

## **EL SUEÑO COMO HECHO SOCIOCULTURAL: ANÁLISIS DE LAS NARRATIVAS DEL PUEBLO INDÍGENA KUKAMA-KUKAMIRIA (PERÚ)**

**O sonho como fato sociocultural: análise das narrativas do povo indígena Kukama-kukamiria (Peru)**

Miguel Angulo-Giraldo<sup>1</sup>

### **RESUMEN**

Los análisis antropológicos y lingüísticos han aportado a los estudios sobre los sueños de los pueblos indígenas más allá de un abordaje psicoanalítico. Estos enfoques consideran los sueños como acontecimientos culturales que reflejan aspectos sociales, religiosos y cosmopolíticos. Siguiendo la teoría propuesta por Graham (1994), se plantea que los sueños permiten explorar y experimentar relaciones vitales entre diversos seres sin las limitaciones impuestas por el espacio físico. El objetivo de este estudio es identificar las interacciones entre los humanos que sueñan y sus familiares fallecidos o con los espíritus (no-humanos) en el pueblo indígena Kukama Kukamiria (Perú). Para lograrlo, se realiza un análisis narrativo de tres relatos extraídos del documento "Mito y chamanismo: el mito de la tierra sin mal en los tupí-cocama de la Amazonía peruana" (2002). Los resultados revelan que, en el caso de los Kukama Kukamiria, los eventos oníricos establecen espacios-tiempos privilegiados donde se produce un tipo de comunicación entre las "gentes" (humanos y no-humanos), permitiendo la conexión de información, consejos y afectos. Estos eventos son considerados una fuente de conocimiento y lugares de comunicación cosmológica, donde los relatos cotidianos se entrelazan y las personas pueden viajar entre tres mundos: el cielo, la tierra y los mundos subacuáticos.

**Palabras Clave:** Sueños; Cosmologías; Amazonia; Pueblos indígenas.

### **RESUMO**

As análises antropológicas e linguísticas têm contribuído para os estudos sobre os sonhos dos povos indígenas, indo além de uma abordagem psicanalítica. Essas abordagens consideram os sonhos como eventos culturais que refletem aspectos sociais, religiosos e cosmopolíticos. Seguindo a teoria proposta por Graham (1994), argumenta-se que os sonhos permitem explorar e vivenciar relações vitais entre diferentes seres, sem as limitações impostas pelo espaço físico. O objetivo deste estudo é identificar as interações entre humanos sonhadores e seus parentes falecidos ou espíritos (não humanos) no povo indígena Kukama Kukamiria, no Peru. Para

<sup>1</sup> Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul, Brasil. Programa de Pós-graduação em Letras; <https://orcid.org/0000-0002-5350-9228>; [angulo.runa@gmail.com](mailto:angulo.runa@gmail.com)

alcançar isso, é realizada uma análise narrativa de três histórias extraídas do documento "Mito e Xamanismo: O Mito da Terra Sem Mal no Tupí-Cocama da Amazônia Peruana" (2002). Os resultados revelam que, no caso dos Kukama Kukamiria, os eventos oníricos estabelecem espaços-tempo privilegiados onde ocorre um tipo de comunicação entre "pessoas" (humanos e não humanos), permitindo a conexão de informações, conselhos e afeto. Esses eventos são considerados uma fonte de conhecimento e locais de comunicação cosmológica, onde as histórias do cotidiano se entrelaçam e as pessoas podem viajar entre três mundos: céu, terra e mundo subaquático.

**Palavras-chave:** Sonhos; Cosmologias; Amazônia; Povos indígena.

## 1. Introdução

Los estudios sobre los sueños han sido abordados desde la antropología cultural y lingüística, constituyendo una base documental relevante para comprender a los diferentes grupos humanos (TEDLOCK, 1991; GRAHAM, 2001, QUIÑONEZ *et al.*, 2022). En el caso de la primera área de estudios, las investigaciones inciden en ver a los sueños como una dimensión cultural en la cual aparece el espectro social, religioso, económico y otros. Al considerar esta base, "se puede ir hacia el encuentro del sistema metafísico y simbólico de la religión, de las concepciones cosmológicas y mitológicas"<sup>2</sup> (LEITE, 2013, p.73).

Según la antropología suramericana, los sueños representan una forma privilegiada de comunicación entre humanos y seres no-humanos (KOHN, 2016; OROBITG CANAL; PITARCH, 2017; PERRIN, 1990b). Asimismo, se consideran como fuentes de conocimiento, vehículos del poder chamánico y una vía de adquisición de poder en el ámbito no-humano (PELUSO, 2004; KRACKE, 1990). Estudios antropológicos señalan que durante el sueño se adquiere vasto conocimiento en prácticas rituales y ceremoniales, técnicas de sanación, nombres, oficios y decisiones políticas, entre otros (SPAULDING, 1981). La teoría predominante en la antropología del sueño es la del viaje del alma, que implica que esta abandone el cuerpo y viaje a otros ámbitos donde interactúa con las almas de seres no-humanos (PERRIN, 1990b). Esta teoría también es tema de muchos estudios de sueños en la antropología indígena suramericana (OROBITG CANAL; PITARCH, 2017; PERRIN, 1990a).

En el caso del abordaje lingüístico, Graham (2001) destaca que la lengua y los estudios que abordan la performance de los sujetos y sus colectivos consideran principalmente "las propiedades formales del lenguaje de las narraciones de los sueños" (p.57), así, permiten valorar las representaciones oníricas como eventos altamente intertextuales que se relacionan con los

---

<sup>2</sup> Traducción propia del original: "[...] pode-se ir ao encontro do sistema metafísico e simbólico da religião, das suas concepções cosmológicas e mitológicas"

mitos, con la música y con la danza: "La intertextualidad en el intercambio de sueños sirve para múltiples fines pragmáticos, como la invocación de marcos interpretativos y la exhibición de conocimiento"<sup>3</sup> (p.57).

Desde una vertiente histórica, la aproximación hacia los eventos oníricos ha tenido diversas vertientes. Durante la edad antigua, los sueños eran considerados una forma de comunicación con los dioses y se utilizaban para tomar decisiones importantes. Por ejemplo, en la Grecia clásica, se creía que estos eran enviados por los dioses como mensajes simbólicos. Ya en la Edad Media, se creía que los sueños eran mensajes divinos y se utilizaban para predecir el futuro. Durante el Renacimiento, comenzaron a ser vistos como una manifestación de la imaginación y se les dio más importancia en la literatura y el arte. Finalmente, en la época moderna, la ciencia comenzó a estudiar los sueños: las aproximaciones desde el psicoanálisis, su relación con el inconsciente, la consolidación de la memoria, las propias fases del sueño, entre otros descubrimientos científicos han permitido profundizar en este en términos materiales también (DE OLIVEIRA, 2020).

Lo expuesto anteriormente permite notar la aparición cada vez más presente del elemento "racional" propio de la modernidad, que otorga cada vez más valor al tiempo diurno, y va perdiendo su valor intelectual, político y religioso. A partir de lo anterior y conforme el decorrer de los siglos, "los registros de los sueños, de la autonomía para ser narrados, fueron fundamentales para la construcción de lo que será denominada 'subjetividad moderna'" (DE OLIVEIRA, 2020, p.154).

Como recuerda de Castro (2015), la desvalorización epistémica e histórica de la experiencia del sueño y su reducción a un inconsciente individual da pie al rechazo de la existencia de los no-humanos y a la imposibilidad de soñar con aquello que sí otorga sentido. En cambio, los filósofos amerindios, los chamanes o los *pajés* consideran a los sueños como "lugares de la verdad" (DE OLIVEIRA, 2020, p.172), espacios de memoria colectiva que unen tanto la tradición como la proyección a futuro de nuevos proyectos.

## **2. Entre la interpretación individual y colectiva del sueño**

Vinocur y Miramón (2015) destacan que Freud introduce una teoría de los sueños, entendida como una herramienta heurística, que funda una disciplina científica para explicar el inconsciente sistémico. De esa forma, los sueños pasan a ser un tipo de "memoria alucinatoria" (VINOCUR; MIRAMÓN, 2015, p.1135).

---

<sup>3</sup> Traducción propia del original: "Intertextuality in dream-sharing serves multiple pragmatic ends, such as the invocations of interpretative frames and display of cultural knowledge"

Para las autoras, Bion comprende la experiencia onírica como una cosa en sí misma — en la idea de Kant—, en ese sentido, los sueños se fundamentan en sí mismas como una cosa real, más allá de las asociaciones mentales que ocurren cuando la experiencia del sueño aparece (VINOCUR; MIRAMÓN, 2015). Así, el tiempo del sueño complementa el tiempo de la vigilia, en el que tenemos solo una visión parcial de nuestra propia realidad, de forma que estar despierto es solo “la mitad de nuestro entendimiento sobre nosotros mismos” (BION, 2008, p.239).

En esta complementariedad vigilia—sueño, Vinocur y Miramón (2015, p.1140) destacan la aparición del concepto de trabajo de sueño continuo de Bion, relacionando el impacto de un espacio sobre el otro: “los sueños no ocurren sólo en el dormir, sino que el trabajo del sueño se continúa también en la vigilia”.

No obstante, lo expresado anteriormente, el mundo de la vigilia y el mundo onírico mantienen una diferencia central: la realidad psíquica y la realidad material. Si para Freud, como explican Vinocur y Miramón (2015, p.1155-1156), el soñar conecta una operación psicológica menor en comparación con una operación intelectual consciente; para Bion, la misma experiencia se convierte en un “instrumento privilegiado para la significación de la experiencia emocional”, un tipo de “conciencia ampliada”. De esta manera, los sueños funcionan como reservas subjetivas —visuales, auditivas, táctiles, olfativas, etc.—, un tipo de memoria que será utilizada por los sujetos ante acontecimientos futuros.

En oposición a lo anterior, Graham (1994) defiende que los sueños no son simplemente una expresión de deseos inconscientes reprimidos —contra la teoría freudiana—, sino que son una forma de creatividad y de exploración de la vida emocional y psicológica de una persona. Mannheim (2015) acentúa esta diferencia entre el entendimiento y la comprensión social del evento onírico —el compartir en comunidad para construir significados— frente a la visión del psicoanálisis de Freud donde esta experiencia es siempre individual y su interpretación radica en el propio sujeto, de forma que los sueños serían “una forma de acceder a las patologías individuales, patologías que articulan peligros psíquicos, familiares y sociales” (p.7).

De Oliveira (2020, p.165) argumenta que los sueños hacen parte de la memoria de los pueblos indígenas, un espacio para la sabiduría donde los aprendizajes fundamentales son revelados, de forma que los eventos oníricos se articulan como espacios-tiempos que permiten la aparición de diversos recursos y lenguajes que preparan a los sujetos para su vida cotidiana, al tiempo que ayudan a los seres a afrontar los retos que se les presentan a los soñadores.

Para De Oliveira (2020), los sueños se convierten entonces en:

[...] un espacio de conexión con la ancestralidad fundadora, ya que es la presencia de los ancestros lo que da sentido a la existencia colectiva, reafirmando la conexión con la naturaleza y con el espacio (sagrado) que habitan, que cuidan y veneran. Es importante aclarar que la experiencia de esta memoria busca más que un simple recuerdo del pasado. Se trata de una actualización del mismo, una (re)experiencia constante del pasado, a partir de la cual el presente y el futuro cobran sentido y energía, dirigiéndolos al mundo que se (re)crea cada día (DE OLIVEIRA, 2020, p.165).

A partir de estas reflexiones, los sueños son una forma de diálogo entre la persona y su entorno, de manera que desempeñan un papel importante en la creación y transmisión de la cultura al reflejar las preocupaciones, los deseos y las aspiraciones de una sociedad en particular: "los sueños nos permiten explorar y experimentar con la vida sin estar limitados por las restricciones del mundo físico" (GRAHAM, 1994, p.727).

En la misma perspectiva, Leite (2013) resalta que el sueño es un hecho social total, lo que implica que conocerlo nos permite acceder tanto a la sociedad como a las instituciones sociales de las cuales hace parte. De esta forma, "participa de las diversas y complementarias dimensiones de la sociedad en las cuales está presente, al mismo tiempo que lo están el espectro social, religioso, jurídico, moral, económico, estético, morfológico" (ARAÚJO, 2002, p.68).

Para Mannheim (2015), esta diferenciación social y cultural del sueño frente al abordaje psicoanalítico, permite entender al evento onírico como un sistema cultural diferenciado que toma forma a través de tres procesos: en la intersección con otros sistemas culturales —por ejemplo, el mito o el ritual—; en la autonomía que se mantiene frente a esos otros esquemas, la cual permite que "la interpretación de los sueños está sujeta a sus propias restricciones y principios de estructuración" (MANNHEIM, 2015, p.13); y su cotidianidad, es decir, su narrativa del acontecer diario.

Como acontecimientos de la vida social de los grupos culturales, las relaciones que se establecen en los sueños están inmersas en la cosmología de los pueblos indígenas. En la misma línea, Provensal (1989) sugiere pensar en la reciprocidad de perspectivas o puntos de vista que aparecen en los sueños, es decir, en el intercambio de ontologías que transitan en los eventos oníricos. Comprender los sueños amerita una aproximación similar a la de los mitos de origen: entender los relatos oníricos tanto como una producción intelectual y social que da base a las concepciones sobre el mundo y la socialización del grupo, así como fundamentales para identificar las relaciones que los agentes establecen en esos espacios-tiempo.

Morais (2019) aborda esta temática al enfatizar que en los sueños:

Estamos ante un régimen ontológico en el que las relaciones entre los puntos de vista, cuyo despliegue define mutuamente la naturaleza de los sujetos, son típicamente asimétricas, en sueños y visiones; y simétrico, durante el día,

durante las horas de vigilia. El argumento aquí es que la vida humana existe y persiste a través de la interacción con entidades no humanas descritas como dueños de espíritus y parientes muertos (MORAIS, 2019, p.170).

Al hablar de estas otras ontologías o no-humanos, una concepción central radica en comprender que los no-humanos también sueñan. Como reflexiona Kohn (2016, párr.4): “El mundo biológico está constituido por las formas en que innumerables seres, humanos y no humanos, perciben y representan su entorno. El sentido, por tanto, no es competencia exclusiva de los humanos”, de manera que vivencian los mismos procesos que los humanos y son capaces, así, de aprender nuevos comportamientos como “el reconocimiento del peligro o qué terrenos son los más favorables para la supervivencia de su especie” (LASKANI, 2021, p.5).

Un estudio relevante que sigue este abordaje es el desarrollado por Goletz (2020), quien analiza la transmisión onírica de saberes entre un armadillo y una mujer sabia en Sokorpa, territorio Yukpa al norte de Colombia. Según la autora, en esta cultura, las relaciones entre humanos y no humanos en los sueños son muy valoradas y se consideran una forma importante de comunicación y transmisión de conocimientos. En el relato de la mujer sabia, ella se encuentra con un armadillo en sus sueños y emprenden un viaje en la que el animal le enseña sobre las plantas medicinales y la curación. La mujer sabia describe al armadillo como un ser sabio y respetado en su cultura, que posee conocimientos valiosos sobre la medicina y la curación.

Como explica Goletz (2020, p.287):

Las experiencias oníricas en Sokorpa se caracterizan por visitas de seres no humanos que actúan como fuerza motora de dichas experiencias. Estos se acercan a la persona que está soñando, permean su vida cotidiana e influyen en su hábitat ordinario y en su condición de ser. En contraste con las visitas nocivas de los dueños de los animales para castigar a los cazadores por prácticas de caza irrespetuosas, las visitas de los dadores de saberes son beneficiosas para las y los soñantes que así se convierten en especialistas.

Otro caso importante es el evidenciado por Mannheim (2015), quien aborda los sueños quechuas sudperuanos presentes en el *Ritual formulario* de Pérez Bocanegra. El autor considera que, en el evento onírico andino, “las imágenes de los sueños ingresan en quien sueña desde fuera” (MANNHEIM, 2015, p.7), de manera que la forma de comprender los sueños no se somete únicamente a una experiencia individual, sino que se configura como intersubjetiva, socializada ritualmente e históricamente; sin embargo, al mantener su relato del cotidiano, también se torna perecible, cambiante. La ausencia de un núcleo interpretativo aparentemente estable permite notar una variabilidad interpretativa que difiere frente a otros fenómenos culturales: “el soñar y su interpretación forman juntos un sistema semiótico o cultural, esto es,

un sistema convencional de signos que al mismo tiempo se intersecta con, y es autónomo de, otros sistemas culturales, tales como la narrativa y el ritual” (MANNHEIM, 2015, p.12).

En ese sentido, las imágenes oníricas quechuas no son simplemente representaciones subjetivas de la realidad, sino que están influenciadas por la historia y cultura de la región, de forma que las imágenes oníricas quechuas reflejan la resistencia y lucha de los pueblos indígenas contra la opresión colonial y neocolonial (MANNHEIM, 2015).

A partir de lo expuesto anteriormente, se reconoce la relevancia del abordaje de los sueños como elementos sociales y culturales, como experiencias compartidas que son significativas por su narrativa de la cotidianidad, a la vez que por su interpretación colectiva en comunidad. Estas narrativas pueden ser abordadas desde los propios relatos, entendido el relato indígena como un género literario que se ha desarrollado a lo largo de siglos en las regiones amazónicas de América Latina. Estas narrativas han sido transmitidas oralmente por los pueblos indígenas y, más recientemente, han sido registradas por escritores y antropólogos.

Así, esta investigación se enfoca en los relatos sobre los sueños contados por miembros del pueblo indígena Kukama Kukamiria que aparecen en el documento de investigación *Mito y chamanismo: el mito de la tierra sin mal en los tupí-cocama de la amazonía peruana* (OCHOA, 2002).

### **3. El pueblo indígena Kukama Kukamiria**

En la actualidad, el pueblo indígena Kukama Kukamiria habita específicamente en la región de Loreto y en las orillas de los ríos Huallaga, Marañón, Ucayali y Nanay. Este pueblo migró desde el noreste de Brasil como parte de la búsqueda de nuevos territorios de los pueblos tupi entre los siglos XIII y XIV. Una parte del grupo se dirigió al Bajo Huallaga y se denominan Cocamillas. Las crónicas coloniales se refieren a ellos durante la expedición por las regiones orientales de la Amazonía de Juan Salinas de Loyola en 1557 (MORI, 2018; ANGULO, 2019; ANGULO-GIRALDO; GUANIPA-RAMÍREZ, 2022).

La literatura ha abordado al pueblo indígena Kukama Kukamiria desde diferentes perspectivas. Desde la lingüística, se ha construido conjuntamente una gramática Kukama Kukamiria que pueda ser útil para la enseñanza y la revitalización de la lengua (VALLEJO 2015; 2016; 2018). Desde las teorías de la geografía crítica, el territorio del pueblo indígena ha sido debatido a partir de sus propias cosmologías y de las afectaciones en los paisajes y en los diversos espacios (RUIZ, 2022; REIG, 2018; GRADOS, PACHECO, 2016; MOREIRA; COLOMBIER, 2019; ANGULO-GIRALDO, 2022b; ANGULO, 2019). La antropología ha realizado un trabajo de abordaje sobre las prácticas culturales del pueblo indígena (RUIZ, 2003;

ÁLVAREZ, 2014; BERJÓN; CADENAS, 2009; 2014). Asimismo, las teorías de la comunicación y de la cultura han investigado sobre los procesos comunicativos de Radio Ucamara y el trabajo realizado con los relatos del pueblo (ANGULO-GIRALDO; GUANIPA, 2022; ANGULO-GIRALDO, 2022a; CABEL, 2022; CALDERÓN, 2020). Finalmente, nuevos estudios han abordado los problemas de salud y los efectos de la pandemia (ULFE; VERGARA, 2021; REYES, 2022; VERGARA, 2021).

A pesar de la diversidad temática de los estudios sobre el pueblo indígena Kukama Kukamiria, las investigaciones no han logrado profundizar en los sueños como un hecho social y cultural, es decir, como un acontecimiento del cotidiano. En ese sentido, como explica Ochoa (2002), la *gnosis* amazónica entiende que a través de los eventos oníricos:

El alma sale viajando del cuerpo, y en su viaje, puede conocer el pasado, lo que sucede en el presente oculto, y el futuro. Además puede conectar con los Espíritus de la Naturaleza, entre los que se encuentran los de los seres muertos de animales y de hombres. Los contenidos de los sueños recordados, y curiosamente son muchos los que los recuerdan, tienen mucha importancia para los amazónicos, ya que los sueños están cargados de simbolismo, cuya interpretación relaciona elementos de la Naturaleza con la acción humana. Por ejemplo, soñar con una víbora representa traición de la mujer, soñar mono significa robo, agua turbia enfermedad... Aunque muchos pueblos han dado suma importancia a la actividad onírica, son los Jíbaros quienes han destacado, en los estudios de Antropología Cognitiva, por esta peculiaridad del conocimiento irracional (OCHOA, 2002, p.146).

En este sentido, para los Kukama Kukamiria, los eventos oníricos reflejan un conjunto de relaciones espacio-temporales en las que diversas ontologías establecen relaciones, de manera que humanos y no-humanos se afectan y se ven afectados entre sí en un amplio conjunto de espacios, como las ciudades bajo los ríos, los cielos y la propia tierra, sin hacer diferencias entre el tiempo pasado, presente y futuro (RUIZ, 2003; ÁLVAREZ, 2014; BERJÓN; CADENAS, 2009; 2014).

#### **4. Materiales y métodos**

La presente investigación es básica, cualitativa, transversal, de tipo observacional-descriptivo, cuya técnica es la revisión documental. Sobre la unidad de análisis, esta fue categorizada como el relato indígena, entendido este como una narrativa que es construida por miembros de una comunidad indígena, y que transmite historias del pasado, presente o futuro, así como mitos y leyendas a través de la oralidad.

De manera específica se estudian 3 relatos presentes en el documento de investigación *Mito y chamanismo: el mito de la tierra sin mal en los tupí-cocama de la amazonía peruana* (OCHOA, 2002). Estos 3 relatos pertenecen a personas distintas que son parte del pueblo

indígena Kukama Kukamiria, que fueron transmitidos de forma oral, mas que al ser transcritos hacen parte de una narrativa sobre ellos.

## **5. Análisis de las narrativas**

En la tabla 1 se presentan los relatos analizados en este estudio. El primer relato es el mencionado por el *curaca*<sup>4</sup> Carlos Flores de la comunidad de San Rafael en Iquitos, quien se autoidentifica como Cocama. El segundo relato es el de Jorge Moss, un carpintero de la localidad de Nauta (Iquitos), quien se autoidentifica como mestizo. Finalmente, el tercer relato le pertenece a Alicia, quien es chamán de la zona de Iquitos y se autoidentifica como Cocama.

**Tabla 1.** Narraciones sobre sueños del pueblo indígena Kukama Kukamiria

<p>“En los sueños podemos ver muchas cosas que han pasado o pasarán y podemos hablar con nuestros antepasados, y podemos ver las sirenas, las madres de los árboles etc. Por ejemplo, si nos han robado, fumamos Toé por la noche o lo dejamos junto a nosotros y en el sueño vemos al ladrón y toda la escena: el Toé hace que nuestro espíritu regrese a la escena del robo”</p>	<p>“Un día fui a Caballococha, ya en la frontera con Brasil y Colombia, y dormí en una casita que está junto a la laguna. Durante la noche, mientras dormía, me despertaron y apericieron en mi habitación los seres que dicen los lugareños que habitan en la laguna: se trataba de unos seres que son mitad caballo y mitad hombre y mitad caballo y mitad mujer. Yo, sin asustarme, encendí un cigarro y les hablé diciéndoles: ¡quienes sois y qué quereis de mí!; y ellos respondieron: ¡no te conocemos y no sabemos a qué has venido! Y yo les respondí: ¡no he venido a molestaros y no quiero nada de vosotros, dejadme en paz y marcharos! Se marcharon y seguí durmiendo.”</p>	<p>“Al tiempo de morir mi marido y durante un sueño, me habló diciéndome: que me enviaba dos Guardianes, uno para que me cuidara y otro para que le avisara (a él) de su estado(de ella) de salud y cuando le llegara el momento de la muerte; que así él podría acudir cuando le necesitara y para acompañarle en el viaje definitivo de la muerte. Estos chamanes siempre están conmigo y sé que me protegen. En muchas ocasiones, en ruedas de Ayahuasca, hablo con mi marido, y él responde a lo que le pido. Mi hijo, al que yo he enseñado la Ciencia, también contacta con él, su padre. Ultimamente, dice mi hijo Melinton, habla mucho con él, porque también le protege, pues sigue siendo un Banco Superior”.</p>
--	---	--

Fuente: OCHOA, J. Mito y chamanismo: El mito de la Tierra sin Mal en los Tupí-Cocama de la Amazonia peruana, 2002.

<sup>4</sup> La palabra *curaca* deriva del quechua *kuraq*, entendido como aquel de mayor edad o el hijo primogénito (MANRIQUE, 2017). En el contexto actual es utilizado como sinónimo de líder político de una comunidad.

Para poder analizar las interrelaciones espacio-tiempo presentes en el relato, una primera forma será a través de la identificación de las ontologías que aparecen en la narración (tanto humanos como no-humanos) y, en un segundo nivel, a través de la caracterización de las propias relaciones que se van a establecer entre estos.

Primeramente, son presentados los propios narradores, quienes son humanos que ejercen determinadas funciones en su sociedad —tanto el carpintero como el líder político (curaca)—. Además de ello, resalta la presencia de una chamán indígena, quien ejerce una función cosmopolítica en su comunidad; es decir, realiza una forma de política que reconoce la interconexión y la interdependencia de los seres humanos y no-humanos en la tierra, la cual busca construir alianzas entre los seres vivos para enfrentar los desafíos ecológicos y sociales del Antropoceno (HARAWAY, 2015; HARAWAY, 2016).

Para nuestro análisis, se torna relevante marcar la diferencia entre los sueños contados por los sujetos comunes y la chamán. Esto viene motivado por lo que explica Limulja (2022) respecto de la diferencia en la vivencia dentro del evento onírico que perciben las personas comunes respecto de los chamanes en el caso de los Yanomami. Así, mientras los primeros sueñan con cosas cercanas a su realidad —animales, actividades cotidianas, entre otras—, de manera que su imagen sale del cuerpo, pero no puede viajar más allá del espacio conocido del día a día; los segundos logran alejarse de la vecindad del tiempo de vigilia para reconocer la existencia de otros lugares, es decir, conocen los diversos mundos a través de los sueños (LIMULJA, 2022).

En la línea de esta argumentación, aquellos que sueñan pueden acceder a diversos espacios y tiempos, no obstante, la capacidad chamánica marca una división fundamental para el ejercicio pleno de esta. De esta forma, los 3 sueños contados aquí nos permiten visibilizar experiencias tanto del cotidiano como de quienes ejercen otro tipo de conexiones espirituales.

Al referirnos a las ontologías mencionadas que aparecen en los eventos oníricos, se narra la presencia de humanos y no-humanos. En el primer caso, sólo es mencionado el marido fallecido de la mujer chamán. No obstante, su muerte, este consigue comunicarse con su esposa a través de los sueños y utiliza este espacio para mantener relaciones constantes tanto con ella como con su hijo.

En el caso de los no-humanos, se resalta la presencia de las sirenas, las madres de los árboles, o de unos seres que habitan una laguna, los mismos que “son mitad caballo y mitad hombre y mitad caballo y mitad mujer” (MOSS, *s/a apud* OCHOA, 2002, p.165). Estas tres ontologías tienen una particularidad: forman parte de la cosmología Kukama Kukamiria y, en

la misma medida, son ontologías con las cuales los seres humanos mantienen afectaciones en la vida cotidiana.

El término endógeno para referirnos a estas diversas ontologías del pueblo indígena Kukama Kukamiria es el de “gentes”. Para Calderón (2020, p.132), este vocablo hace referencia a las “gentes que cohabitan en la Amazonía”, pudiendo ser tanto seres humanos con cuerpo humano, como animales, espíritus y otras entidades. De igual forma, Leonardo Tello, autoidentificado como parte de este pueblo indígena, refiere que este término es utilizado para referirse a los humanos y no-humanos que interactúan entre los mundos —el cielo, la tierra y aquellos debajo de los ríos—. Ello explica:

[...] la intrínseca relación que existe entre los ‘espíritus-gentes’: ‘animales-gente’, ‘plantas-gente’, ‘peces-gente’ y ‘aves-gente’. Así, encontramos en los relatos que una boa puede convertirse en ‘gente’, una garza puede convertir en ‘gente’ y la gente, que somos nosotros, puede también vivir en los espacios en que esas otras categorías de ‘gentes’ viven. (TELLO, 2016, p.8).

De esta forma, la condición de “gentes” no se define por la categoría de seres humanos, sino que se amplifica para incluir tanto a diversos tipos de animales como a una gran cantidad de seres espirituales. Así, las interrelaciones constantes en el cotidiano de los humanos con otros humanos se transforman en determinados contextos, como, por ejemplo, en el momento del sueño.

Es a través del viaje espaciotemporal de los eventos oníricos en donde otra comunicación se torna posible. Es allí, en los sueños y a través de estos, en los que humanos y no-humanos pueden afectarse los unos a los otros. Al hablar entre ellos, al relacionarse e intercambiar informaciones, se busca también el bienestar colectivo de todos los involucrados, es decir, de todas las “gentes”.

Es importante destacar que estas "gentes" tienen una particularidad en relación a los seres humanos fallecidos. Las narraciones presentadas en este estudio indican que también es posible establecer conexiones con personas que han muerto, como en el caso del esposo de Alicia o los antepasados mencionados por Carlos Flores. El hecho de que los seres humanos abandonen el mundo terrenal no significa necesariamente que desaparezcan en otros mundos, ya que pueden migrar hacia otros universos que forman parte de la cosmología Kukama Kukamiria. En estos otros espacios, estas "gentes" continúan sus vidas, que no pueden reducirse solo al tiempo en la tierra, sino que van más allá. De esta manera, la existencia continua de seres humanos y no humanos puede darse en la cotidianidad de otros mundos.

Respecto de estos otros mundos, Berjón y Cadenas (2014, p.4-5) refieren que la organización del universo de los Kukama Kukamiria está compuesta por tres grandes espacios:

el cielo —las almas de los muertos, el trueno, el viento, la lluvia, entre otros— , la tierra — personas, animales, plantas y algunos espíritus— y los mundos submarinos —innumerables mundos bajo los ríos donde habitan los desaparecidos, los delfines, las sirenas, la madre de la boa y otras “personas” que viven en las grandes ciudades—.

Finalmente, retomando las relaciones presentadas a través de los eventos oníricos entre estas “gentes”, es importante mencionar dos cuestiones: por un lado, la posibilidad de habla entre los seres; y, por otro lado, la posibilidad de viajar a un espacio-tiempo diferente a través de los sueños.

En el primer caso, la posibilidad que tienen los humanos y no-humanos de comunicarse entre ellos en el momento del sueño, implica necesariamente que existe un lenguaje común para la realización de este intercambio entre habla y escucha. Si cuando la persona está despierta, en su cotidiano en el mundo de la tierra, no consigue comunicarse con estos otros entes por la imposibilidad de establecer estas conexiones; esto sí va a ser posible en los eventos oníricos. En ese momento, no existe una diferenciación en el lenguaje entre las “gentes”, por lo cual la comunicación ocurre y se torna posible intercambiar mensajes.

Este intercambio de sentimientos, emociones, perspectivas o alertas sobre el futuro es vital para mantener el equilibrio entre los mundos, porque es justamente mediante los sueños donde el establecimiento de acuerdos que guíen el accionar de los seres humanos en la tierra va a permitir la subsistencia de los otros mundos. De esta forma, las narraciones que cuentan los encuentros ocurridos en los sueños son importantes, dado que dejan enseñanzas para la aplicación cotidiana de los soñadores.

En el segundo caso, el sueño se convierte en un espacio-tiempo de conexión entre las “gentes” más allá de sus propios mundos. Este tránsito entre los universos o territorios del pueblo indígena Kukama Kukamiria nos permite notar la existencia de lugares que permiten las transiciones y las comunicaciones entre los humanos y los no-humanos, el mismo que no puede acontecer en la cotidianidad de la vida por la imposibilidad física y corporal del tiempo diurno.

No obstante, se debe destacar que existen otros lugares que permiten mantener estos relacionamientos entre mundos. Así, por ejemplo, la fuerza espiritual del chamanismo combinado con el consumo de algunas plantas alucinógenas genera que la comunicación entre los seres de la tierra y de los otros universos sean posibles. Esto ocurre en el caso de Alicia, quien destaca que, en rituales con ayahuasca, ella consigue hablar con su esposo fallecido; pero también se menciona que el hijo de ambos se comunica con su padre. En este último caso, el joven transita el espacio-tiempo gracias a que ha aprendido “la ciencia” que su progenitor le mostró, es decir, el chamanismo.

## 6. Conclusiones

Los sueños son entendidos como espacios-tiempo-ontológicos donde las "gentes" interactúan. Para los Kukama Kukamiria, los acontecimientos narrados como encuentros familiares ocurren en el tiempo onírico como parte de su cotidiano. Estas narraciones son relevantes no solo por el hecho del encuentro en sí, sino también como alertas, premoniciones y avisos que muestran las relaciones de cuidado, apoyo y guía que aquellos parientes fallecidos o desaparecidos desean mantener con aquellos que aún viven en la tierra.

De esta manera, si las relaciones familiares del tiempo diurno se limitan a aquellos que viven en la tierra, los sueños amplían las posibilidades físicas (espacio) y temporales de las relaciones para llevar a los soñadores a otros lugares y momentos del tiempo. Lo importante es cómo las "gentes" pueden conservar las relaciones familiares que tenían, independientemente de si siguen habitando en la tierra o no. Si la corporeidad de los fallecidos o desaparecidos ya no existe en la tierra, esto no implica que su alma o su punto de vista sean inexistentes, sino que pueden seguir existiendo y relacionándose con aquellos que viven allí a través de los sueños. Por lo tanto, los eventos oníricos son considerados como lugares privilegiados para la continuidad de las relaciones intrafamiliares.

Es importante recordar que en la cosmología Kukama Kukamiria, no todos los sujetos habitan en la tierra, existiendo otros mundos para la vida de otras "gentes". Por lo tanto, las interacciones entre las "gentes" humanas y no humanas ocurren en los sueños porque son espacios de comunicación cosmológica, es decir, lugares donde se mezclan los momentos (tiempos) y donde la posibilidad de que las "gentes" viajen entre los tres mundos: el cielo, la tierra y los mundos subacuáticos, se vuelve posible (ANGULO-GIRALDO, 2022a; ANGULO-GIRALDO; GUANIPA-RAMÍREZ, 2022; ANGULO, 2019). En este sentido, el sueño puede ser visto como una experiencia comunicativa entre los seres del cosmos, de manera que es posible analizar las relaciones y las dimensiones cosmológicas implicadas en ellos como fuente de conocimiento y acción sobre el mundo (OROBITG; PITARCH, 2017).

## Referencias bibliográficas

ÁLVAREZ, E. H. Acerca de la organización discursiva de los mitos de origen en la amazonía peruana. *Revista Sentidos da Cultura*, Belém, v. 1, n. 1, p. 55-76, 2014. Disponible em: <<https://periodicos.uepa.br/index.php/sentidos/article/view/355>>. Acesso em: 31 nov. 2022

ANGULO-GIRALDO, M.; GUANIPA RAMÍREZ, L. Humanos y no-humanos en los videos de Radio Ucamara del pueblo indígena kukama kukamiria (Perú): una aproximación desde el neomaterialismo. *Letras (Lima)*, Lima, v. 93, n. 137, p. 4-19, 2022.

ANGULO-GIRALDO, M. Á. ¿Es posible una comunicación entre animales humanos y nohumanos? Una aproximación a la teoría de la comunicación indígena del pueblo indígena Kukama Kukamiria (Perú) desde el neomaterialismo. In: XVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigador en Comunicación, 2022a, Buenos Aires. **Anais eletrônicos** [...] Buenos Aires: ALAIC, 2022. p. 1-19. Disponível em: < <https://alaic2022.ar/memorias/index.php/2022/article/view/18/17> >. Acesso em: 31 nov. 2022

ANGULO-GIRALDO, M. Territórios submersos em rios: narrativas míticas em textos e desenhos do povo indígena Kukama Kukamiria (Peru) em Karuara, la gente del río (2016). **Revista Campo-Território**, Uberlândia-MG, v. 17, n. 48, p. 1–26, 2022b. DOI: 10.14393/RCT174866733. Acesso em: 28 abr. 2023.

ANGULO GIRALDO, M.. Las Cosmologías Amazónicas y las Narraciones Mediáticas. El Caso de la Radio Ucamara del Pueblo Indígena Kukama Kukamiria (Perú). **Pós - Revista Brasileira de Pós-Graduação em Ciências Sociais**, [S. l.], v. 14, n. 1, 2019. Disponível em: < <https://periodicos.unb.br/index.php/revistapos/article/view/26128> >. Acesso em: 28 abr. 2023.

ARAÚJO, F. **O imaginário onírico no campo religioso afro-brasileiro**. Orientador: Leonardo Hipólito Genaro Fígoli. 2002. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Minas Gerais, Belo Horizonte, 2002.

BERJÓN, M.; CADENAS, M. Inestabilidad ontológica: el caso de los kukama de la Amazonía peruana. **Organización de los Agustinos de Latinoamérica**. 2014. Disponível em: < [http://www.oalagustinos.org/pdf/2014\\_15Manuel.pdf](http://www.oalagustinos.org/pdf/2014_15Manuel.pdf) >. Acesso em: 31 nov. 2022

BERJÓN, M.; CADENAS, M. La inquietud se hizo carne... y vino a vivir entre los kukama. Dos lecturas a propósito de los pelacara. **Estudio agustiniano**, v. 44, n. 3, p. 425-437, 2009. DOI: 10.53111/estagus.v44i3.260. Acesso em: 31 nov. 2022

BION, W. **Clinical seminars and four papers**. London: Karnac, 2008.

CABEL, A. Mais além da ferida e do esquecimento: a voz memoriosa e sua narrativa em dois documentários da Radio Ucamara. **Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología**, v. 46, p. 99-122, 2022. Disponível em: < <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/full/10.7440/antipoda46.2022.05> >. Acesso em: 31 nov. 2022

CALDERÓN, E. **El río que camina: estrategia comunicacional kukama para la defensa del territorio por Radio Ucamara**. Orientador: José Miguel Arévalo Delgado. 2020. 172 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Comunicação para o desenvolvimento) – Faculdade de Ciências e Artes da Comunicação, Pontifícia Universidade Católica do Peru, Lima. 2020

DE CASTRO, E. Prefacio. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 11-42.

MORAIS NETO, O. R. de. Espíritos demais: notas sobre o xamanismo Akwẽ-Xerente. **Revista de Antropologia da UFSCar**, [S. l.], v. 11, n. 2, p. 167–195, 2019. DOI: 10.52426/rau.v11i2.318. Acesso em: 28 abr. 2023.

DE OLIVEIRA RODRIGUES, T. Outros modos de pensar e sonhar: A experiência onírica em Reinhart Koselleck, Ailton Krenak e Davi Kopenawa. **Revista de Teoria da História**, Goiânia, v. 23, n. 1, p. 152 – 177, 2020. DOI: 10.5216/rth.v23i1.62894. Acesso em: 28 abr. 2023.

GOLETZ, A. Recibiendo el canto del armadillo: transmisión onírica de saberes entre un armadillo y una mujer sabia en Sokorpa, territorio yukpa al norte de Colombia. **Tabula Rasa**, v. 36, p. 267-292, 2020. DOI: 10.25058/20112742.n36.11. Acesso em: 28 abr. 2023.

GRADOS, C.; PACHECO, E. El impacto de la actividad extractiva petrolera en el acceso al agua: el caso de dos comunidades kukama kukamiria de la cuenca del Marañón (Loreto, Perú). **Anthropologica**, v. 34, n. 37, p. 33-59, 2016. Disponível em: < <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/14833> >. Acesso em: 31 nov. 2022

GRAHAM, L. Dialogic dreams: creative selves coming into life in the flow of time. **American Ethnologist**, v. 21, n. 4, p. 723-745, 1994.

GRAHAM, L. Dreams. *In*: DURANTI, Alessandro. **Key Terms in Language and Culture**, New Jersey: Blackwell, 2001 p. 56-59.

HARAWAY, D. Anthropocene, capitalocene, plantationocene, chthulucene: Making kin. **Environmental humanities**, v. 6, n.1, p. 159-165, 2015.

HARAWAY, D. **Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene**. Duke University Press, 2016.

KOHN, E. Como os cães sonham. Naturezas amazônicas e as políticas do engajamento transespécies. **Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**, v. 19, 2016. DOI: 10.4000/pontourbe.3326. Acesso em: 31 nov. 2022

KRACKE, W. El sueño como vehículo del poder shamánico: interpretaciones culturales y significados personales de los sueños entre los parintintin. *In*: PERRIN, M. (Ed.) **Antropología y experiencias del sueño**. Quito: Abya-Yala, 1990, p. 144-158.

LASKANI, D. O que dizem da gente os que “não falam”: afetos que permeiam a relação entre humanos e não humanos na atualidade. **Self - Revista do Instituto Junguiano de São Paulo**, [S. l.], v. 6, n. 1, p. 1–14, 2021. DOI: 10.21901/2448-3060/self-2021.vol06.0004. Acesso em: 28 abr. 2023.

LEITE, L. F. de Q. A. Algumas categorias para análise dos sonhos no candomblé. **Prelúdios - Revista Discente do PPGCS-UFBA**, [S. l.], v. 1, n. 1, 2013. DOI: 10.9771/revpre.v1i1.14193. Acesso em: 28 abr. 2023.

LIMULJA, H. **O desejo dos outros**. São Paulo: Ubu Editora, 2022. 192 pp.

MANNHEIM, B. La historicidad de imágenes oníricas quechuas sudperuanas. **Letras (Lima)**, v. 86, n. 123, p. 5-48, enero 2015. Disponível em: < [http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2071-50722015000100001&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2071-50722015000100001&lng=es&nrm=iso) >. Acesso em: 26 abr. 2023.

MANRIQUE, M. Pashas y la cosmovisión andina. **Investigaciones sociales**, v. 21, n. 38, p. 273-286, 2017.

MOREIRA, D.; COLOMBIER, M. Mi casa pequeña, mi corazón grande. Política territorial y cosmológica del pueblo Kukama. **Mundo Amazónico**, Bogotá, v. 10, n. 1, p. 157-184, 2019.

MORI, A. Resenha: A grammar of Kukama-Kukamiria: A language from the Amazon. **LIAMES: Línguas Indígenas Americanas**, v. 18, n 1, p. 191-201, 2018.

OCHOA, J. **Mito y chamanismo: El mito de la Tierra sin Mal en los Tupí-Cocama de la Amazonia peruana**. Orientador: Octavi Piulats Riu. 2002. 172 f. Tese de doutorado (Filosofía) — Departamento de Història da Filosofia, Universitat de Barcelona, Barcelona. 2002.

OROBITG CANAL, G.; Pitarch, P. Los laberintos del sueño: nuevas posibles vías para una antropología del sueño amerindio. **EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades**, v. 5, n. 9, p. 9–20, 2017. Disponible em: <<https://doi.org/10.31644/ED.9.2017.p01>>. Acesso em: 31 nov. 2022

PELUSO, D. M. “That which i dream is true”: Dream narratives in an Amazonian community. **Dreaming**, v. 14, n. 2-3, p. 107–119, 2004.

PERRIN, M. (Ed.) **El sueño como vehículo del poder shamánico: interpretaciones culturales y significados personales de los sueños entre los parintintin**. Quito, Roma: Abya-Yala, 1990a.

Perrin, M. Introducción. Pensar el sueño... y utilizarlo. In: PERRIN, M. (Ed.) **El sueño como vehículo del poder shamánico: interpretaciones culturales y significados personales de los sueños entre los parintintin**. Quito, Roma: Abya-Yala, 1990b, p. 5-20.

PROVENSAL, D. Antropología y experiencias del sueño, compilat per Michel Perrin. **Arxiu d'Etnografia de Catalunya**, n. 7, p. 257-259, 1989.

QUIÑONEZ, J. *et al.* ¿Píri mu rimúli?: la narración de los sueños en el rarámuri de Norogachi. **Tlalocan**, v. 27, n. 2, p. 87-124, 2022.

REIG, Mireia. ¿Campesina o Nativa? Derecho, política e identidad en los procesos de titulación de comunidades en la Amazonía Peruana. **Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia**, Catalunya, v. 1, n. 17, p. 10-24, 2012.

REYES, A. **¿Cómo habrá llegado esa enfermedad?: narrativas y experiencias de cuidado durante la pandemia del COVID-19 en la comunidad kukama kukamiria Nueva Santa Rosa**. Orientador: Maria Eugenia Ulfe Young. 2022. 241 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Antropologia) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Peru, Lima. 2022.

RUIZ, R. R. Aspectos de la cosmovisión kukama-kukamiria. **Amazonía Peruana**, n. 28-29, p. 189-206, 2003. Disponible em: <<https://amazoniaperuana.caaap.org.pe/index.php/amazoniaperuana/article/view/85>>. Acesso em: 31 nov. 2022

RUIZ, R. Reconociendo al río: gran serpiente acuática como ser vivo en la cosmología animista kukama-kukamiria de la Amazonía peruana. **Amazonía Peruana**, n. 35, p. 89-114, 2022. Disponível em: <  
<https://amazoniaperuana.caaap.org.pe/index.php/amazoniaperuana/article/view/301> >. Acesso em: 31 nov. 2022

SPAULDING, J. The dream in other cultures: Anthropological studies of dreams and dreaming. **Dreamworks**, v. 1, n. 4, p. 330–342, 1981.

TEDLOCK, B. The new anthropology of dreaming. **Dreaming**, v. 1, n. 2, p. 161, 1991.

TELLO, L. Apresentação. *In*: RADIO UCAMARA. **Karuara, la gente del río**. Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa, 2016.

ULFE, M. E.; VERGARA, R. ¡Hemos sobrevivido a todo! Cuidado y trabajo colaborativo en los pueblos Kukama Kukamiria de la Amazonía peruana frente a la COVID-19. **Sociedade e Cultura**, Goiás, v. 24, p. 17-41, 2021.

VALLEJOS, R. La importancia de la documentación lingüística en la revitalización de las lenguas: un esfuerzo colaborativo entre los kukama-kukamirias. *In*: LÓPEZ, L.; MOYA, R.; ABRAM, M. **Pueblos indígenas y educación**. Quito: Ediciones Abya Yala, 2015, p. 57-100. Disponível em: <  
<https://www.repositoriointerculturalidad.ec/jspui/bitstream/123456789/9661/1/PIE%2064%20.pdf> >. Acesso em: 31 nov. 2022.

VALLEJOS, R. **A Grammar of Kukama-Kukamiria: A language from the Amazon**. Leiden and Boston: Brill. 2016. 755 p.

VALLEJOS, R. Kukama–Kukamiria. **International Journal of American Linguistics**, [S.1], v. 84, p. 129-S147, 2018. Disponível em: <  
<https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/695549> >. Acesso em: 31 nov. 2022

VERGARA RODRÍGUEZ, R. Préserver la vie dans le bassin de Puinahua: les femmes Kukama Kukamiria face à la COVID-19 dans un contexte d’exploitation pétrolière. **Caminando/En marche!**, v. 35, n. 2, p. 57-61, 2021. Disponível em: <  
<https://www.erudit.org/fr/revues/caminando/2021-v35-n2-caminando06587/97509ac/> >. Acesso em: 31 nov. 2022.