuatoriales y árticas y poblaciones occidentales y ‘exóticas’”. Curiosamente, parecen desconocer el trabajo innovador de Carol M. Worthman y Melissa K. Melby, quienes en 2002 publicaron una síntesis exhaustiva de investigaciones antropológicas y clínicas que exploran diferentes patrones del sueño en todo el mundo en desarrollo. Además, la evidencia histórica ha establecido que el sueño comprimido y consolidado de las sociedades occidentales contemporáneas ha sido un producto de los últimos dos siglos. Antes de la Revolución Industrial y la dependencia generalizada a la iluminación artificial, la forma dominante de sueño, posiblemente desde tiempos inmemoriales, estaba segmentada, por lo que los individuos experimentaban dos fases de “primer” y “segundo” sueño separadas por un período de vigilia. Entre los pueblos no occidentales que todavía exhibían esta forma de sueño, hasta mediados del siglo XX, se encontraban los Tiv de Nigeria central, de acuerdo con los trabajos realizados en la década de los cincuenta por Paul Bohannon y Laura Bohannon (Bohannon, 1953; Bohannon y Bohannon, 1958).

No es que “Antropología de la noche” no consiga avanzar en nuevas líneas de investigación, incluida la importancia descuidada de los ritmos biológicos en la investigación nocturna y la necesidad de explorar las “intrusiones” de la noche y el día entre sí. Sin embargo, es más importante la renovada atención que los autores trazan a un tema que necesariamente merece el escrutinio académico. El valor de esa tarea no puede ser resaltado lo suficiente.

Katie Glaskin

Anthropology and Sociology, University of Western Australia (M257), 35 Stirling Highway, Crawley, Western Australia 6009, Australia (kglaskin@cyllene.uwa.edu.au). 6 XI 09.

La “noche” generalmente no ha sido un tema de actualidad para la antropología. Este artículo se suma a un cuerpo reciente de literatura que ha comenzado a

abordar este vacío, ya que plantea a la noche como un campo digno de investigación antropológica por derecho propio (por ejemplo, véase Schnepel y Ben-Ari, 2005; Steger y Brunt, 2003b).

Este artículo pretende dos cosas principales: primero, argumentar que la noche es una esfera muy descuidada y dada por hecho en que una gran parte de la actividad humana se produce y que hay un argumento sólido por delante a favor de la “nocturnidad” (“todos los eventos y acciones que exhiben las modalidades de actividades nocturnas”) dentro de la etnografía y el análisis. Esto lo hace por medio de ejemplos etnográficos extraídos de contextos tan dispares como la Amazonia, los Inuit del Ártico canadiense oriental, la noche parisina y la filosofía del derecho romano. En segundo lugar, los autores abordan esta tarea a través de una “investigación interdisciplinaria”. La pregunta que orienta esta investigación, al menos en parte, es cómo “conciliar un estudio psicofisiológico de los factores comunes a todos los seres humanos con un enfoque antropológico holístico al fenómeno de ‘la noche’, destacando sus diferencias culturales”. Este es un objetivo loable, aunque requiere un trabajo conceptual significativo, como en cualquier intento de cruzar disciplinas e integrar los resultados (por ejemplo, Strauss y Quinn, 1997). El tema principal se refiere, entonces, a la orientación conceptual de la “noche” entre las dos disciplinas involucradas (psicofisiología y antropología), una dificultad a la que también se hace referencia en este artículo. Para mí, en esto radica su principal tensión no resuelta, que se manifiesta en gran medida en las discusiones sobre el sueño y la noche.

Cuando los autores hablan aquí de psicofisiología, suelen hablar de esto en relación con el sueño, más que en relación con “la noche”. Afirman específicamente que “para los psicofisiólogos, el objeto ‘noche’ está en su mayoría ligado al sueño (y al soñar)”, y esta confusión soñar/dormir/noche es evidente en las primeras secciones de este artículo que tratan sobre el sueño y que aparentemente son aportadas desde esta perspectiva disciplinaria. (En otro lugar, los autores aclaran que el sueño es “uno de los elementos constitutivos del objeto ‘noche’”, pero el deslizamiento aún ocurre). Mientras que el sueño, por lo general, se asocia con la noche, “sueño” y “noche” no son conceptualmente equivalentes (por ejemplo, véase la discusión de Steger y Brunt, [2003a, p. 15-16] sobre culturas de sueño monofásico, bifásico y polifásico), al igual que “dormir” y “soñar”, aunque estos últimos están, por supuesto, estrechamente relacionados (por ejemplo, Pace-Schott et al., 2003). Entonces, es en esta intersección de los dos enfoques disciplinarios que las cosas parecen deshacerse a nivel conceptual.

Schnepel, cuyo proyecto “Hacia una Antropología de la noche” se asemeja de manera temática y nominal al proyecto discutido en esta contribución, considera la “noche” como un tema amplio de investigación antropológica, desglosándolo

en nueve subtemas que incluyen las dimensiones sociales, espaciales y perceptivas de la experiencia del dormir; los sueños; las actividades nocturnas, incluidos el trabajo, la recreación y el ritual; cómo la “noche” refleja aspectos de la mitología y la ontología; y “la interdependencia dialéctica entre el día y la noche y las transiciones entre el día y la noche”.³⁶ Resulta evidente de esto, y de la etnografía en la contribución aquí discutida, que el tema de la “noche” tiene un potencial extraordinariamente rico como tema de investigación, al igual que los temas del dormir (por ejemplo, véase Steger y Brunt, 2003b; Williams y Crossley, 2008) y los sueños (por ejemplo, Glaskin, 2005; Lohmann, 2003). Sin embargo, creo que es importante tener cuidado de no confundirlos. La noche, el dormir y los sueños están muy relacionados: el vínculo entre ellos y cómo se conceptualizan, sin embargo, es un tema que en sí mismo requiere investigación etnográfica, al igual que la interdependencia entre el día y la noche. Los autores sostienen que la antropología “ha reducido hasta ahora la noche a una dimensión de tiempo”, ignorando las dimensiones espaciotemporales de la noche. No obstante, tales declaraciones dependen en gran medida de cómo sea caracterizada la “noche” en sí misma (la discusión de Musharbash [2008] sobre las disposiciones para dormir de los Warlpiri, por ejemplo, se ocupa de los aspectos sociales y espaciales de las dimensiones del sueño).

Como ha argumentado Heijnen en otra parte, una “antropología de la noche” es aquella que “debe abordar la luz y la oscuridad, el día y la noche, como categorías culturales, cuyas relaciones están sujetas a negociación y, por lo tanto, siempre cambian” (2005b, p. 199). La etnografía Inuit aquí presentada confirma esta opinión. Una de las conclusiones de los autores también es que “noche” es más una construcción emic que etic y necesita ser entendida como tal. Dado el enorme alcance y potencial de este tema y de todos los posibles subtemas que uno podría incluir (como los del dormir y los sueños), hay muchos desafíos para una antropología comparativa -por no hablar de un enfoque interdisciplinario-, como los autores también lo reconocen, entre los que se encuentra el propio concepto de la “noche”. Para mí, hay un valor evidente en la antropología si se presta mayor atención a los aspectos nocturnos de la vida humana. La forma en que se conceptualicen y aborden estas cuestiones, sin duda, proporcionará sólidas e interesantes discusiones a seguir.

Adriënnë Heijnen

³⁶ http://www.ethnologie.uni-halle.de/forschung/projekte/anthropology_of_the_night/ (último acceso el 27 de octubre de 2009).

Department of Anthropology and Ethnography, University of Aarhus, Moesgaard, DK-8270 Højbjerg, Denmark (adrienneheijnen@gmail.com). 23 XI 09.

El objetivo del artículo “Antropología de la noche” es abordar el enorme vacío teórico y metodológico que los autores han observado en la investigación sobre la noche. La principal pregunta que plantean es si el estudio de la actividad nocturna debe establecerse como un campo nuevo en la antropología. Su respuesta es afirmativa y, por lo tanto, la pregunta que se plantea es cómo debe lograrse. Los autores proponen un enfoque que integra psicofisiología y antropología.

La atención que los autores quieren llamar sobre las actividades que se desarrollan en las sociedades durante la noche está justificada en su totalidad. De hecho, ha habido pocos estudios sobre conceptualizaciones de la noche y de la actividad nocturna, y es difícil negar que hay algo en la noche que hace que nos comportemos, sintamos y pensemos de manera diferente.³⁷ Sin embargo, así como los datos empíricos presentados en este artículo, la noche (como el día) cubre un amplio espectro de actividades, conceptualizaciones y narrativas, y requiere una diversidad de métodos. Por un lado, los autores mencionan actividades observables como el canto y el baile, en particular, en el cabaret. Por otro lado, señalan que dormir y soñar son temas importantes dentro de la antropología de la noche. A diferencia de las primeras, las segundas son actividades en gran medida inaccesibles para la investigación antropológica convencional y podrían requerir nuevos enfoques o una redefinición (como pasar de soñar a compartir el sueño). Por lo tanto, uno de los problemas principales es cómo definir “la noche” como un todo. Mientras que los autores parten de la definición antropológica donde la noche es el conjunto de la actividad humana que existe entre la puesta del sol y el amanecer, la amplia gama de temas que los autores mencionan también puede ocurrir durante el día, como sentirse aislado, retirarse a la esfera privada, embriaguez, cabaret, sentir miedo, dormir, tener visiones y soñar. Así, la definición descriptiva de la noche sobre la base de actividades específicas, que los autores proponen como definición antropológica, no parece ser suficiente. Como señalan los autores, es más bien la dialéctica del día y la noche, la transformación del significado cuando estas actividades se mueven del día a la noche, lo que nos acerca a una comprensión de lo que es la noche y de lo que genera.

³⁷ Esta falta de estudios y material empírico ya ha sido observada y abordada por Schnepel en 2005 (Schnepel, 2005). Sin embargo, hay más estudios disponibles sobre la noche y la historia del dormir de los que los autores mencionan, por ejemplo, el volumen *La nuit* (nº 9, 2002) de *Le portique: revue de philosophie et de sciences humaines* (<http://leportique.revues.org/index101.html>) y Dibie (2000).

Mientras que los análisis etnográficos del sueño son limitados, un cuerpo de literatura bien establecido sobre la antropología del sueño está disponible y se verá reforzado en un futuro próximo con varias publicaciones importantes en camino. Dentro de la antropología del sueño (léase: compartir sueños), se han planteado y abordado cuestiones similares, tanto teóricas como metodológicas, a las trazadas por los autores de este trabajo. Distintas cuestiones han sido abordadas dentro de la antropología del sueño: cómo trascender la dicotomía de la vida privada-pública; cómo trabajar etnográficamente con fenómenos como los sueños y las visiones que, desde un punto de vista euroamericano, se interpretan como experiencias de las mentes individuales; y, por tanto, cómo trascender la idea de que dormir y soñar son períodos de inactividad social. Además, la cuestión metodológica de cómo acceder como etnógrafo a estas esferas íntimas y las preguntas con respecto a la epistemología de los sueños y las visiones, así como la de la experiencia corporal y la emoción, son temas cruciales dentro de la antropología del sueño (por ejemplo, Ewing, 1990; Goulet, 1994; Graham, 1994, 1995, 2000; Guédon, 1994; Heijnen, 2005a, 2005b, 2006, 2009; Hering, 1947; Ingold, 2000; Kracke, 1987, 2003; Lohmann, 2003; Mageo, 2003; Parman, 1991; Reynolds, 1992; Schnepel, 2001; Tedlock, 1987a; Vitebsky, 2007; Willerslev, 2004). Aunque el artículo “Antropología de la noche” menciona varias contribuciones teóricas y ejemplos etnográficos de la antropología del sueño, los autores podrían haber sido más ambiciosos en su objetivo si hubieran encontrado inspiración en los desarrollos teóricos y metodológicos dentro de este (sub)campo mayor.

El objetivo de los autores de desarrollar un enfoque interdisciplinario hacia la noche reuniendo las disciplinas de la psicofisiología y la antropología es desafiante y podría generar nuevas formas de comprensión, así como nuevas contribuciones a la teoría antropológica general. Una vez más, si se parte de la antropología del sueño, sugiero que la experiencia onírica en sí misma lleve el molde interpretativo, que consiste en una mezcla de conocimiento cultural y experiencia personal que moldea la forma, el contenido e incluso el significado del sueño. Esto se muestra mejor, quizás, en las experiencias de aquellos antropólogos que han estudiado los sueños en sociedades distintas a la suya durante largos períodos de tiempo (Goulet, 1994; Heijnen, 2005b, 2009; Perrin, 1992). Después de un extenso período de trabajo de campo, comprometiéndose con la conceptualización y las prácticas locales de soñar y compartir sueños, la propia experiencia de soñar del etnógrafo cambia en contenido, recuerdo y significado. La investigación de los sueños en un laboratorio a menudo no reconoce estas diferencias culturales que influyen no solo en las narrativas de los sueños, sino también en el contenido de los mismos. Establecer una colaboración productiva entre estos enfoques diferentes, cada uno con su propia

tradición científica, es uno de los mayores desafíos a los que nos enfrentamos en este momento.

Brigitte Steger

Department of East Asian Studies, University of Cambridge, Downing College, Sidgwick Avenue, Cambridge CB3 9DA, United Kingdom (bs382@cam.ac.uk). 12 XI 09.

Este artículo reúne varias etnografías en miniatura e innovadoras en una variedad de sociedades, principalmente amerindias, que tienen consecuencias para un debate más amplio sobre la antropología de la noche. Algunas de las etnografías presentadas aluden a cuestiones más amplias en este campo, incluida la relación entre el orden social diurno y nocturno. Un detalle llamativo encontrado en un mito de los Yucuna en Colombia, Karipú Lakená, es que la noche fue considerada necesaria para “reorganizar el mundo después de la muerte de alguien”. ¿Cómo se relaciona la observación de que la noche restaura el orden social con la observación de Joachim Schlör de que “en comparación con el día, la noche [urbana europea] es desestructurada, menos ordenada y, por lo tanto, potencialmente amenazadora” (Schlör, 1991, p. 61)? ¿En qué difieren los órdenes sociales diurnos y nocturnos? Un enigma similar fue enfrentado por los predicadores y teóricos de Nueva Inglaterra del siglo XVIII. Por un lado, el sueño significaba la pérdida del control racional, pero por otro lado, el sueño también tenía la capacidad de proporcionar descanso y alivio al cuerpo y la mente, que estaban en este estado “maravillosamente unidos” (Cox, 2008, p. 56-57). Por lo tanto, el orden social puede verse amenazado y restaurado durante o por la noche, o por el sueño. ¿Cuáles son las consecuencias?

Una segunda etnografía pone de relieve la necesidad de cuestionar la dicotomía entre la noche/oscuridad, por un lado, y el día/luz, por otro. La excelente investigación de la percepción de la noche por parte de los Inuit en la región ártica cuestiona nuestro supuesto común de que la noche es como un período de oscuridad. Para los Inuit, la noche y la oscuridad están disociadas: “A veces la oscuridad invade el día, a veces la luz inunda la noche”. La noche se caracteriza por una serie de elementos que pertenecen a marcos más o menos normativos, ya sean fisiológicos, sociales o físicos. Tanto en invierno como en verano, el sueño se aplaza hasta altas horas de la madrugada, y cuando el trabajo o las fiestas lo requieren, la gente permanece despierta durante más de 24 horas. ¿Cuáles son las consecuencias para nuestra comprensión de la noche y del dormir?

Los editores/autores mencionan las dificultades de reunir disciplinas que rara vez se encuentran, la psicofisiología y la antropología. De hecho, el encuentro es sorprendente y decepcionantemente fútil, en gran parte porque en el texto las

dos disciplinas apenas se relacionan entre sí. Los convincentes hallazgos en las etnografías están poco relacionados a las más amplias preguntas teóricas planteadas desde el principio con investigaciones anteriores sobre el dormir y la noche, ni tampoco los editores cambian sus suposiciones y conclusiones teóricas cuando los hallazgos etnográficos los contradicen. Su suposición de una definición astronómica de la noche, es decir, el período que va desde el atardecer al amanecer, se contradice no solo con la experiencia de los Inuit, sino también con los resultados del estudio sobre las noches parisinas y otros. Quizás lo más problemático es que no se toman en serio sus propios hallazgos: escriben que “para los psicofisiólogos, el objeto ‘noche’ está, en su mayoría, ligado al sueño” y luego continúan discutiendo el sueño, aunque las etnografías presentadas prueban con claridad que esta suposición es incorrecta.

Aunque esta ecuación fuera válida, los editores hacen lo que critican al principio: la mayoría de los estudios sobre la noche solo tienen en cuenta los aspectos temporales. Así, mientras que las partes antropológicas del texto tratan de hecho con la noche, otras partes exploran el dormir sin dar una explicación de por qué una ecuación entre el dormir y la noche sería una suposición útil. De hecho, el texto confirma las conclusiones que sacamos en 2001 durante un taller titulado *The Dark Side of Life*: “A pesar de los estrechos vínculos entre estos temas, se ha hecho evidente que las prácticas de investigación de las personas que se ocupan del dormir o de la noche son a veces bastante diferentes” (Steger y Brunt, 2003a, p. 2). No es evidente por qué solo una metodología podría ser adecuada para investigar diversas cuestiones y temas relacionados con la noche. Además, aunque algunas de las etnografías del texto aportan percepciones nuevas sobre la comprensión de la noche, el fenómeno del dormir se trata mediante la exploración de cuestiones que en muchos casos ya se han planteado y, a veces, se han respondido en una plétora de estudios recientes sobre el dormir, tanto en las ciencias naturales y la medicina como en los estudios sociales y culturales.

A pesar de tales deficiencias, el artículo aporta un importante punto que llama nuestra atención. Desde que se ha reconocido el “policentrismo” en un número de disciplinas académicas, serán necesarios estudios sobre la noche y el sueño, utilizando diferentes metodologías y diferentes perspectivas, antes de desarrollar y difundir la conciencia del nictémero. Como en el caso de los estudios sobre mujeres/género, lo que hace que ya no sea posible menospreciar la noción de género al estudiar el comportamiento social, no debe seguir siendo ignorada la noción de que la existencia humana está influenciada por condiciones tanto diurnas como nocturnas, así como por estados liminales intermedios. La noche y el día no son solo nociones temporales sino también espaciales; son diferentes estados y se caracterizan por diferentes formas de orden social.

Pablo Wright

Departamento de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Puán 450, Buenos Aires, Argentina (pwright@filo.uba.ar). 3 XII 09.

“Antropología de la noche” es una obra estimulante que aborda un área ignorada de los estudios antropológicos, es decir, la noche como objeto de investigación. Para ello, desarrolla un programa interdisciplinario que incluye, sobre todo, la antropología, la fisiología y el derecho. Conceptualmente, el artículo es un gran avance que desafía el tradicional sesgo positivo de la antropología hacia la cultura, poniendo en diálogo también la biología, la ecología y la filosofía para entender la noche como una unidad analítica en la que muchos eventos suceden, sociales y biológicos, entrelazados de maneras complejas.

Son analizados fenómenos como la noche, el dormir, los sueños y las actividades que las sociedades humanas realizan dentro de los mismos. El escenario etnográfico es interesantemente mixto, con ejemplos desde los pueblos amerindios Inuit, Otomí, Teztlzal y Yucuna, a bailarinas francesas en la noche parisina, a laboratorios donde los científicos investigan el comportamiento del dormir. Como nuevo objeto de investigación intercultural, los autores presentan conceptos y metodologías para el estudio de la noche. El concepto de nictémero, el ciclo de 24 horas día-noche, es un marco robusto en el que las actividades humanas se llevan a cabo de forma heterogénea. Los autores nos muestran con datos históricos cómo nuestra forma de dormir, es decir, el período ideal de 8 horas, es una invención cultural reciente, lo que introduce un saludable sentido de relativismo histórico en nuestras prácticas naturalizadas, de orientación capitalista, de clasificar el tiempo a través de fracciones abstractas y homogéneas. Lo que Durkheim y Mauss nos enseñaron, que el tiempo y el espacio son, sobre todo, clasificaciones sociales, se aplica con destreza en este trabajo. Curiosamente, falta en sus referencias la importante contribución de Irving Hallowell (1955) en este aspecto.

Debido a que la ontología para nosotros, los antropólogos, no es una teoría existencial abstracta sino una noción concreta y culturalmente ligada a lo que la realidad (y/o “el mundo”) es como hecho social, esta obra es excelente tanto para definir como para representar casos empíricos de la noche como un reino ontológico en sí mismo. El concepto que se ocupa de sus rasgos específicos es “nocturnidad”, que “se refiere a las transformaciones inducidas por cambios físicos internos y externos experimentados por el cuerpo humano”. El artículo nos ilumina con ejemplos de estas “transformaciones” nocturnas. Somos testigos de peregrinaciones de cuerpos, ideas y trabajo dentro y fuera de las normas sociales, hacia los horizontes culturales en los cuales son significativos. Una fuerte contribución de este trabajo es que sensibiliza nuestra mirada analítica

a esta particular (es decir, nocturna) vida social que tiene su propio lugar y discurso. En definitiva, parece que la noche tiene su propia episteme foucaultiana: sus límites están situados en ese umbral dinámico que la separa del día. Este artículo nos brinda herramientas conceptuales y empíricas para explorar lo que está sucediendo en nuestras propias noches etnográficas (y también días, para comparar). Los autores mencionan que en diferentes sociedades amerindias hay ontologías nocturnas, así como también conocimiento nocturno: sabiduría, tradiciones y palabras que solo pueden ser interpretadas y/o transmitidas durante la noche. Representan conocimiento, tejido a través del hilo de la metáfora y la metonimia, que tenemos que evaluar muy seriamente al tratar de entender estos hechos sociales como acción simbólica. No solo eso, sino que en la noche el cuerpo también cambia; por lo tanto hay cuerpos nocturnos que tienen diferentes propiedades a las de sus contrapartes diurnas. La teoría Otomi de los cuerpos nocturnos es importante no solo como un caso etnográfico sino también como un tropo filosófico comparativo más general. Sí, para ellos, por la noche el cuerpo “está totalmente abierto al mundo”, lo que implica que podría ser “desmembrado, sacrificado y rearmado nuevamente”. Además, las percepciones, la conciencia y los sentimientos tienen una textura diferente. Para los Tzeltal, las palabras de la noche difieren en poder, valor y sabiduría de las palabras de la luz del día. Por otro lado, las bailarinas de la noche parisina pasan por un proceso de transformación corporal para convertirse en “seres nocturnos” cuyos cuerpos condensan de manera simbólica las visiones del capitalismo tardío sobre la vida urbana, la alegría, el erotismo y el tiempo libre. En síntesis, este trabajo nos insta a pensar, como lo hace el pueblo Toba argentino (véase Wright, 2008), que la noche es un verdadero reino cosmológico “construido” a través de una duración espacio-temporal. También es un espacio social para la fabricación de la cultura y la sociedad, un lugar dentro del cual nuestra conciencia, cuerpos y acciones pueden cambiar ontológicamente. Coincido con los autores en que son necesarios más estudios sobre una “metafísica de las fronteras” entre el día y la noche, en la que los procedimientos rituales, las operaciones sobre el cuerpo, las sustancias y los ritmos vitales puedan mostrar características tanto universales como específicas. Las metodologías de campo deben ser diseñadas de forma creativa para tratar con sucesos nocturnos, un hecho poco abordado por los antropólogos. De ahora en adelante, la noche parece haber alcanzado una visibilidad temática que acojo con gran satisfacción, porque necesitamos con urgencia más trabajos empíricos y conceptuales para explorar este lado fascinante, aunque descuidado, de nuestras vidas como seres socio-biológicos.

Respuesta

Agradecemos especialmente a los lectores que con amabilidad han accedido a revisar este texto, por enriquecer sus comentarios con información bibliográfica, por señalar direcciones aún inexploradas y por aclarar, según su propia experiencia, conceptos que no habíamos explicitado lo suficiente. Es un gran placer que nuestro trabajo sea discutido por investigadores de tan diversas competencias, con la participación de Racine y Foucault para guiarnos en nuestra aventura nocturna.

Una observación recurrente hace referencia a la dificultad del diálogo interdisciplinario (al comienzo de nuestro proyecto, entre la etnología y la etnolingüística, y más tarde con la economía, la antropología urbana, la psicofisiología del dormir y la historia del derecho). Creemos sinceramente que, cuantas más ramas del saber hagan de la noche su objeto de investigación, cada una con sus propios métodos, mayores posibilidades tendremos de llegar a una interdisciplinaria eficiente. Esta dificultad no se superará hasta que no se alcance este objetivo en el campo. Volveremos a ello más adelante.

Una segunda observación sobre el texto, compartida por muchos de nuestros lectores, hace referencia a la diversidad de estudios involucrados (ya sea en curso o finalizados) y a la heterogeneidad de los materiales: entrevistas y exégesis de nativos, textos, estudios de laboratorio y análisis de los rituales amerindios o parisinos. Deseamos destacar que el trabajo presentado es el resultado de reuniones y discusiones mantenidas en nuestro grupo independientemente de nuestras respectivas investigaciones individuales. No podríamos ni quisiéramos lograr un verdadero consenso sobre un solo enfoque; el único consenso que estamos tratando de alcanzar es el de una perspectiva integrada, la única manera de abrir el alcance de nuestras respectivas disciplinas. Nuestro objetivo es abrazar la noche al reunir el derecho, la etnología, la psicofisiología, la sociología o la historia para trabajar en un proyecto común, pero permaneciendo abiertos a múltiples enfoques y técnicas de análisis, como cualquier otro proyecto científico.

En cuanto a las evidentes carencias de este trabajo, de las que solo hemos señalado algunas, optamos por ignorar el enorme cuerpo de trabajos sobre los sueños, que han sido abordados desde muchas perspectivas y que nos habrían llevado demasiado lejos de nuestro punto de partida básico: la noche. También tuvimos que recortar lo que nos pareció relevante con la “nocturnidad” de las diversas etnografías en las que buscamos la noche. Evitamos hacer de la noche -cualquiera que fuera la definición que se le asignara en una primera etapa- el opuesto simétrico del día; por lo tanto, nos hemos expuesto a ser criticados con razón por no haberla concebido como parte de un todo significativo. También falta en nuestro paisaje la memoria, con las diversas pero fundamentales teorías

que la relacionan con el dormir, y las concepciones culturales de la relación entre el dormir y el conocimiento.

“Antropología de la noche” es una versión abreviada de una obra mucho más grande que tuvo que ser reducida drásticamente para cumplir con los estándares de *Current Anthropology*. Agradecemos a los editores que nos hayan solicitado ese esfuerzo, que nos permitió presentar nuestros hallazgos de manera más concisa. Sin embargo, esto fue perjudicial para la presentación de nuestras etnografías, reducidas a meras viñetas, aunque basadas en disertaciones o libros, publicados o en curso. De la misma manera, hemos omitido todo lo relativo a la construcción de las fronteras del sueño (procesos de inducción, retención y resistencia, así como de somnolencia), fronteras nocturnas (atardecer, amanecer, períodos transitorios) y fronteras de los sueños como visiones, las cuales son consideradas en la América indígena como de la misma naturaleza que los sueños. Del mismo modo, sabíamos de muchas más publicaciones, pero al no tener espacio para citarlas todas, no las mencionamos.

Richard Chenhall, a partir del ejemplo paradigmático de *Los Argonautas del Pacífico Occidental* (Malinowski, 1922), subraya el hecho de que la literatura etnográfica abunda en referencias a la noche que ilustran las dificultades a las que se enfrentan los investigadores cuando se ven obligados por el contexto a ajustar sus métodos de indagación para tener en cuenta las especificidades de las interacciones entre los actores y las formas de espacio y tiempo. Estos son desafíos para la lógica diurna y la comprensión, cuyas consecuencias metodológicas rara vez se trazan. Chenhall reintroduce el debate sobre el campo del espacio-tiempo en la investigación de la “nocturnidad”, y subraya que una definición minimalista, del atardecer al amanecer, solo podría dar escasos frutos, heurísticamente. Solo lo habíamos sugerido como primera “etiqueta”, ya que nuestro propósito era precisamente evitar el uso de un término tan pesado (que pareciera referirse a una necesidad universal) y de una definición que parece “natural” en lugar de específica: esto muestra la importancia de estudios posteriores que exploren los puntos de vista nativos aportando soluciones, cada uno a su manera, “todas diferentes, pero todas afines”, para conceptualizar el enigma de la “nocturnidad”. Al igual que Pablo Wright, Richard Chenhall cita con razón el *Nacimiento de la clínica* de Foucault para subrayar que la filosofía también tiene un papel que desempeñar en esta empresa, junto con la literatura o el psicoanálisis. Hemos descartado esta opción que implicaría el riesgo de diluir el objeto en esta fase del trabajo exploratorio.

El ejemplo de la *siesta* discutido por Michelle Daveluy, junto con sus comentarios sobre la privación del sueño y el trabajo nocturno con sus consecuencias, es ilustrativo de lo que podría ser un enfoque verdaderamente holístico por las necesarias interacciones entre la neurología del dormir, la historia de los hábitos mentales, la geografía del trabajo, la sociología del tiempo libre, la psicología

afectiva o incluso una perspectiva corporativa en el mundo industrial. De hecho, miembros de nuestro equipo de la Universidad de Florencia han abordado el tema (Salzarulo y Fagioli, 1992); pero el propósito aquí ha sido resaltar la “nocturnidad”, evitando parejas binarias como día/noche, luz/oscuridad, sueño/vigilia, etc. Del mismo modo, Daveluy hace hincapié, con razón, en la dimensión acústica de la noche, lo que trae a la mente algunos aspectos escasamente encontrados -por el momento- en etnografías disponibles; no solo el silencio, también el análisis de la percepción cultural de los sonidos de la noche y todas las diversas restricciones prosódicas y estilísticas sobre el habla nocturna, un campo que debe ser explorado en conjunto con nuestros colegas en musicología y etnolingüística.

Estamos de acuerdo con Roger Ekirch en que este trabajo exploratorio es uno de los muchos estudios sobre la noche que se han llevado a cabo durante las últimas décadas. Si el trabajo de historiadores y geógrafos solo se menciona de forma breve, se debe en parte a la composición de nuestro equipo de trabajo. Ekirch lamenta que la conclusión ponga de relieve las dificultades de la tarea en lugar de definir nuevas fronteras. La omisión de referencias podría aplicarse de igual modo a las ciencias cognitivas, la filosofía o la psiquiatría, que tienen un reclamo legítimo en este debate. Responder a los requisitos de historiadores y geógrafos sobre la coherencia conceptual es más delicado: habría significado permanecer dentro de los límites de la etnología en lugar de tomar los riesgos de la interdisciplinaridad. La investigación histórica en sí misma, sin embargo, no está completamente más allá de tal crítica, a pesar de su pretensión de abarcar todas las áreas de la vida social. Así, en *Geschichte der Nacht* (Historia de la noche), Walter Seitter da un relato detallado de las creencias paganas y cristianas sobre la noche, desde el antiguo culto de los muertos a los carnavales de los exorcismos demoníacos y los sabbaths de los hechiceros, abarcando los campos de la poesía, el misticismo, y las bellas artes (Seitter, 1999). Por supuesto, podríamos haber reproducido esta colección enciclopédica de datos, si hubiéramos elegido limitarnos al campo de la etnología *sensu stricto*.

Confirmamos que las dificultades encontradas en las discusiones nos han proporcionado orientaciones para futuras reflexiones sobre nuestro tema y que vemos la necesidad de “nuevos trabajos de campo”, “conceptos imaginativos” y “metodologías innovadoras”, a medida que señalamos problemas, a veces meramente técnicos, como el uso de actímetros para medir las fases de sueño de los Trumai o de los Yucuna. Debido a que nuestra investigación en este proyecto se basa en perspectivas ya examinadas en diferentes disciplinas, fue necesario un esfuerzo considerable para armonizar estudios individuales que iban en direcciones opuestas. También se debe tener en cuenta que cada colaborador fue involucrado desde el inicio del proyecto en su propio curso de estudio y que “Antropología de la noche” ha llegado a alterar la rutina de todos, obligando a

llevar la marca de estos intereses particulares, tal vez en detrimento de una reflexión colectiva más convincente. Dicho esto, debemos estar de acuerdo con la preocupación por los “temas desarticulados”: el reto era precisamente tomar el concepto de antropología *sensu lato*, y considerar que cada sociedad merece ser estudiada por una combinación de disciplinas: si recurrimos a los psicofisiólogos, es porque los historiadores valoraron el modelo cultural de los hábitos de dormir. Por ejemplo, queríamos saber la relación, si la hubiera, entre la cultura polifásica del dormir de los Trumai y los episodios del análisis psicofisiológico del dormir. Al mismo tiempo, necesitábamos mostrar que ninguna actividad en el mundo escapa al problema de la “nocturnidad”.

En este sentido, Katie Glaskin tiene razón al subrayar el “considerable trabajo conceptual” que implica un enfoque interdisciplinario: es una ardua tarea reunir y conciliar, en el estado actual de los conocimientos, los factores universales y culturales. Nos enfrentamos aquí a uno de los mayores desafíos de la antropología general. Ella resalta, como nosotros, que la primera preocupación de los psicofisiólogos es, como es lógico, la del dormir, mientras que nuestro ámbito de aplicación abarca la noche. Somos muy conscientes de la necesidad de encontrar nuevas formas de diálogo en ese campo. De hecho, como sugiere la discusión de Katie Glaskin, toda investigación intercultural futura debe continuar descansando sobre la base noche/dormir/soñar (Worthman y Melby, 2002). Nuestra ambición ha sido también abordar fenómenos que pueden no encajar en este marco: es tanto más importante aventurarse en la “antropología comparativa” que pide nuestro comentarista, exactamente nuestro objetivo.

Adrienne Heijnen recupera referencias bibliográficas de mayor utilidad para el debate e insiste en su comentario sobre la necesidad de investigar más adelante la dialéctica noche/día ampliando el campo de análisis más allá de las meras actividades que pertenecen a ambos. También señala una aporía que pasamos por alto: la dicotomía público-privado. Esto convoca investigaciones que tengan en cuenta la problemática de género de los informantes locales, la cuestión del conocimiento específico frente al compartido, así como la forma en que se reorganiza e instrumentaliza al pasar del día a la noche. Además, cuestiona la capacidad de la etnografía para proporcionar respuestas satisfactorias e inspira modelos de análisis para abordar el tema de los sueños y las visiones, uno de los aspectos más enigmáticos de la “nocturnidad”, sobre el que los hallazgos de la neurociencia ya son bastante prometedores para la antropología, en especial en lo que se refiere a la dicotomía consciente/inconsciente y sus diversas “ficciones” (Naccache, 2006). Finalmente, señala una pregunta recurrente que fue planteada desde el principio por nuestros colegas neurofisiólogos y ha permanecido con nosotros a lo largo de nuestro trabajo: cómo introducir la diferencia cultural como variable en los estudios sobre el dormir y el soñar, y hacerlo por fuera de un ambiente hospitalario. Podemos estar de acuerdo en que

este ha sido el tema principal que nos ha llevado a sentarnos alrededor de la misma mesa y considerar la posibilidad de emprender este proyecto.

Brigitte Steger aborda el debate desde una perspectiva similar. Señala con razón lo que indicamos más de una vez: que el proceso de integración de todas esas disciplinas no ha hecho más que empezar, y que nuestros ejemplos etnográficos demuestran en concreto lo inadecuado de una definición astronómica de la noche, una inadecuación que el artículo intenta corregir. También explica por qué, al carecer de una cooperación interdisciplinaria real -es decir, reunir investigadores de las diferentes disciplinas involucradas para trabajar en el campo- solo podemos reclamar un resultado inicial, suponiendo que nos lo concedan: que todos los interesados estén de acuerdo en que, dentro de sus propias disciplinas y con el empleo de sus prácticas de investigación específicas, la “nocturnidad” también puede ser su objeto. En esta etapa, están aquellos que quieren mediciones o narrativas, algunos que se centran en el lenguaje, otros que se centran en los comportamientos, algunos que favorecen lo que comparten las culturas, otros que favorecen lo que es diferente. Reafirmamos que la psicofisiología del dormir es esencial para el desarrollo de este proyecto, sin embargo, cuestionamos sus hallazgos en un entorno de laboratorio y queríamos traerla a este estudio. La plétora de estudios sobre el dormir a los que se refiere Steger no incluye, que nosotros sepamos, ningún estudio que haya reunido en el mismo proyecto a antropólogos, médicos y neurofisiólogos. La lista de requisitos para investigar la noche, lo que hace que Schnepel declare que “no hay ninguna antropología distintiva de la noche”, se refiere solo a la etnología.

El comentario de Pablo Wright es particularmente inspirador, ya que saca a relucir nuevas áreas para ser exploradas dentro de la etnología tradicional en sí, que podríamos haber omitido al centrarnos solo en interacciones interdisciplinarias. Coincidimos con él en considerar la noche como un “verdadero reino cosmológico”, y que aún tenemos mucho que aprender sobre la “metafísica de las fronteras” tal como se entiende en sociedades exóticas, en especial en este campo amerindio, cuya importancia Wright subraya para la renovación de la antropología contemporánea, en particular para la construcción de ontologías locales, y la forma en que el concepto de persona se refracta entre naturaleza y cultura, día y noche, humanos y animales, como lo atestigua el perspectivismo amazónico (Viveiros de Castro, 2003). Como era de esperar, resultó imposible incluir en este informe abreviado todas las etnografías realizadas en el equipo. Nuestra frustración nos ha llevado a iniciar una serie de trabajos que tratan, precisamente, la “nocturnidad” como una apertura de puertas aún apenas entreabiertas.

Jacques Galinier, Aurore Monod Becquelin y Guy Bordin

Bibliografía*

- Alvarez, A. (1995). *Night: night life, night language, sleep and dreams*. Norton.
- Aristotle. (2002). *Physique*. Belles Lettres.
- Artemidorus of Ephesus. (1975). *La clef des songes* (A. J. Festugière, Trad.). Vrin. (Original *Oneirocriticon*).
- Aschoff, J. (1965). Circadian rhythms in man. *Science*, 148, 1427-1432. <https://www.science.org/doi/10.1126/science.148.3676.1427>
- Aschoff, J., Gerecke, U. & Wever, R. (1967). Desynchronization of human circadian rhythms. *Japanese Journal of Physiology*, 17(4), 450-457. <https://doi.org/10.2170/jjphysiol.17.450>
- Basso, E. (1985). *A musical view of the universe: Kalapalo myth and ritual performances*. University of Pennsylvania Press.
- Bastide, R. (1972). *Le rêve, la transe et la folie*. Flammarion.
- Bekinschtein, T. A., Negro, A., Goldin, A. P., Fernandez, M. P., Rosenbaum, S. & Golombek, D. A. (2004). Seasonality in a Mapuche native population. *Biological Rhythm Research*, 35(1-2), 145-152. <https://doi.org/10.1080/09291010412331313296>
- Bogoslovskii, M. & Letter, M. (1974). Polar insomnia on the Antarctic continent. *Lancet*, 1, 503-504. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(74\)92803-7](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(74)92803-7)
- Bohannon, P. (1953). Concepts of time among the Tiv of Nigeria. *Southwestern Journal of Anthropology*, 9(3), 251-262. <https://doi.org/10.1086/soutjanth.9.3.3628696>
- Bohannon, P. & Bohannon, L. (1958). *Three source notebooks in Tiv ethnography*. Human Relations Area Files. <https://ehrafworldcultures.yale.edu/cultures/ff57/documents/022>
- Borbély, A. A. (1982). A two-process model of sleep regulation. *Human Neurobiology*, 1, 195-204.

* Nota de traducción. Las direcciones de referencia en la bibliografía fueron agregadas por el traductor como parte de las normas editoriales de revista Avá, y no constaban en el texto de origen.

- Bordin, G. (2009/2006, October). Dream narration among Eastern Arctic Canadian Inuit. *Proceedings of the 15th International Inuit Studies Conference*. Paris, France. [http:// www.inuitoralityconference.com](http://www.inuitoralityconference.com)
- Bordin, G. (2008). *La nuit inuit: vécu et représentation de la nuit chez les Inuit du nord de la Terre de Baffin (Nunavut, Arctique canadien)*. (PhD Dissertation). Université Paris Ouest Nanterre La Défense. Catalogue du Système Universitaire de Documentation. <https://www.sudoc.fr/132218607>
- Bordin, G. (2005a). Phasages et déphasages: représentations du temps chez les Inuit de l'Arctique oriental canadien. *Globe: revue internationale d'études québécoises*, 8(1), 99-133. <https://doi.org/10.7202/1000897ar>
- Bordin, G. (2005b/2004, August). *Taarnirmik unnuangujjutiqanngimmat* "Darkness is not the cause of the night": an Inuit perspective from Canadian Eastern Arctic on the night. *Proceedings of the 14th International Inuit Studies Conference*. Alberta, Canada.
- Bordin, G. (2002). La nuit inuit: éléments de réflexion. *Études/Inuit/ Studies*, 26(1), 45-70. <https://doi.org/10.7202/009272ar>
- Bourguignon, E. (1972). Dreams and altered states of consciousness in anthropological research. En F. L. K. Hsu (Ed.), *Psychological anthropology* (pp. 403-434). Schenkman.
- Bricker, V. (1986). *A grammar of Maya hieroglyphs*. Tulane University & Middle American Research Institute.
- Bronfen, E. (2008). *Tiefer als der Tag gedacht: eine Kulturgeschichte der Nacht*. Hanser.
- Bruce, R. (1979). *Lacandon dream: symbolism and interpretation*. Ediciones Euroamericanas.
- Buguet, A., Rivolier, J. & Jouvet, M. (1987). Human sleep patterns in Antarctica. *Sleep*, 10, 374-382. <https://doi.org/10.1093/sleep/10.4.374>
- Bureau, L. (1997). *Géographie de la nuit*. L'hexagone.
- Caillois, R. & Von Grünebaum, G. E. (1967). *Le rêve et les sociétés humaines*. Gallimard/NRF.
- Cauquelin, A. (1977). *La ville la nuit*. Presses Universitaires de France.

- Collignon, B. (2006). *Knowing places: the Inuinnait, landscapes and the environment*. University of Alberta Press.
- Cox, R. (2008). The suburbs of eternity: on visionaries and miraculous sleepers. En L. Brunt & B. Steger (Eds.), *Worlds of sleep* (pp. 53-103). Frank & Timme.
- Czeisler, C. A., Allan, J. S., Strogatz, S. H., Ronda, J. M., Sánchez, R., Ríos, C. D., Freitag, W. O., Richardson, G. S. & Kronauer, R. E. (1986). Bright light resets the human circadian pacemaker independent of the timing of the sleep-wake cycle. *Science*, 233, 667-671. <https://www.science.org/doi/10.1126/science.3726555>
- Czeisler, C. A., Kronauer, R. E., Allan, J. S., Duffy, J. F., Jewett, M. E., Brown, E. N. & Ronda, J. M. (1989). Bright light induction of strong (type 0) resetting of the human circadian pacemaker. *Science*, 244, 328-333. <https://www.science.org/doi/10.1126/science.2734611>
- Czeisler, C. A., Richardson, G. S., Zimmerman, J. C., Moore-Ede, M. C. & Weitzman, E. D. (1981). Entrainment of human circadian rhythms by light-dark cycles: a reassessment. *Photochemistry and Photobiology*, 34, 239-247. <https://doi.org/10.1111/j.1751-1097.1981.tb08993.x>
- Daan, S., Beersma, D. G. M. & Borbély, A. A. (1984). Timing of human sleep: recovery process gated by a circadian pacemaker. *American Journal of Physiology*, 246(2), R161-R183. <https://doi.org/10.1152/ajpregu.1984.246.2.R161>
- Delattre, S. (2000). *Les douze heures noires: la nuit à Paris au XIXe siècle*. Albin Michel.
- Deleuil, J. M. (1994). *Lyon la nuit: lieux, pratiques et images*. Presses Universitaires de Lyon.
- Delon, M. & Baruch, D. (1999). *Paris le jour, Paris la nuit*. Fixot.
- Devereux, G. (1951). *Reality and dream: psychotherapy of a Plains Indian*. International Universities Press.
- Diamond, A. S. (1971). *Primitive law past and present*. Taylor & Francis.
- Dibie, P. (2000). *Ethnologie de la chambre à coucher*. Éditions Métailie.
- Dow, J. (1986a). *The shaman's touch: Otomi Indian symbolic healing*. University of Utah Press.

- Dow, J. (1986b). Universal aspects of symbolic healing: a theoretical synthesis. *American Anthropologist*, 88(1), 56-69. <https://doi.org/10.1525/aa.1986.88.1.02a00040>
- Du Bois, C. (1961). *The people of Alor: a social-psychological study of an East Indian island*. Cambridge University Press.
- Duffy, J. F. & Dijk, D. J. (2002). Getting through to circadian oscillators: why use constant routines? *Journal of Biological Rhythms*, 17(1), 4-13. <https://doi.org/10.1177/074873002129002294>
- Ekirch, A. R. (2005). *At day's close: night in times past*. Norton.
- Ewing, K. P. (1990). The dream of spiritual self-initiation and the organization of self-representations among Pakistani Sufis. *American Ethnologist*, 17(1), 56-74. <https://doi.org/10.1525/ae.1990.17.1.02a00040>
- Feinberg, I. (1974). Changes in sleep cycle patterns with age. *Journal of Psychiatric Research*, 10, 283-306. [https://doi.org/10.1016/0022-3956\(74\)90011-9](https://doi.org/10.1016/0022-3956(74)90011-9)
- Fontaine, L. (2008). *Récits des Indiens Yucuna d'Amazonie colombienne: texte bilingue*. L'Harmattan.
- Foucault, M. (1989). *The birth of the clinic*. Routledge.
- Fourmaux, F. (2001). *Les Filles des Folies: ethnologie d'un music-hall parisien: usages du corps dans un espace de prodigalité*. (PhD Thesis). Université de Paris X Nanterre.
- Freud, S. (1900). *The interpretation of dreams*. Imago.
- Galinier, J. (2004). *The world below: body and cosmos in Otomi Indian ritual*. University Press of Colorado. (Original *La moitié du monde: corps et cosmos dans le rituel des Indiens Otomi*, 1997).
- Gell, A. (1975). *Metamorphosis of the cassowaries*. Berg.
- Glaskin, K. (2005). Innovation and ancestral revelation: the case of dreams. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11(2), 297-314. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2005.00237.x>
- Glowczewski, B. (1999). *Les rêveurs du désert: peuple warlpiri d'Australie*. Actes Sud.
- Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Anchor, Doubleday.

- Goulet, J. G. (1994). Dreams and visions in other life-worlds. En D. E. Young & J. G. Goulet (Eds.), *Being changed by cross-cultural encounters: the anthropology of extraordinary experiences* (pp. 16-38). Broadview.
- Graham, L. R. (2000). Dreams. *Linguistic Anthropology*, 9(1-2), 61-64. <https://doi.org/10.1525/jlin.1999.9.1-2.61>
- Graham, L. R. (1995). *Performing dreams: discourses of immortality among the Xavante of central Brazil*. University of Texas Press.
- Graham, L. R. (1994). Dialogic dreams: creative selves coming into life in the flow of time. *American Ethnologist*, 21(4), 723-745. <https://doi.org/10.1525/ae.1994.21.4.02a00040>
- Graham, L. R. (1986). Three modes of Shavante vocal expression: wailing, collective singing, and political oratory. In J. Sherzer & G. Urban (Eds.). *Native South American discourse* (pp. 83-118). Mouton de Gruyter.
- Guédon, M. F. (1994). Dene ways and the ethnographer's culture. En D. E. Young & J. G. Goulet (Eds.), *Being changed by cross-cultural encounters: the anthropology of extraordinary experience* (pp. 39-70). Broadview.
- Guinzburg, C. (1989). *Storia notturna: una decifrazione del Sabba*. Einaudi.
- Guiteras-Holmes, C. (1965). *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*. Fondo de Cultura Económica.
- Gwiazdzinski, L. (2005). *La nuit, dernière frontière de la ville*. Éditions de l'Aube.
- Gwiazdzinski, L. (2002). *La ville 24 heures sur 24*. Éditions de l'Aube.
- Hallowell, A. I. (1955). *Culture and experience*. University of Pennsylvania Press.
- Haskell, E. H., Palca, J. W., Walker, J. M., Berger, R. J. & Heller, H. C. (1981). Metabolism and thermoregulation during stages of sleep in humans exposed to heat and cold. *Journal of Applied Physiology*, 51, 948-954. <https://doi.org/10.1152/jappl.1981.51.4.948>
- Haskell, E. H., Palca, J. W., Walker, J. M., Berger, R. J. & Heller, H. C. (1978). The influence of effects of ambient temperature on electrophysiological sleep in humans. *Sleep Research*, 7, 169.
- Heijnen, A. (2009). What dreams are made of. *Informanten*, 10-15.
- Heijnen, A. 2006. Drømme (Dreams). *Jordens Folk*, 2, 3-6.

- Heijnen, A. (2005a). *Dream sharing in Iceland*. (PhD Thesis). Faculty of Humanities, University of Aarhus.
- Heijnen, A. (2005b). Dreams, darkness and hidden spheres: exploring the anthropology of the night in Icelandic society. *Paideuma*, 51, 193-207. <https://www.jstor.org/stable/40341894>
- Herdt, G. 1987. Selfhood and discourse in Sambaia dreamsharing. In B. Tedlock (Ed.), *Dreaming: anthropological and psychological interpretations* (pp. 55–85). Cambridge University Press.
- Hering, J. (1947). Concerning image, idea, and dream: phenomenological notes in connection with Jean Paul Sartre's book *L'imaginaire*. *Philosophy and Phenomenological Research*, 8(2), 188-205. <https://www.jstor.org/stable/2102716>
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. Routledge.
- Itier, C. (2004). *La littérature orale quechua de la région de Cuzco-Pérou*. Karthala.
- Jacopin, P. Y. (1988). On the syntactic structure of myth, or the Yukuna invention of speech. *Cultural Anthropology*, 3(2), 131-158. <https://doi.org/10.1525/can.1988.3.2.02a00020>
- Jacopin, P. Y. (1972). Habitat et territoire Yucuna. *Journal de la Société' des Américanistes*, 61, 109-140. <https://doi.org/10.3406/jsa.1972.2115>
- Jarvin, M. (1999). *Regards anthropologiques sur les bars de nuit: espaces et sociabilités*. L'Harmattan.
- Johnson, N. & Mandler, J. M. (1980). A tale of two structures: underlying and surface forms in stories. *Poetics*, 9, 5-86. [https://doi.org/10.1016/0304-422X\(80\)90012-1](https://doi.org/10.1016/0304-422X(80)90012-1)
- Jouvet, M. (1992). *Le sommeil et le rêvé*. Odile Jacob.
- Jouvet, M. & Gessain, M. (1997). *Le grenier des rêves: essai d'oniologie diachronique*. Odile Jacob.
- Kant, E. (1993). *Métaphysique des mœurs*. Vrin.

- Karacan, I., Thornby, J. I., Anch, A. M., Williams, R. L. & Perkins, H. M. (1978). Effects of high ambient temperature on sleep in young men. *Aviation, Space, and Environmental Medicine*, 49, 855-860.
- Keitman, N. (1963). *Sleep and wakefulness*. University of Chicago Press.
- Kintsch, W. & Van Dijk, T. A. (1975). Comment on se rappelle et on résume des histoires. *Langages*, 40, 98-116.
<https://doi.org/10.3406/lgge.1975.2300>
- Köhler, U. (1995 [1977]). *Chonbilal ch'ulelal: alma vendida*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kolb, S. & Law, S. (Eds.). (2001). *Dreams and dream interpretation. Inuit Perspectives on the 20th Century Series, vol. 3*. Nunavut Arctic College.
- Kracke, W. H. (2003). Beyond the mythologies: a shape of dreaming. In R. I. Lohmann (Ed.). *Dream travelers: sleep experiences and culture in the western Pacific*. Palgrave Macmillan.
- Kracke, W. H. (1987). Myths in dreams, thought in images: an Amazonian contribution to the psychoanalytic theory of primary process. En B. Tedlock (Ed.), *Dreaming: psychological and anthropological interpretations* (pp. 31-54). Cambridge University Press.
- Kracke, W. H. (1979). Dreaming in Kagwahiv: dream beliefs and their psychic uses in an Amazonian culture. *Psychoanalytic Study of Society*, 8, 119-171.
- Lallemant, M. (2003). *Temps, travail et modes de vie*. Presses Universitaires de France.
- Laughlin, R. M. (1976). *Of wonders wild and new: dreams from Zinacantan*. Smithsonian Institution.
- Laughlin, R. M. (1966). Oficio de tinieblas: cómo el Zinacanteco adivina sus sueños. En E. Z. Vogt (Ed.), *Los Zinacantecos* (pp. 396-413). Instituto Nacional Indigenista.
- Laugrand, F. (2001). Des humains, des ancêtres et des esprits: ambigüité et hétéronomie du rêve chez les aînés inuit de l'Arctique canadien. *Études/Inuit/Studies*, 25(1-2), 73-100.
<https://www.jstor.org/stable/42870608>

- Lavie, P. (2001). Sleep-wake as a biological rhythm. *Annual Review of Psychology*, 52, 277-303. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.52.1.277>
- Le Roy Ladurie, E. (1975). *Montaillou, village occitan de 1294 a` 1324*. Gallimard.
- Libert, J. P., Bach, V., Johnson, L. C., Ehrhart, J., Wittersheim, G. & Keller, D. (1991). Relative and combined effects of heat and noise exposure on sleep in humans. *Sleep*, 14, 24-31. <https://doi.org/10.1093/sleep/14.1.24>
- Lohmann, R. I. (Ed.). (2003). *Dream travelers: sleep experiences and culture in the western Pacific*. Palgrave Macmillan.
- Mageo, J. M. (2003). *Dreaming and the self: new perspectives on subjectivity, identity, and emotion*. State University of New York Press.
- Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the western Pacific*. Waveland.
- Martin du Pan, R. (1974). Some applications of our knowledge of the evolution of circadian rhythm in infants. En L. E. Schevening, G. F. Halberg & J. E. Pauly (Eds.), *Chronobiology* (pp. 342-347). Igaku Shan.
- Ménager, D. (2005). *La renaissance et la nuit*. Droz.
- Menger, P. M. (1994). Être artiste par intermittence: la flexibilité' du travail et le risque professionnel dans les arts du spectacle. *Travail et Emploi*, 60, 4-22.
- Middleton, B., Arendt, K. & Stone, B. M. (1996). Human circadian rhythms in constant dim light (8 lux) with knowledge of clock time. *Journal of Sleep Research*, 5, 69-76. <https://doi.org/10.1046/j.1365-2869.1996.d01-67.x>
- Mignot, E. & Tafti, M. (1998). Molecular genetics, circadian rhythms and sleep. En M. Billiard (Ed.), *Le sommeil normal et pathologique* (pp. 66-85). Masson.
- Monod Becquelin, A. (1975). *Les aventures de soleil et lune et autres mythes trumai*. Selaif.
- Monod Becquelin, A., Guirardello, R. & de Vienne, E. (2008). Working together: interface between researchers and the native people in the Trumai case. En D. Harrison, A. Dywer, and D. Rood (Eds.), *A world of many voices: lessons from documented endangered languages* (pp. 43-66). John Benjamins.
- Moore-Ede, M. (1993). *The twenty-four-hour society: understanding human limits in a world that never stops*. Addison-Wesley.

- Moreux, B. (1967). La nuit, l'ombre et la mort chez Homère. *Phoenix*, 21(4), 237-272. <https://doi.org/10.2307/1086215>
- Mothré, E. (2006). *Etre ou ne pas être... "sous le regard des ancêtres": les ressorts dramatiques de l'existence du corps chez les Indiens tzeltal et tzotzil des Hautes-Terres chiapanèques (sud du Mexique)* (MA Thesis). Université de Paris X Nanterre.
- Musharbash, Y. (2008). *Yuendumu everyday: contemporary life in remote Aboriginal Australia*. Aboriginal Studies.
- Muzet, A., Libert, J. P. & Candas, V. (1984). Ambient temperature and human sleep. *Experientia*, 40, 425-429. <https://doi.org/10.1007/BF01952376>
- Naccache, L. (2006). *Le nouvel inconscient: Freud, Christophe Colomb des neurosciences*. Odile Jacob.
- O'Neill, C.W. (1976). *Dreams, culture and the individual*. Chandler & Sharp.
- Orobitg, C. G. (1998). *Les Pumé et leurs rêves: étude d'un groupe indien des plaines du Venezuela*. Éditions des Archives Contemporaines.
- Pace-Schott, E. F., Solms, M., Blagrove, M. & Harnard, S. (Eds.). (2003). *Sleep and dreaming: scientific advances and considerations*. Cambridge University Press.
- Parman, S. (1991). *Dream and culture: an anthropological study of the Western intellectual tradition*. Praeger.
- Perrin, M. (1992). *Les praticiens du rêve*. Presses Universitaires de France.
- Plutarch. (1937). In *Les vies des hommes illustres*. Gallimard.
- Poirier, S. (1994). Rêver la culture. *Anthropologie et Sociétés*, 18(2), 5-11. <https://www.erudit.org/fr/revues/as/1994-v18-n2-as795/>
- Posner, R. A. (1981). *The economics of justice*. Harvard University Press.
- Radin, P. (1969). *The trickster: study in American Indian mythology*. Greenwood.
- Reynolds, P. (1992). Dreams and the constitution of Self among the Zezuru. En M. C. Jedrej & R. Shaw (Eds.), *Dreaming, religion and society in Africa* (pp. 21-36). Brill.
- Róheim, G. (1979 [1952]). *The gates of the dream*. International Universities Press.

- Roseman, M. (1991). *Healing sounds from the Malaysian rainforest: Temiar music and medicine*. University of California Press.
- Ross, Sir John. (1835). *Relation du second voyage fait à la recherche d'un passage au nord-ouest, et de sa résidence dans les régions arctiques pendant les années 1829 à 1833: contenant le rapport du capitaine Sir James Clarck Ross, et les observations relatives à la découverte du pôle nord*. Bellizard, Barthès, Dufour et Lowell.
- Roulet, J. (1999). *Anthropologie de la nuit: état des lieux dans les hautes terres maya*. (MA Thesis). Université Paris X Nanterre.
- Salzarulo, P. & Fagioli, L. (1992). Sleep-wake rhythms and sleep structure in the first year of life. En C. Stampi (Ed.), *Why we nap* (pp. 29-38). Birkhauser.
- Schackt, J. (1994). *Nacimiento Yucuna: reconstructive ethnography in Amazonia*. (PhD Dissertation). Department and Museum of Anthropology, Universitetet i Oslo.
- Schauer, S. (1975). *Paragraphs in Yucuna discourse*. Instituto Lingüístico de Verano and Ministerio de Gobierno.
- Schlör, J. (1991). *Nachts in der großen Stadt: Paris, Berlin, London, 1840-1930*. Artemis&Winkler.
- Schnepel, B. (2005). Introduction. *Paideuma*, 51, 153-164. <https://www.jstor.org/stable/40341891>
- Schnepel, B. (2001). Einleitung: kulturwissenschaftliche Perspektiven in der Traumforschung. En B. Schnepel (Ed.), *Hundert Jahre "Die Traumdeutung": kulturwissenschaftliche Perspektiven in der Traumforschung* (pp. 7-31). Köppe.
- Schnepel, B. & Ben-Ari, E. (Eds.). (2005). "When darkness comes...": steps towards an anthropology of the night. *Paideuma*, 51, 153-261. <https://www.jstor.org/stable/i40014767>
- Seitter, W. (1999). *Geschichte der Nacht*. Philo.
- Shulman, D. & Stroumsa, G. (Eds.). (1999). *Dreamcultures: explorations in the comparative history of dreaming*. Oxford University Press.
- Steel, G. D., Callaway, M., Suedfeld, P. & Palinkas, L. (1995). Human sleep-wake cycles in the high Arctic: effects of unusual photoperiodicity in a natural setting. *Biological Rhythm Research*, 26, 582-592. <https://doi.org/10.1080/09291019509360360>

- Steger, B. (2004). *(Keine) Zeit zum Schlafen? kulturhistorische und sozialanthropologische Erkundungen japanischer Schlafgewohnheiten*. Lit-Verl.
- Steger, B. & Brunt, L. (2003a). Introduction: into the night and the world of sleep. En B. Steger & L. Brunt (Eds.), *Night-time and sleep in Asia and the West: exploring the dark side of life* (pp. 1-23). Routledge.
- Steger, B. & Brunt, L. (Eds.). (2003b). *Night-time and sleep in Asia and the West: exploring the dark side of life*. Routledge.
- Strauss, C. & Quinn, N. (1997). *A cognitive theory of cultural meaning*. Cambridge University Press.
- Tedlock, B. (1987a). Dreaming and dream research. En B. Tedlock (Ed.), *Dreaming: anthropological and psychological interpretations* (pp. 1-30). Cambridge University Press.
- Tedlock, B. (1987b). Zuni and Quiche' dream sharing and interpreting, dreaming. En B. Tedlock (Ed.), *Dreaming: anthropological and psychological interpretations* (pp. 105-131). Cambridge University Press.
- Therrien, M. (1995). Corps sain, corps malade chez les Inuit: une tension entre l'intérieur et l'extérieur: entretiens avec Taamusi Qu-maq. *Recherches Amérindiennes au Québec*, 25(1), 71-84.
- Toselli, M., Farneti, P. & Salzarulo, P. (1998). Maternal representation and care of infant sleep. *Early Development and Parenting*, 7, 73-78. [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1099-0917\(199806\)7:2<73::AID-EDP164>3.0.CO;2-N](https://doi.org/10.1002/(SICI)1099-0917(199806)7:2<73::AID-EDP164>3.0.CO;2-N)
- Usui, A., Obinata, I., Ishizuka, Y., Okado, T., Fukuzawa, H. & Kanba, S. (2000). Seasonal changes in human sleep-wake rhythm in Antarctica and Japan. *Psychiatry and Clinical Neurosciences*, 54, 361-362. <https://doi.org/10.1046/j.1440-1819.2000.00715.x>
- Van der Hammen, M. C. (1991). *El manejo del mundo*. Tropenbos.
- Verdon, J. (1994). *La nuit au Moyen Âge*. Perrin.
- Villa Rojas, A. (1968). Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos. En M. León-Portilla (Ed.), *Tiempo y realidad en el pensamiento Maya* (pp. 119-167). Universidad Nacional Autónoma de México.

- Vitebsky, P. (2005). *Reindeer people: living with animals and spirits in Siberia*. Harper Perennial.
- Viveiros de Castro, E. (2003). *A inconstância da alma selvagem*. Cosac & Naify.
- Von Jhering, R. (1880-1882). *L'esprit du droit romain dans les diverses phases de son développement*. A. Marescaïé.
- Wehr, T. A. (1996). A “clock for all seasons” in the human brain. *Progress in Brain Research*, 111, 321-342. [https://doi.org/10.1016/S0079-6123\(08\)60416-1](https://doi.org/10.1016/S0079-6123(08)60416-1)
- Wehr, T. A. (1991). The durations of human melatonin secretion and sleep respond to changes in daylength (photoperiod). *Journal of Clinical Endocrinology and Metabolism*, 73, 1276-1280. <https://doi.org/10.1210/jcem-73-6-1276>
- Willerslev, R. (2004). Spirits as “ready to hand”: a phenomenological analysis of Yukaghir spiritual knowledge and dreaming. *Anthropological Theory*, 4(4), 395-418. <https://doi.org/10.1177/1463499604047918>
- Williams, S. (2005). *Sleep and society: ventures into the unknown*. Routledge.
- Williams, S. J. & Crossley, N. (2008). Introduction: sleeping bodies. *Body and Society*, 14(4), 1-13. <https://doi.org/10.1177/1357034X08096892>
- Worthman, C. M. & Melby, M. K. (2002). Toward a comparative developmental ecology of human sleep. En M. A. Carskadon (Ed.), *Adolescent sleep patterns: biological, social, and psychological influences* (pp. 69-117). Cambridge University Press.
- Wright, P. (2008). *Ser-en-el-sueño: crónicas de historia y vida toba*. Biblos-Culturalia.