

# «Yo he viajado mucho en mis sueños. Me han llevado por el Atlántico y también por el Amazonas». Territorios oníricos del pueblo indígena kukama

«I have traveled a lot in my dreams. They have taken me across the Atlantic and also through the Amazon». Oneirics territories from the Kukama indigenous people

**Miguel Angulo-Giraldo\***

Universidad Científica del Sur. Lima, Perú

mangulogi@cientifica.edu.pe

ORCID: 0000-0002-5350-9228

**Ana Lúcia Liberato Tettamanzy**

Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Brasil

atettamanzy@terra.com.br

ORCID: 0000-0001-7811-2190

**Enio Passiani**

Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Brasil

eniopassiani@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9937-4413

---

**Citar como:** Angulo-Giraldo, M. *et al.* (2026). «Yo he viajado mucho en mis sueños. Me han llevado por el Atlántico y también por el Amazonas». Territorios oníricos del pueblo indígena kukama. *Desde el Sur*, 18(2), e0036.

## RESUMEN

Este artículo analiza las narrativas oníricas del pueblo indígena kukama de la Amazonía peruana como relatos en los cuales se evidencian las interacciones territoriales cosmológicas entre las gentes (humanos y no humanos) a través del extenso territorio indígena kukama. Desafiando la dicotomía sueño-vigilia, se propone el concepto de «territorio onírico» como una extensión habitable donde el espíritu viaja y negocia con diversas alteridades (seres-planta, dueños de la tierra, ancestros). Mediante un análisis de contenido etnográfico se examina la doble dimensión del soñar: como una escuela donde se adquieren saberes técnicos y curativos mediante un aprendizaje, y un espacio de complementariedad en la relación entre

---

\* Autor corresponsal: Miguel Angulo-Giraldo, Universidad Científica del Sur. Lima, Perú. Correo: mangulogi@cientifica.edu.pe

los lugares vividos por los seres cosmológicos. Se concluye que el sueño es un espacio-tiempo donde el ser kukama extiende su tejido social y cosmológico para establecer relaciones diplomáticas indispensables con los no humanos, de forma que visita territorios tanto propios como nuevos lugares habitados por otras gentes. Estos procesos de diálogo y alianzas cosmológicas hacen parte del equilibrio ecológico-social y la constitución de la persona kukama.

#### **PALABRAS CLAVE**

Territorio, indígenas, kukama, onírica, sueños, cosmologías

#### **ABSTRACT**

This article analyzes the dream narratives of the Kukama indigenous people of the Peruvian Amazon as accounts that reveal cosmological territorial interactions between «peoples» (human and non-human) across the vast Kukama indigenous territory. Challenging the dream-wakefulness dichotomy, the study proposes the concept of «oneiric territory» as a habitable extension where the spirit travels and negotiates with diverse alterities (plant-beings, masters of the land, and ancestors). Through an ethnographic content analysis, the dual dimension of dreaming is examined: first, as a school for acquiring technical and healing knowledge, and second, as a zone of risk characterized by ontological vulnerability to capture or seduction by other entities. The study concludes that dreaming constitutes a space-time where the Kukama being extends their social and cosmological fabric to establish indispensable diplomatic relations with non-humans, visiting both their own territories and new places inhabited by other peoples. These processes of dialogue and cosmological alliances are integral to the ecological-social balance and the constitution of the Kukama personhood.

#### **KEYWORDS**

Territory, indigenous, kukama, oneiric, dreams, cosmology

«Suspender o céu é ampliar os horizontes de todos, não só dos humanos. Trata-se de uma memória, uma herança cultural do tempo em que nossos ancestrais estavam tão harmonizados com o ritmo da natureza que só precisavam trabalhar algumas horas do dia para proverem tudo que era preciso para viver. Em todo o resto do tempo você podia cantar, danar, sonhar: o cotidiano era um extensão do sonho. E as relações, os contatos tecidos no mundo dos sonhos, continuavam tendo sentido depois de acordar»

(Krenak, 2020, pp. 46-47).

## 1. Introducción

En América Latina, aproximadamente 58,5 millones de personas indígenas habitan la región, lo que representa el 10,4 % de la población regional (CEPAL, 2024). Según la Organización del Tratado de Cooperación Amazónica (2023), la cuenca amazónica alberga a 1 877 873 indígenas de 308 grupos étnicos, hablantes de 283 lenguas. En el Perú, la Amazonía, especialmente la región Loreto, constituye el epicentro de la diversidad etnolingüística nacional, ya que alberga a la mayoría de los 55 pueblos indígenas del país. Entre estos, el pueblo kukama destaca por su relevancia histórica y por ocupar territorios transfronterizos en Colombia, Brasil y el Perú. En este último país concentra la mayor densidad poblacional del grupo.

En este denso tejido sociocultural donde residen los kukama (familia tupí-guaraní), diversos problemas han aparecido. En la última década, el río Marañón sufrió 88 derrames de petróleo, entre los que destacan los desastres en Cuninico y San Pedro. El Estado peruano ha ignorado las dimensiones territoriales y espirituales del pueblo kukama ante estas crisis (Grados y Pacheco, 2016; Llerena y Coello, 2019). A esto se suma el proyecto Hidrovía Amazónica (IIRSA), cuya infraestructura amenaza la dinámica fluvial, aunque la resistencia indígena ha logrado paralizar fases críticas.

En 2024, un hito jurídico, social y ontológico transformó la lucha: la Federación Huaynakana Kamatahuara Kana, conformada por mujeres kukama, logró que la justicia reconociera al río como sujeto de derechos y validó a las comunidades como sus defensoras (Juzgado Mixto, 2024).

Este avance jurisprudencial subraya una premisa geográfica fundamental: para los kukama, el territorio es una «entidad viva» (Garcés, 2021) que está intrínsecamente ligada al ambiente fluvial (Lathrap, 1970; Rivas-Ruiz, 2023), donde el río no es un recurso, sino un espacio de socialización cosmopolítica. El territorio se comprende como una intersección de temporalidades, un cuerpo extendido donde la memoria y la palabra actúan

como marcas de pertenencia: «El territorio es la extensión del cuerpo y la cultura. Es el comienzo y el fin»<sup>1</sup> (Garcés, 2021, p. 75).

Para esta investigación, el territorio onírico se entiende no como un espacio alterno o una dimensión disociada del entorno físico, sino como una vía ontológica y epistemológica para acceder a la totalidad del extenso territorio indígena. Esta aproximación se fundamenta en las posibilidades corporales y espirituales que otorga el espacio-tiempo del sueño, el cual opera como una «permanencia en movimiento»<sup>2</sup> (Glowczewski, 1988, p. 41). En este estado, el alma se emancipa transitoriamente del plano biológico y despliega una capacidad de agencia que le permite entablar relaciones cosmológicas con seres no humanos. Esta conceptualización tensiona la noción estática del espacio para proponer un abordaje continuo que integra las dimensiones diurna y nocturna de la territorialidad. Dicha complementariedad cobra una relevancia crítica en el actual escenario de crisis climática, donde los seres no humanos manifiestan en los sueños las afectaciones de sus entornos y demandan de los sujetos humanos una urgente acción cosmopolítica.

En esa línea, este manuscrito dialoga directamente con dos aportes a los estudios oníricos y que muestran vinculaciones con el territorio. Por un lado, Hannah Limulja, en el caso de los Yanomami (Brasil), muestra que los sueños son «un instrumento de conocimiento sobre el mundo»<sup>3</sup> (Limulja, 2022, p. 13). Así, el evento onírico se desdobra en dos momentos: el campo de acontecimientos nocturno y el tiempo de vigilia, donde las interpretaciones se comparten y sienten, transfiriendo el suceso onírico a la trama de la vida cotidiana (Limulja, 2022). En ese sentido, el sueño se abre como un viaje que permite al soñador recorrer lugares, conectar con personas distantes y establecer un conocimiento situado del territorio en constante relación con las conexiones entre humanos y no humanos.

Por otro lado, el trabajo de Barbara Glowczewski (2015) con los warlpiri (Australia) indica que para ellos los sueños no operan como un espacio alterno o imaginario, sino que reactualizan el territorio material y crean una nueva cartografía constante. Sin embargo, el territorio no es necesariamente aquello que fue experimentando individualmente: está enlazado a las vivencias que son compartidas y soñadas colectivamente, de forma que todos los itinerarios se insertan generacionalmente y colectivamente en el gran territorio.

---

1 Del original: «The territory is the extension of the body and the culture. It is the beginning and the end».

2 Del original: «uma permanência em movimento».

3 Del original: «um instrumento de conhecimento sobre o mundo».

Es importante destacar que, en el caso kukama, la literatura los ha abordado desde diferentes perspectivas: desde la lingüística, se construyó en conjunto una gramática kukama kukamiria que puede ser útil para la enseñanza y la revitalización de la lengua (Vallejos y Amías, 2015; Vallejos, 2016; Vallejos *et al.*, 2019); desde las teorías de la geografía crítica, el territorio del pueblo indígena ha sido debatido a partir de sus cosmologías propias y de las afectaciones en los paisajes y en los diversos espacios (Reig, 2012; Grados y Pacheco, 2016; Moreira y Colombier, 2019; Angulo-Giraldo, 2022); al mismo tiempo, la antropología realizó un trabajo de abordaje sobre las prácticas culturales del pueblo indígena (Ruiz, 2003; Berjón y Cadenas, 2009, 2014), así como las teorías de la comunicación y de la cultura investigaron los procesos comunicativos de Radio Ucamara y el trabajo realizado con sus relatos (Angulo-Giraldo y Guanipa, 2022; Cabell, 2022; Calderón, 2020); y, finalmente, nuevos estudios abordaron los problemas de salud y los efectos de la pandemia (Ulfe y Vergara, 2021; Reyes, 2022; Vergara, 2021).

Si bien el área de los estudios sobre el territorio kukama está incluida, un sesgo que aún tiene poca producción la vincula con los estudios oníricos de este colectivo indígena (Angulo-Giraldo, 2023, 2024; Angulo-Giraldo y Tettamanzy, 2025). En esa intersección, los territorios oníricos serían pensados como una continuidad de la vida social y cosmológica kukama, tanto de los humanos como de los no humanos, en la cual el acceso a otros lugares del extenso territorio kukama puede ser experimentado. En ese sentido, estaríamos involucrados en un espacio-tiempo único y exclusivo donde la continuidad de las vidas de las gentes kukamas sigue ocurriendo.

Por lo expuesto, este artículo tiene el objetivo de mostrar las características que presentan los territorios oníricos kukamas como una extensión social y cosmológica de las vidas de los agentes humanos y no humanos en el tiempo nocturno. Se mostrarán las relaciones y afectaciones entre una multiplicidad de gentes (humanos y no humanos) que habitan los territorios oníricos indígenas de los kukama de Nauta, así como las afectaciones que el surgimiento de la ciudad y los procesos de urbanización del espacio amazónico trajeron para las relaciones territoriales de las mujeres kukama.

## **2. Abordaje teórico**

### **2.1. Territorios indígenas**

Martínez (2013a) contextualiza la contribución fundamental de la teoría de Lefebvre (2013) al señalar un cambio de paradigma: si tradicionalmente la literatura entendía el espacio como un escenario pasivo, inerte e

inmutable sobre el cual ocurren los eventos, Lefebvre lo redefine como un producto de las relaciones sociales. El espacio no es un receptáculo neutral, sino el «resultado de la acción social, de las prácticas, las relaciones, las experiencias sociales, pero a su vez es parte de ellas» (p. 14).

En la tríada espacial lefebvriana, tres dimensiones articulan la producción del espacio: las prácticas espaciales, que remiten al espacio percibido de la materialidad cotidiana y la reproducción social; las representaciones del espacio, vinculadas al espacio concebido y planificado por la lógica hegemónica; y los espacios de representación o espacios vividos, que permiten la inserción de lo simbólico y lo imaginario en la materialidad diaria. Lefebvre (2013) explica que el cuerpo, a través de sus sentidos y su capacidad activa (trabajo), se conjuga en el espacio, al transformarse en un productor espacial en sí mismo. Esta perspectiva no ignora las tramas del capitalismo y la industrialización, sino que reivindica la primacía de las vivencias sociales sobre la abstracción geométrica.

¿Cómo se articula esta noción de espacio con el concepto de territorio? El territorio nace de las trayectorias espacio-temporales de la vida, al funcionar como un «espacio geográfico elemental donde toda nuestra existencia de hecho comienza y termina»<sup>4</sup> (Haesbaert, 2023, p. 9). En esta visión integral, cada cuerpo individual porta consigo una (multi) identidad y una (multi)territorialidad como nudos singulares de un haz de relaciones.

Desde la perspectiva immanente de Deleuze y Guattari (2005), la territorialización precede a cualquier concepción trascendental del sujeto, lo que significa que para existir de cierto modo se debe habitar primero un territorio concreto. Bajo este marco, se inscribe una geontología de las subjetividades, donde el territorio —entendido como una red inmanente de signos, flujos y deseos— no es un escenario inerte, sino un agente que transforma y construye activamente a los sujetos (Deleuze y Guattari, 2004). Así, «el territorio es el producto de una territorialización de los medios y los ritmos» (Deleuze y Guattari, 2004, p. 321), de forma que, a medida que se producen cartografías vivas, las subjetividades habitan y son habitadas por ritmos, flujos y deseos (Guattari, 1996). En ese sentido, resulta imposible concebir subjetividades sin territorios, ni territorios incapaces de subjetivar (García y Ramírez, 2025). Estos procesos de subjetivación no se reducen al ser humano, sino que se extienden socioterritorialmente para incluir diversos entes terrenales capaces de afectar y ser afectados,

---

4 Del original: «uma espécie de espaço geográfico elemental, onde toda nossa existência de fato começa e termina».

hasta consolidar una constante tensión donde la tierra metamorfosea las subjetividades a través de sus propias inscripciones materiales.

En el contexto amazónico, los colectivos indígenas construyen sus territorios mediante rituales que delimitan contornos afectivos para la reproducción de la vida (Santos-Granero, 2014). Esta apropiación transforma el espacio genérico en «lugar» a través de demarcaciones materiales y simbólicas. En este proceso, el cuerpo y sus sentidos son cruciales, pues permiten acceder a una dimensión espiritual del cosmos que «sólo puede ser aprehendida por los componentes incorpóreos del ser» (Santos-Granero, 2007, p. 193). Los no humanos poseen vitalidades que solo pueden ser percibidas por la vitalidad de una persona bajo circunstancias específicas, como el tiempo onírico o el ritual. Al localizarse, los indígenas construyen «estructuras de sentimiento» que involucran cooperación social y cotidianidad compartida (Santos-Granero, 2006).

A partir de lo expuesto, esta investigación busca reconstruir una idea de territorio entendido como un tejido cosmológico donde el lugar mismo es un ente vital, que relaciona cada espacio con un conjunto de entes sociales (humanos y no humanos), y que no se limita al tiempo diurno, sino que se extiende al espacio-tiempo nocturno.

## 2.2. Estudios oníricos

Este trabajo define el sueño como un evento sociocultural que complementa el tiempo de vigilia. Aunque el sueño ocurre en el cuerpo del soñador, su narrativa —el sueño contado— es un acto socializado, compartido y colectivizado en la interacción social, y es reinterpretado a partir de esta.

La antropología ya ha demostrado que los sueños constituyen una dimensión cultural compleja, intrínsecamente ligada a los ámbitos sociales, religiosos y políticos. En la etnografía sudamericana, el sueño es comprendido como una forma privilegiada de comunicación entre humanos y no humanos (Kohn, 2016; Orbitg y Pitarch, 2017; Perrin, 1990). La conexión entre el individuo y la alteridad, en un marco comunitario y temporal, es fundamental para la interpretación onírica, pues fortalece y renueva los lazos tejidos con y desde los territorios (Mollica y Galdino, 2023).

En esa línea, al socializarse en la familia o comunidad, el sueño se convierte en una narrativa que vincula a los pueblos con sus formas de habitar, y transfiere saberes a través de «mapas que orientan el camino de sus comunidades al indicar lugares donde poder encontrar la frucción de la vida: lugares con agua limpia y especies animales y vegetales específicos» (Ramo Affonso, 2024, p. 150). En ocasiones, esto genera una

«comunicación transversal entre comunicables»<sup>5</sup> (Alves, 2024, p. 20), donde se establecen reglas éticas para el equilibrio social entre humanos y no humanos.

Para el presente artículo, se sostiene que los mundos de la vigilia y del sueño se entrelazan en la cotidianidad. En el sueño, como explica Martins (1996), se accede a las tensiones del mundo social que inciden en la subjetividad; es decir, los procesos de socialización se reflejan en el espacio onírico, ya que integran la trayectoria histórica del sujeto en el universo nocturno. De este modo, el evento onírico es inseparable de su interpretación: el soñador utiliza representaciones colectivas para dotar de sentido a la experiencia, al convertir la interpretación del sueño en un «fenómeno social» (Fernandes, 1961) tanto individual como colectivo.

Como hechos de la vida social, las relaciones oníricas están inmersas en las cosmologías indígenas. En esta línea, el sueño posee atributos ontológicos y relacionales.

En el caso específico de los kukama, investigaciones previas han presentado al sueño como un cronotopo (tiempo-espacio) donde se mantienen relaciones constantes con una diversidad de agentes, lo que trasciende las fronteras físicas de la vigilia y permite una sociabilidad extendida (Angulo-Giraldo, 2023, 2024). Cada evento onírico remite, por un lado, a contactos con la familia extendida —redes de parentesco que incluyen a vivos, desaparecidos y muertos—, perpetuando vínculos de cuidado y orientación. Por otro lado, permite intercambios con animales, plantas y espíritus, quienes quiebran las barreras corporales e idiomáticas del tiempo diurno para afectar y ser afectados por los soñadores (Angulo-Giraldo y Tettamanzy, 2025; Angulo, 2026).

### 2.3. Territorios oníricos

Si los territorios son comprendidos como geografías afectivas donde convergen las tramas sociales y cosmológicas con la alteridad, y si el espacio nocturno se constituye en una extensión ontológica de la vida humana y no humana, esta investigación articula el concepto de territorios oníricos. Este término refiere a un umbral de accesibilidad territorial al cual los seres humanos acceden exclusivamente durante el tiempo nocturno, e integra un componente indisoluble del extenso territorio indígena propio de los kukama.

En ese sentido, estos lugares poseen una existencia material y social permanente para los otros seres que los habitan; sin embargo, para el

---

5 Del original: «comunicação transversal entre comunicáveis».

humano, el acceso a esta geografía relacional solo es posible a través del evento onírico, el cual se torna un instrumento de conocimiento sobre el mundo (Sztutman, 2022). En este proceso, el ser ontológico kukama experimenta una metamorfosis relacional: el alma se desprende del cuerpo para entablar contacto con los agentes cosmológicos que habitan el territorio. En esos instantes, el soñador no solo recorre sus propios senderos antropocéntricos (localizados en su historia familiar y comunitaria), sino que transita por los dominios de otros colectivos, tejiendo cartografías de alianzas cosmológicas en cada nuevo lugar que habita y reconoce.

Desde la geografía crítica y las cosmologías amazónicas, el sueño no pertenece a la psique individual, sino que funciona como una «cartografía inmanente»<sup>6</sup> (Egert, 2016, p. 3) que excede lo humano. En este espacio-tiempo, las gentes (espíritus, animales y plantas) actúan como guías que se relacionan activamente con los sujetos —mediante relaciones de cooperación y complementariedad— y los guían a través de lugares ya conocidos o completamente nuevos. De este modo, el territorio onírico entrelaza el plano material con el «mítico», lo que permite a los sujetos «gestionar territorios que son al menos bidimensionales»<sup>7</sup> (Guattari y Glowczewski, 1987, p. 44).

Por lo tanto, el acto de soñar se define como una «condición de vida y de toda transformación»<sup>8</sup> (Glowczewski, 2015, p. 60), donde el paisaje reactualiza sus funciones sociopolíticas y espirituales. Al despertar, estos itinerarios y alianzas cosmológicas se inscriben directamente en la geografía material a través de prácticas sociales, cotidianas, cantos y danzas rituales, para demostrar que el territorio onírico es una extensión indisociable de la soberanía y la existencia territorial indígena (Egert, 2016).

De esta forma, tal como en la cosmología kukama, los sueños se presentan como una tecnología capaz de permitir el acceso pleno a una continuidad topológica (diurna y nocturna). Así, el mismo ser ontológico kukama que durante el día recorre el territorio indígena, vivencia durante la noche un proceso de desplazamiento por el cual su espíritu consigue recorrer los otros lugares que durante el día le son inaccesibles corporalmente. El territorio, por tanto, se extiende plenamente y se abre a las múltiples relaciones que esta subjetividad humana tejerá con otras gentes (no humanos).

---

6 Del original: «immanent cartography».

7 Del original: «They manage territories that are at least two-dimensional».

8 Del original: «the condition of life and of every transformation».

### 3. Metodología

En esta investigación, se optó por un enfoque de investigación básica y descriptiva, con un enfoque cualitativo cuyos procedimientos técnicos se basaron en el trabajo de campo (Fontelles *et al.*, 2009). Más que una simple recolección de datos, se siguió un enfoque etnográfico, realizado en Nauta<sup>9</sup> (Loreto, Perú) entre 2023 y 2024. La etnografía, como señala Angrosino (2009, p. 16), permite comprender la cultura de un colectivo mediante el análisis de comportamientos, costumbres y creencias aprendidos y compartidos en un grupo. Al acceder a una subjetividad cultural que permea la vida de grupos con estructuras comunes esenciales en un espacio-tiempo determinado, se establece contacto con un sistema que se considera organizativamente cerrado (Gutiérrez y Delgado, 2017, p. 149).

La relevancia de la etnografía como postura metodológica reside en su capacidad para reconfigurar la trayectoria de la investigación. Aunque el investigador comienza con una pregunta inicial, la exploración de campo permite definir y redefinir un problema de investigación en tiempo real (Angrosino, 2009). En este sentido, la reflexividad se convierte en un eje central, porque articula el estudio a partir de las experiencias y los afectos que emergen de la alteridad en el contexto amazónico. La práctica etnográfica exige la competencia para observar e interactuar con las personas en sus rutinas, asumiendo la presencia del investigador como un elemento que actúa «subjetivamente en la vida de quienes son estudiados»<sup>10</sup>

---

9 Fundada en 1830 por el curaca kukama Manuel Pacaya, Nauta surgió como una ciudad indígena que también servía como puerto estratégico en la confluencia del Marañón y Ucayali. Su apogeo ocurrió entre 1851 y 1860, tras convertirse en puerto habilitado y terminal de la navegación a vapor entre Perú y Brasil, que conectaba la Amazonia con mercados de Europa y Estados Unidos. Sin embargo, su relevancia declinó debido al surgimiento de Iquitos como nueva capital y a factores geográficos como la erosión del río Marañón, que formó una isla frente a su costa en 1885 e impidió el atraque de grandes navíos, y, de ese modo, desplazó el eje comercial hacia la capital de la región Loreto (Stocks, 1981; Larraburre, 1905; Giraldo y Cabrera, 2026). Durante los siglos XIX y XX se vivieron procesos de extracción del caucho y, posteriormente, del barbasco, de forma que la población de la ciudad giró en torno a estas lógicas extractivas. Finalmente, desde el siglo XXI, la población rural y urbana de Nauta se ve modificada. Así, a partir de la culminación de la carretera Iquitos-Nauta (2005), la población urbana creció hasta el 56 %, en comparación con el 44 % de la rural, lo cual se refuerza con los datos de 2017 referidos a que la población urbana era de 69 %, mientras que la rural llegaba a 31% (INEI, 2007, 2017).

Según el último censo peruano (INEI, 2017), el distrito de Nauta tiene una población de 27 842 personas. De estas, solo 106 (0,4 %) aprendieron el kukama como lengua materna, por lo que es la segunda lengua materna con mayor cantidad de hablantes (después del español con el 98 %). La mayor parte de los kukama viven en los primeros márgenes de la ciudad, considerando el crecimiento de esta en los últimos 20 años (Giraldo y Cabrera, 2026; Angulo, 2026).

10 Del original: «subjetivamente nas vidas daqueles que estão sendo estudados».

(Angrosino, 2009, p. 31), y lo posiciona simultáneamente como actor, observador y mediador cultural.

Como explica Angrosino (2009), toda etnografía articula tres técnicas de forma dialógica: observación, entrevistas y estudio de archivo. En esta investigación, el enfoque etnográfico movilizó precisamente este trípode metodológico: la entrevista en profundidad (como herramienta de escucha sensible), la observación participante (como método de inmersión cotidiana) y el análisis documental (específicamente de archivos *online* de Radio Ucamara).

En campo, se conversó con la colaboradora 1, la colaboradora 2 y la colaboradora 3, en 2024, en la ciudad de Nauta (Loreto, Perú). Adicionalmente, se revisó la web de Radio Ucamara, en la cual se analizó el relato «Los espíritus del río ya no vienen porque el río está contaminado»<sup>11</sup> (9/9/2016), donde se recoge el testimonio de Darling Murayari.

El trabajo en campo fue autorizado por el Comité de Ética de la Universidad Científica del Sur con constancia N.º 423-CIEI-CIENTÍFICA-2024. Durante la visita a la ciudad de Nauta (Loreto, Perú), el investigador principal buscó contactar a personas que se autoidentificaran como pertenecientes al pueblo indígena kukama, tomando como criterio la autoidentificación étnica. Para ello, se procedió a visitar la radio indígena Ucamara, un punto central de convergencia de las organizaciones kukama. A través de su director, Leonardo Tello, y otros integrantes de la radio, se pudo conseguir las direcciones de algunas personas para el posterior contacto.

A partir de este acercamiento inicial, se accedió a las viviendas de las dos primeras colaboradoras (colaboradora 1 y colaboradora 2), ambas docentes de la lengua kukama en los talleres formativos de la emisora y conductoras de un programa radial emitido los fines de semana en Radio Ucamara. Las dos participantes mostraron apertura al diálogo y firmaron el consentimiento informado, aprobado previamente por los comités institucionales reguladores, que autorizaba el uso de sus testimonios. En el caso de la tercera entrevistada, una lideresa comunitaria local, categorizada como colaboradora 3, el contacto se estableció mediante la recomendación de una integrante de Radio Ucamara, quien identificó la relevancia de su trayectoria para los objetivos del estudio. Tras la presentación del protocolo ético, la participante consintió formalmente su incorporación a la investigación.

---

<sup>11</sup> Disponible en: <https://radio-ucamara.blogspot.com/2016/09/los-espiritus-del-rio-ya-no-vienen.html>

Las entrevistas en profundidad se llevaron a cabo en las residencias de las colaboradoras en sesiones diferenciadas. Cada encuentro tuvo una duración aproximada de una a dos horas, pero en ciertos casos requirió de una segunda o tercera visita para complementar y conseguir el punto de saturación de la información. Los diálogos se desarrollaron íntegramente en español, debido a que, si bien el kukama es su lengua materna, el castellano constituye el idioma predominante en sus interacciones cotidianas dentro del espacio urbano de Nauta.

Desde una perspectiva de reflexividad metodológica, importa destacar que el investigador principal, Miguel Angulo-Giraldo, mantiene un vínculo social y colaborativo con Radio Ucámara y el pueblo kukama de Nauta construido desde 2015. Esta inserción histórica en el campo facilitó una aproximación dialógica basada en la confianza y el respeto mutuo en 2024. Esta proximidad horizontal incidió directamente en el tratamiento ético y epistémico de los testimonios, ya que priorizó el valor de los saberes locales y resguardó la dignidad de las historias de vida coconstruidas durante la investigación.

## 4. Análisis de resultados

### 4.1. Soñar (*ukí aitsí*) según los kukamas

Un primer tópico reside en la propia conceptualización del sueño; es decir, en cómo las personas entrevistadas definen este acontecimiento sociocultural. Para la colaboradora 1, el cuerpo se divide en el momento onírico, de forma que el cuerpo del soñador continúa habitando el espacio-tiempo terrenal, mientras su espíritu comienza a viajar a través del *continuum* onírico: «[Decía mi papá] que el cuerpo queda, nuestro corazón está latiendo, pero nuestro espíritu sale, camina, va. Por eso sueñas el lugar donde andabas antes» (colaboradora 1, 2024).

En la lengua kukama, el espíritu es nombrado con la palabra *tsawa* (en plural: *tsawakanas*) y es utilizado tanto por hombres como por mujeres. Sin embargo, el espíritu del humano es diferente al espíritu de los animales (*animaru tsawa*) y al espíritu de las plantas (*í-wí-ra tsawa*). Esta dualidad que conforma ontológicamente al ser kukama permite ver cómo, durante el tiempo nocturno, mientras uno de los elementos continúa habitando el mundo terrenal (y los espacios-gentes de este nivel territorial), su complemento comienza a navegar el espacio-tiempo onírico. Así, el acto de caminar indicado por la colaboradora 1 en su relato refiere el propio acto de habitar el territorio indígena, actividad realizada por el espíritu del ser kukama. Esto tendrá un efecto directo en los propios recuerdos que, al despertar, los sujetos van a relatar.

En ese sentido, el espacio geográfico que es accesado durante el tiempo onírico remite, por una parte, a los lugares que integran la trayectoria de vida de los kukama —los espacios que el pueblo indígena reconoce como su propio territorio, tanto en la historia colectiva como en la individual—; así como a otros lugares que pertenecen al cotidiano de los otros agentes cosmológicos y que solo en el espacio-tiempo onírico son posibles de conocer e interactuar.

## 4.2. Los territorios oníricos

Las acciones que ocurren en este espacio-tiempo son valoradas como actos que involucran un lugar, un tiempo y un conjunto de relaciones que incluyen tanto a humanos como a no humanos (animales, espíritus, entidades protectoras, desaparecidos, muertos y otras entidades cosmológicas kukamas). A partir de esto, para este trabajo, decidimos dividir los territorios oníricos en dos categorizaciones: los lugares conocidos por los kukama (en su trayectoria individual o colectiva), a los cuales retornan desde el tiempo presente, por medio de visitas del espíritu; y los nuevos lugares, que son mostrados a partir de nuevas relaciones cosmológicas tejidas entre los humanos y los no humanos.

### 4.2.1. «Yo siempre sueño donde nací y crecí»: revisitar el pasado desde el presente

El territorio kukama que habita en las memorias de los kukama puede volver a ser recorrido durante los sueños. Sin embargo, esta experiencia no implica un retorno en el tiempo, un viaje al pasado a través de la memoria; por el contrario, se vive una reactualización cartográfica a través de una nueva experiencia territorial: el sujeto onírico reconoce sus memorias y visualiza ese espacio, durante el tiempo nocturno, siendo consciente de lo vivido allí; no obstante, está en un nuevo momento, en un tiempo presente, por lo que debe continuar tejiendo relaciones en ese lugar y con los seres que ahora allí habitan.

Esto puede ser visualizado en el relato de la colaboradora 1 (2024):

Yo siempre sueño donde nací y crecí. Una noche había soñado de donde don José me ha sacado. Voy a pasear, veo la casa de mi abuelita. En mi sueño me estoy yendo donde mi abuelita, llegó ahí donde vivía y pienso: todo es chacra donde vivía mi abuelita, pero aquí vivía. De lo que iba caminando, todo se ha hecho un arrozal, un inmenso arrozal donde le correspondía a mi abuelita. Ya no era plano, sino una altura. Me he ido desesperada. «Cómo quisiera coger un poquito para hacer mi mazamorra». Todito el terreno de mi abuela.

A tres casas de donde era el terreno de mi abuela, encuentro a mi

prima. Pregunto: «¿Y dónde está la abuelita?». Me dicen que estaba allá, haciendo cerámica. El espíritu muerto, cuando tú hablas en sueños, no te conversa directo, te da su espalda. Yo quería verle a mi abuela. Me voy a verle, veo otra familia: «¿Ustedes viven aquí? Aquí vivía mi abuelita». Regreso a la casa de la abuela y no había nadie, ya no estaba mi prima. Tan grande era ese arrozal. Voy a ir y le voy a decir a mi mamá que mi abuelita tiene tremendo arrozal para venir a coger (colaboradora 1, 2024).

Si el viaje onírico traslada el espectro del soñador al territorio ya conocido, este viaje continúa conectado al tiempo presente. Aquí podemos visualizar que la colaboradora 1 cree que ha vuelto al pasado y, por ello, identifica el lugar donde su abuela habitaba. Sin embargo, no logra verla en ese sitio, e incluso la casa que le pertenecía tiene ahora nuevos moradores. El espacio ha sido actualizado. Su abuela ya no está en ese lugar, de la misma forma que su prima, que le habla de espaldas. La colaboradora 1 despertará y tomará consciencia de lo vivido, entenderá que su visita no fue un viaje al pasado en sí mismo, sino una visita al territorio a partir del tiempo presente.

Por lo tanto, tenemos un viaje temporal que habita un pasado-presente; es decir, no como un retorno en una línea temporal única, sino un viaje a los espacios vivenciados en el pasado a partir del espacio nocturno que ocurre en el tiempo actual (en el tiempo del soñador). Esto ratifica que el evento onírico kukama es una continuidad de la vida: un cotidiano diurno que extiende su tiempo al tiempo nocturno y donde el espíritu del sujeto recorre todos los territorios, teniendo siempre como anclaje temporal el momento presente en el cual la persona está soñando.

Sin embargo, como los territorios kukamas siempre están habitados, este lugar no está abandonado, sino que otros entes habitan en él. La colaboradora 1 entonces debe tejer sabiamente nuevas relaciones con los seres que allí residen. Por ejemplo, aparece una prima suya fallecida, es decir, un muerto, pero también otra familia, la cual imaginamos está compuesta por seres también fallecidos o desaparecidos, a quienes la colaboradora 1 desconocía, pero ahora reconoce. El relato no es claro sobre este último grupo; no obstante, el punto central es que allí existen seres, que ese lugar continúa estando habitado, de modo que, para entrar allí, hay que establecer relaciones y, por lo tanto, una relación cosmológica con el espacio y sus gentes.

Si los territorios son habitados y significados por otros seres (no humanos), esto implica que estas entidades no solo se reconocen a sí mismos, sino que también reconocen los lugares donde los humanos residen, es decir, el hábitat del propio grupo y de los otros (los humanos). Por

ejemplo, la colaboradora 1 relata cómo, tras establecer vínculos cosmológicos (diurnos y nocturnos) con ciertos seres-planta (guama [*Inga edulis*], catahua [*Hura crepitans* L.] y patiquina [*Dieffenbachia obliqua* Poepp.]), estos logran identificar sitios específicos que solo la colaboradora 1 y su familia conocían:

Un día regresamos del colegio [con mi hija] [...] Llegando a su patio, ha sentido que algo le ha hincado a su pie por sus zapatos. Tiró sus zapatos. No había nada, no había ni rastro en sus zapatos. De eso nomás le empezaron a enfermar. Ya no podía ir al colegio, no podía poner sus zapatos. ¿Qué le ha sucedido? El dedo se ha hecho así, grandote. Le ordena a un sanitario que le saque la uña. No había nada, no tenía martillo, nada, nada. Y le han dado una semana de tratamiento a domicilio. Y nada. ¿Qué le voy a hacer? Si está mal, no le hace nada lo del doctor.

Ahí había un tronco de catahua. Cuando le han derribado, ahí ha empezado a brotar al costadito. Y es una rama linda, hermosa. Le he empezado a hacer así [...] Esa noche duerme. De mañanita me cuenta ella:

—Mami, ven. Con lo que me has humeado he soñado. Ha venido un viejito, me dice, un viejito, su ropa viejita. Dice: «Hijita, ¿tú me estabas llamando?». Y ella le miraba: «No, abuelito, no te he llamado». Dice: «Tú me estás llamando, hijita. ¿Sabes qué? Dile a tu mamita que busque otra persona más joven que yo. Yo no puedo, hijita, no te puedo curar», me dice, «no te puedo curar porque yo estoy viejito».

Era un palo viejito que había brotado y no quería curarle.

—¿Sabes qué? Le dices a tu mamá: al sur de su chacra, de tu mamá, se encuentra mi amigo patiquina. Dile que lo traiga esto, y que, de regreso, que a mi amigo viajero guama, que está viajando, que lo recoja, que con eso te cure, hijita. Yo no puedo. Yo estoy muy viejito.

Nos vamos con su papá, nos vamos a la chacra [...] No pude encontrar. Solo encontré la catahua, la guama. Eso le he cocinado. Pero él le insistía. Le seguía soñando. Ella le ha soñado a la guama, ya. Ha venido una inmensa, alta mujer, dice. Mujer es su madre de la guama. Así es su falda, que dice el color verde.

—¿Aquí vives, hija? ¿Tú me estabas invitando?, le dice.

Pero ella dice:

—Sí, aquí vivo.

—Ay, pero te voy a pedir, hijita, que tu mami que lo invite a mi amigo patiquina.

Ella también le insiste. Y ahí aparece el catahua joven, ya joven, que hemos traído. Ya era un hombre normal, adulto, ya no viejito. Y ellos

han insistido también que ahí, al sur de mi chacra, ahí estaba el amigo patiquina. Nunca le he podido encontrar. Otra vez fuimos a buscar. Me iba así, cada esquina de mi chacra no podía, no le conocía bien (colaboradora 1, 2024).

El reconocimiento territorial que vivencian los humanos es, claramente, una fracción del extenso territorio que todas las gentes (humanos y no humanos) habitan. Por ello, el hecho de que la catahua y la guama exijan a los humanos buscar y encontrar a la patiquina demuestra que estos seres-planta poseen un conocimiento situado del territorio y de los otros agentes que allí coexisten. Este nivel de consciencia ontológica grafica con precisión la relación entre los territorios y las gentes, en donde cada colectivo reconoce los límites de su propio grupo, y también los espacios del otro grupo (humanos, en este caso). Por ello, consiguen reconocer la chacra de la familia de la colaboradora 1 e identificar allí la presencia de otros seres-planta que, permitidos por los humanos, cohabitan de manera conjunta ese espacio.

Un elemento adicional reside en la exactitud espacial del relato. La indicación explícita sobre la zona sur de la chacra de la colaboradora 1 revela una geolocalización que, aunque formulada en términos humanos, es compartida por los no humanos. Esto sugiere que los seres-planta se posicionan en el extenso territorio kukama con la misma precisión topográfica que los miembros del colectivo indígena.

Finalmente, el relato muestra cómo el reconocimiento del territorio está intrínsecamente ligado al establecimiento de conexiones cosmológicas que permiten transitar y reapropiarse de estos lugares durante el tiempo nocturno. Incluso estos seres ingresan en la casa familiar y reconocen el hogar porque han sido invitados a entrar tanto en la vigilia —al ser empleados como remedio— como en el sueño. De esta forma, el ser-planta que accede a la vivienda en el tiempo diurno, mediante la búsqueda de una relación de cura, retorna como ente espiritual durante la noche para reconocer y validar dicho espacio.

La pregunta que la catahua realiza sobre si es allí donde vive la soñadora evidencia el nivel de agencia de estos seres para ubicarse topológicamente en un espacio ajeno (la casa humana) y comprender que han sido invitados a pasar para tejer una alianza cosmológica. Estamos, así, ante un reconocimiento mutuo del territorio (diurno y nocturno), donde tanto el humano como el no humano se validan como habitantes de una geografía compartida, aunque con leyes cosmológicas diferenciadas.

#### 4.2.2. «Yo he viajado mucho en mis sueños. Me han llevado por el Atlántico y también por el Amazonas y Huallaga»: nuevos territorios oníricos kukamas

Más allá de los territorios conocidos (individual y colectivamente) por los kukama, una diversidad de otros espacios se presentan exclusivamente a los humanos a través del momento onírico. Estos lugares existen en el extenso territorio amazónico y solo son accesados por las otras gentes en el tiempo, excluyendo a los humanos. Sin embargo, es durante los sueños que estos nuevos lugares son mostrados a los soñadores conforme el deseo de los no humanos por tejer alianzas y construir relaciones. Estamos frente al momento de apertura de una complementariedad cosmológica: un no humano construye una alianza con el humano (soñador) a partir de lo cual le permite realizar un recorrido, guiado por este, hacia territorios oníricos que van a ser accesados por primera vez por el humano.

Por ejemplo, la colaboradora 2 muestra cómo un ser-tierra, la *greda*, le brinda un recorrido por el territorio que ella domina y le revela diversos tipos de arenas aptas para la alfarería:

—Yo sueño que me lleva a mirar las gredas, cuáles son buenas, cuáles no son buenas, cuáles son buenas para tinaja, cuáles son buenas para olla, eso.

—¿Quién te lleva?

—La madre de las gredas. Es también como persona, todo es persona. A veces yo escucho lo que conversa. Ella me lleva. Esta es tierra amarilla, esta es para que la pinten [...] Me explica pues. Este es el azul, este es para [...] Le bordas a la cara de este, para profundidad, este es el más mejor.

—¿Y se te ha aparecido varias veces?

—Varias veces. Por eso yo, yo a veces pienso: «¿Será porque no cumplo ya haciendo? No hago ya todo» [...]

Ahí en ese pedazo, ahí quemaba [señala una parte de su casa]. Ahí hacía todo, ahí quemaba todo. Ahora ya no tengo donde, y de manera eso ya no hago (colaboradora 2, 2024).

El elemento central de este encuentro no es solo la apropiación territorial guiada por la greda, sino la validación de una diplomacia cosmológica en la que la colaboradora 2 es autorizada a interactuar con diversos estratos de la tierra. La explicación sobre las funciones de cada arena evidencia el saber que este agente no humano domina y transfiere; una transferencia de conocimiento situado que implica una relación pragmática y ética con el territorio.

Sin embargo, el recorrido por el territorio onírico no culmina con el guiado del ser-tierra, sino que se tensa con las vivencias de la colaboradora 2 en su hogar. La compresión espacial impuesta por la transformación urbana de Nauta, sumada a la dificultad de hallar greda en las proximidades de la urbe, ha forzado una ruptura en la relación cosmológica y territorial. La ciudad, en su lógica extractiva y de cemento, actúa como un obstáculo ontológico que dificulta materializar el vínculo.

Estamos ante un caso donde el ser kukama reconoce el territorio onírico y trasciende hacia él, pero se ve imposibilitado de retornar a él plenamente en la vigilia. El ser-tierra persiste en el tiempo presente en trasladar al humano a estos lugares y en mostrarle los beneficios de la alianza tejida; no obstante, la desterritorialización diurna de la colaboradora 2 afecta el vínculo. Aquí, el territorio onírico se revela como un espacio de resistencia donde ambos seres recorren una geografía extensa y vital que, en el tiempo diurno, ha sido silenciada por la urbanización.

La imposibilidad de acceder a este territorio, que en el caso de la colaboradora 2 ocurre por las características propias de la ciudad, en otros casos va a acontecer porque el territorio es únicamente accesible para los no humanos, y se torna imposible acceder a este en el tiempo diurno. Esto se evidencia en el relato de Darling Murayari:

Yo aprendí desde muy pequeña la medicina a la edad de 13 años. Las plantas me hacían soñar. Me decían para qué es bueno y como preparar el remedio [...] Yo he viajado mucho en mis sueños. Me han llevado por el Atlántico y también por el Amazonas y Huallaga. Allá abajo hay muchos pueblos, lindos pueblos. Allá te llevan para que te capaciten sobre la medicina. Te ponen a prueba. Es como un examen que te hacen los mejores doctores. Ellos siempre te acompañan. He participado en operaciones espirituales junto con los doctores: los espíritus del agua y los ríos son científicos y sabios, las denominamos «las madres del agua».

El territorio que Darling descubre, guiada por un ser-planta, es la extensión acuática del cosmos kukama. Aquí estamos frente a un nivel territorial que abandona la rigidez terrestre para volverse acuático, conformado por innumerables mundos en donde una diversidad de seres no humanos continúa viviendo.

La cosmología kukama sostiene que los ríos albergan múltiples ciudades habitadas: desaparecidos, animales acuáticos, espíritus, entidades protectoras (como la madre del agua) y otros seres que socializan en estos espacios. Estas ciudades son lugares de vida que replican las características urbanas de las ciudades terrestres, de forma que infraestructuras como iglesias, mercados, escuelas y universidades constituyen el hábitat

de estas gentes. Son, por tanto, espacios de convivencia entre los no humanos, pero también lugares de diplomacia cosmológica.

Si estos lugares existen en la cosmología kukama, el acceso a ellos es privilegio de los no humanos; sin embargo, el evento onírico se erige como el espacio-tiempo que extiende las conexiones entre territorios y gentes, de forma que permite que un humano (en espíritu) pueda recorrer estos lugares, siempre que esté guiado por un ser no humano. Este último, como agente activo y mediador, conduce al humano y le revela la profundidad del extenso territorio acuático.

Por eso, Darling accede a los hospitales dentro de los ríos como una observadora que puede analizar lo que ocurre, al tiempo que adquiere un saber fitomédico provechoso para los humanos. Ello ocurre como consecuencia de una alianza cosmológica que no se agota en el encuentro de corporalidades, sino que implica necesariamente la ocupación de un territorio.

El territorio onírico, sin embargo, no limita la experiencia nocturna de Darling; ella es conducida hacia otros lugares, atravesando grandes distancias geográficas. Los ríos Huallaga y Amazonas, que históricamente formaron parte de las rutas que llegaban a Nauta entre el siglo XIX y XX, continúan siendo relevantes para los no humanos y pasan a ser actualizados ante la soñadora. Lo mismo ocurre con el océano Atlántico, el horizonte por donde los productos recogidos, comprados e intercambiados en Nauta llegaban hacia Europa y Estados Unidos a través de las rutas comerciales de la época (principalmente la segunda mitad del siglo XIX).

Pero Darling no recorre las masas acuáticas como simples rutas; más bien logra acceder a las profundidades y a las ciudades que allí existen. En esos lugares, múltiples seres son mostrados a ella gracias al ser-planta. Es esta entidad la que le transfiere un saber específico (curación), pero también le permite reconocer la multiterritorialidad kukama que se extiende geográficamente más allá de la frontera terrestre diurna.

Un relato semejante muestra también esta diversidad de lugares presentes en el tiempo onírico. En este caso, el territorio onírico presentado a la soñadora será Belém do Pará (Brasil):

Mi prima tenía su hermanita de 7 años y ellas están viniendo de arriba [...] Se han bajado y han sentido como si alguien les levantara y entonces la bebé ha corrido a los hombros de su hermana y ella se va corriendo y han empezado a nadar. Ella quería agarrarse de una rama, total que sentía como alguien la quería meter al agua y estaban en el medio. [...] Ha salido a la tierra y se ha subido, arrastrándose y ha empezado a gritar llamándole a su hermana. [...] Pero ella te contaba

y se ponía a llorar y decía: «Yo no creo que mi hermana esté muerta». Y cuando se han cansado de buscar, en la noche le han velado ya su ropita, y la escuchaban llorando. Después le han encontrado su costal de pescado, su machete y su sandalia de la bebé. [...] De ahí mi tío dice que la han velado y ella [su mamá] decía: «No, yo tengo que buscar un chamán, saber dónde está». Ha ido hasta Iquitos. Ahí un señor le dice: «Tu hija no está muerta, tu hija está viva».

El chamán ha dicho que no van a poder sacarle, ya está cambiada, ya es muy tarde. De ahí tres meses su papá dice que la soñaba, y [la niña desaparecida] le decía: «No llores, yo estoy viva, yo estoy con unas personas que me cuidan mucho, tres meses he vivido en el pueblo y ya me están llevando a Belén de Pará» (colaboradora 3, 2024).

La existencia de múltiples ciudades interconectadas por los propios ríos redefine a estos cursos de agua como espacios de vitalidad y ejes de comunicación de escala continental (que abarcan los cerca de 4000 km que separan a Nauta de Belém do Pará). La presencia de estos enclaves subacuáticos, unidos por vías que permiten el desplazamiento ontológico de los no humanos, refleja la magnitud de un territorio-gente que integra la memoria profunda de los kukama. Esta cartografía invisible se sustenta en las conexiones cosmológicas perennes que los seres que allí habitan mantienen con el colectivo humano.

La ciudad acuática, por lo tanto, prescinde de ser un mero escenario simbólico para afirmarse como un territorio habitado por gentes, organizado y regido por lógicas propias donde cada entidad desempeña una función vital en la preservación del sistema. Se trata de un cosmos acuático donde la multiplicidad de seres está integrada en una red de correspondencias sensibles y pragmáticas. Este mundo no es estático; incorpora y resignifica elementos del mundo terrenal, lo que garantiza su propia persistencia a través del tiempo, en equilibrio con los otros niveles territoriales (el cielo y la tierra).

En ese sentido, el territorio onírico presentado por la colaboradora 3 revela no solo las profundidades habitadas de los ríos, sino que consagra al sueño como el umbral donde las imposibilidades biológicas del cuerpo humano son trascendidas. Lo que la vigilia veda, el espacio-tiempo nocturno lo libera y concreta. Por consiguiente, la continuidad de la vida kukama, al complementarse entre el día y la noche, manifiesta la vigencia de multiterritorialidades que pueden ser habitadas tanto en el nivel terrestre como en el acuático. La diferencia reside en la naturaleza de las relaciones tejidas: ora mediadas por la percepción del cuerpo despierto, ora por la entrega del espíritu al espacio-tiempo onírico, guiado por las agencias no humanas.

#### 4. Conclusiones

Diferenciándose del chamanismo, donde el chamán —en su función de «diplomacia cosmopolítica» (Sztutman, 2019)— es el custodio primordial de los saberes, el sueño democratiza la experiencia trascendental en el colectivo, dado que todos poseen la capacidad de soñar (Kracke, 1990). No obstante, el soñar no es un acto meramente biológico; constituye un aprendizaje socioterritorial que madura con la edad y con la profundidad de las relaciones tejidas. Dada la implicancia de las subjetividades, como explican Deleuze y Guattari (2005), los propios territorios también producen y actualizan las subjetividades, de forma que durante el tiempo onírico son las propias relaciones territoriales oníricas las que subjetivan a los sujetos.

En este escenario, son los agentes no humanos quienes revelan a los humanos la existencia de multiterritorialidades, tanto terrestres como acuáticas, que conforman el extenso territorio indígena. El territorio onírico no se recorre por libre voluntad, sino a través de alianzas donde los no humanos actúan como guías hacia umbrales que, en la vigilia, son geográficamente inaccesibles o ritualmente prohibidos (por ejemplo, vivir las ciudades dentro de los ríos implicaría que el humano se transforme de forma permanente en un *yakuruna*<sup>12</sup>). Por lo tanto, este espacio-tiempo no es un tiempo mítico estático, sino una «permanencia en movimiento»<sup>13</sup> (Glowczewski, 1988, p. 41), un acto que afecta, territorializa e incide desde el tiempo presente onírico.

Así, el territorio *kukama* es una construcción relacional y abierta. Como explica Massey (2008), el espacio surge de la multiplicidad de trayectorias, siendo una «esfera de la posibilidad de la existencia»<sup>14</sup>.

Los territorios oníricos, cargados de significado histórico, anclan estas trayectorias en un espacio relacional donde el contacto con animales, espíritus y plantas se rige por el respeto mutuo y la negociación constante: la continuidad de la vida amazónica depende de la labor conjunta de todas las gentes (Varese, 2018). Los territorios oníricos operan aquí como una cartografía inmanente y cosmológica que atraviesa transversalmente la materia, las historias, los animales, las plantas, atmósferas y paisajes (Glowczewski, 2015).

---

12 Los *yakurunas* son seres no humanos constituidos por las personas humanas que desaparecieron en los ríos y construyen sus vidas en los diversos territorios acuáticos.

13 Del original: «uma permanência em movimento».

14 Del original: «esfera da possibilidade da existência da multiplicidade, no sentido da pluralidade contemporânea».

El momento onírico no es una etapa aislada, sino un espacio-tiempo que expande el tejido territorial cotidiano. Al soñar, los humanos se exponen a formas intensas de vulnerabilidad y reconfiguración de alianzas. Esta dinámica de geontología de las subjetividades (García y Ramírez, 2025) sugiere procesos de transterritorialidad (Haesbaert y Mondardo, 2011), donde el sujeto no solo transita entre espacios, sino que habita un «estar-entre», una situación híbrida que redefine su forma de habitar el territorio.

La principal contribución de este artículo a los estudios oníricos reside en validar las interpretaciones locales como fundamentales para una sociabilidad amazónica plena (Tedlock, 1991; Graham, 2001; Limulja, 2022). Habitar, en este contexto, no implica ocupación física o posesión, sino la construcción de alianzas cosmológicas que garantizan el cuidado de los lugares, lo que muestra que los sujetos y colectivos gestionan territorios que son al menos bidimensionales, donde la configuración del paisaje real se reactualiza en la experiencia del sueño (Guattari y Glowczewski, 1987). Por ejemplo, los territorios acuáticos, poblados por ciudades subacuáticas en el río Marañón (Angulo-Giraldo y Tettamanzy, 2025; Rivas-Ruiz, 2022), extienden este dominio hasta los ríos Huallaga y Amazonas, incluyendo el océano Atlántico o la ciudad de Belém do Pará (Brasil), lo cual demuestra que el territorio hídrico es una red activa que los humanos actualizan según las indicaciones de las otras gentes.

Esta cartografía se vincula con el pasado histórico y contemporáneo de los kukama. La relación con la desembocadura del Amazonas —región de origen de la migración tupí entre los siglos IX y XII— permanece activa en la memoria de vivos y desaparecidos. Esto resuena con la reflexión de Davi Kopenawa (2023) sobre la «tierra-floresta»<sup>15</sup>: el territorio abarca los sucesivos lugares ocupados en la historia migratoria. Así, estamos ante un territorio kukama que se extiende por toda la cuenca; la defensa del ecosistema amazónico es, por ende, la defensa de un territorio y de las gentes histórica y cultural.

Finalmente, estas conclusiones dialogan con investigaciones previas que identifican en los sueños kukama la presencia de bufeos, *yakurunas*, madres de la cocha y chamanes (Rivas-Ruiz, 2022), así como contactos espaciales (Piccini, 2023) y la actualización de vínculos con los desaparecidos (Moreira, 2022). El concepto de territorio onírico consolida así la idea de que la geografía indígena es una trama de escalas y mundos donde la vigilia y el sueño son caras inseparables de una misma existencia territorial.

---

15 Del original: «terra-floresta».

## **Contribución de autoría**

Miguel Angulo-Giraldo cumplió con las fases de conceptualización, curación de datos, análisis de datos, investigación, metodología, administración de proyecto, recursos, validación, redacción del borrador original, y redacción, revisión y edición del texto final.

Ana Lúcia Liberato Tettamanzy cumplió con las fases de conceptualización, análisis de datos, investigación, validación, redacción del borrador original, y redacción, revisión y edición del texto final.

Enio Passiani cumplió con las fases de conceptualización, análisis de datos, investigación, validación, redacción del borrador original, y redacción, revisión y edición del texto final.

## **Fuente de financiamiento**

Autofinanciado.

## **Potenciales conflictos de interés**

Los autores declaran no tener conflictos de intereses. Sin embargo, el autor corresponsal Miguel Angulo-Giraldo declara que se desempeña como editor científico de la revista en la cual se somete el presente manuscrito. Reconociendo la posibilidad de un conflicto de interés asociado a este doble rol, se deja constancia de que el proceso de gestión, revisión y evaluación del artículo se ha realizado de manera independiente, asignándose editores y revisores externos sin vínculo con el autor, a fin de garantizar la imparcialidad, la transparencia y la integridad académica del proceso editorial.

## **Agradecimientos**

Al pueblo indígena kukama de Nauta, y a Radio Ucamara, principalmente a Leonardo Tello Imaina.

## **Declaración del uso de IA**

En el desarrollo del manuscrito se utilizó inteligencia artificial generativa (IA-G). Su uso se limitó exclusivamente a mejorar la legibilidad y el lenguaje de la obra, incluyendo apoyo en la traducción, y en ningún caso se empleó como fuente directa de información.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alves Frade, J. (2024). Outras políticas no Antropoceno. O que nos ensinam os Yanomami? *Novos Debates*, 9(2), 1-27. <https://doi.org/10.48006/2358-0097/V9N2.E9209>

Angrosino, M. V. (2009). *Etnografía e observação participante*. Artmed.

Angulo-Giraldo, M. (2022). 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*, 17(48), 1-26.

Angulo-Giraldo, M. (2023). El sueño como hecho social: análisis de las narrativas del pueblo indígena Kukama-Kukamiria (Perú): análisis de las narrativas del pueblo indígena Kukama-Kukamiria (Perú). *Revista Geadel*, 4(01), 91-107.

Angulo-Giraldo, M. (2026). *Territórios e narrativas indígenas. Histórias de vida de mulheres indígenas na cidade de Nauta (Loreto, Peru)*. [Tesis doctoral, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)]. <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/302346/001303197.pdf?sequence=1>

Angulo-Giraldo, M. A. (2024). «Anoche tuve un sueño, desde anoche, no dejo de mirar el río»: cosmological relationships in the dreams of the Kukama indigenous people (Peru). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19, e20230023.

Angulo-Giraldo, M. y Guanipa Ramírez, L. (2022). Humanos y no-humanos en los videos de Radio Ucamara del pueblo indígena kukama kukamiria (Perú): una aproximación desde el neomaterialismo. *Letras (Lima)*, 93(137), 4-19.

Angulo-Giraldo, M. y Tettamanzy, A. L. L. (2025). «A la noche yo sueño, le sueño a ese bufeo»: relaciones entre humanos y no humanos a través de los territorios oníricos del pueblo indígena Kukama (Perú). *Horizontes Antropológicos*, 31(71), e710410. <https://www.scielo.br/j/ha/a/Y8VwjH8qgFKnvMDX8MY5dtQ/?format=html&lang=es>

Berjón, M. A. y Cadenas, M. (2009). La inquietud se hizo carne... y vino a vivir entre los kukama. Dos lecturas a propósito de los pelacara. *Estudio Agustiniano*, 44(3), 425-437. <https://revistas.agustinosvalladolid.es/index.php/estudio/article/view/260>

Berjón, M. A. y Cadenas, M. (2014). *Inestabilidad ontológica: el caso de los kukama de la Amazonía peruana*. Organización de los Agustinos de Latinoamérica.

Cabel García, A. (2022). Más allá de la herida y el olvido: la voz memoriosa y su narrativa en dos documentales de Radio Ucamara. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (46), 99-122. <https://repositorioacademico.upc.edu.pe/server/api/core/bitstreams/14ef4581-16dc-566e-92a9-fa-9529298ae6/content>

Calderón Vives, E. (2020). *El río que camina: estrategia comunicacional kukama para la defensa del territorio por Radio Ucamara*. [Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú].

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). (2024). *Población, desarrollo y derechos en América Latina y el Caribe. Segundo informe regional sobre la implementación del Consenso de Montevideo sobre Población y Desarrollo*. Naciones Unidas. [https://bolivia.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/2400528s-crdp.5-docto\\_pos\\_web.pdf](https://bolivia.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/2400528s-crdp.5-docto_pos_web.pdf)

Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. [J. Vázquez Pérez y U. Larraceleta, trads.]. Pre-textos.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2005). *¿Qué es la filosofía?* [T. Kauf, trad.]. Anagrama.

Egert, A. (2016). *Totemic becomings: cosmopolitics of the Dreaming*. n-1 Publications.

Fernandes, F. (1961). *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*. Anambi.

Fontelles, M., Simões, M., Farias, S. y Fontelles, R. (2009). Metodologia da pesquisa científica: diretrizes para a elaboração de um protocolo de pesquisa. *Revista Paraense de Medicina*, 23(3), 1-8.

Garcés, D. (2021). When the forest does not sing anymore. Cuerpoterritorio approach of Amazonian indigenous women to the concepts of conflict and violence. *Blanquerna School of Communication and International Relations*, (51), 69-83.

García, S. Z. R. y Ramírez, R. D. M. (2025). De la ontología del sujeto a una geontología de las subjetividades: Los territorios como categoría ontológica esencial. *Laboratoria*, (02).

Giraldo, M. y Cabrera Cortés, R. (2026). La Amazonía en disputa: transformaciones materiales y simbólicas en los territorios indígenas Kukama en Nauta, Perú. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, 1(161). <https://doi.org/10.16921/chasqui.v1i161.5287>

Glowczewski, B. (1988). *O Sonhar como espaço-tempo paralelo*. *Revista Mundaú*, (14), 17-40.

Glowczewski, B. (2015). *Totemic becomings. Cosmopolitics of the Dreaming/ Devires totémicos. Cosmopolítica do Sonho*. n-1 Publications.

- Grados, C. y Pacheco, E. (2016). 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*, 34(37), 33-59.
- Graham, L. (2001). Dreams. En A. Duranti (ed.), *Key terms in language and culture* (pp. 56-59). Blackwell.
- Guattari, F. (1996 [1989]). *Las tres ecologías*. (Vol. 11). Pre-Textos.
- Guattari, F. y Glowczewski, B. (1987). Les Warlpiri. Espaces de Rêves. Exposé et discussion. *Chimères*, (1), 1-14.
- Gutiérrez, J. y Delgado, J. M. (2017 [1995]). Teoría de la observación. En J. M. Delgado y J. Gutiérrez (eds.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales* (pp. 141-176). Síntesis.
- Haesbaert, R. (2023). Território. *GEOgraphia*, 25(55), 1-15.
- Haesbaert, R. y Mondardo, M. (2011). Transterritorialidade e antropofagia: territorialidades de trânsito numa perspectiva brasileiro-latino-americana. *GEOgraphia*, 12(24), 19-50.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). (2007). Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). (2017). Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas.
- Juzgado Mixto - Nauta I. (15 de marzo de 2024). *Expediente 00010-2022-0-1901-JM-CI-01. Notificación N.º 157-2024-JM-CI*. Corte Superior de Justicia de Loreto.
- Kohn, E. (2016). Como os cães sonham: naturezas amazônicas e as políticas do engajamento transespécies. *Ponto Urbe*, 19, 1-36. <https://doi.org/10.4000/pontourbe.3326>
- Kopenawa, D. y Albert, B. (2023). *O espírito da floresta*. Companhia das Letras.
- Kracke, W. (1990). El sueño como vehículo del poder shamánico: interpretaciones culturales y significados personales de los sueños entre los parintintin. En M. Perrin (ed.), *Antropología y experiencias del sueño* (pp. 144-158). Abya-Yala.
- Krenak, A. (2020). *A vida não é útil*. Companhia das Letras.
- Larraburre, C. (Ed.). (1905). Colección de Documentos Oficiales referentes a Loreto. Tomo VII: Contenidos diversos (II); croquis del departamento de Loreto. Imprenta de «La Opinión Nacional».
- Lathrap, D. W. (1970). *The upper Amazon*. Thames and Hudson.
- Lefebvre, H. (2013 [1974]). *La producción del espacio*. Capitán Swing Libros.

Limulja, H. (2022). *O desejo dos outros*. Ubu Editora.

Llerena, M. y Coello, F. (2019). Conflictos sociales en la industria de hidrocarburos del Perú: análisis de dos casos representativos. *Osinerghmin*, (46), 3-7. [https://www.osinerghmin.gob.pe/seccion/centro\\_documental/Institucional/Estudios\\_Economicos/Documentos\\_de\\_Trabajo/Osinerghmin-Documento-Trabajo-46-GPAE.pdf](https://www.osinerghmin.gob.pe/seccion/centro_documental/Institucional/Estudios_Economicos/Documentos_de_Trabajo/Osinerghmin-Documento-Trabajo-46-GPAE.pdf)

Martínez, E. (2013). Ciudad, espacio y cotidianidad en el pensamiento de Henri Lefebvre. En H. Lefebvre, *La producción del espacio* (pp. 10-20). Capitán Swing Libros.

Martins, J. de S. (1996). Peleja da vida cotidiana em nosso imaginário onírico. *(Des) Figurações: a Vida Cotidiana no Imaginário Onírico da Metrópole*, (1), 1-15.

Massey, D. (2008). *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. [V. da Silva Telles, trad.]. Bertrand Brasil.

Mollica, M. y Galdino, A. P. (2023). O lugar do sonho e da temporalidade para povos indígenas: uma questão preliminar ao tratamento decolonial do inconsciente. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 26(1), e280767.

Moreira, D. F. (2022). Los kukama en tiempos de la COVID-19: los papatus revelan un pasado actualizado. En O. Espinosa y E. Fabiano (eds.), *Las enfermedades que llegan de lejos. Los pueblos amazónicos del Perú frente a las epidemias del pasado y a la COVID-19* (pp. 123-139). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Moreira, D. F. y Colombier, M. R. (2019). Mi casa pequeña, mi corazón grande. Política territorial y cosmológica del pueblo Kukama. *Mundo Amazónico*, 10(1), 157-184.

Organización del Tratado de Cooperación Amazónica (OTCA). (2023). *Dashboard de Pueblos Indígenas en la Amazonía*. Observatorio Regional Amazónico. <https://oraotca.org/pueblos-indigenas/>

Oróbitg Canal, G. y Pitarch, P. (2017). Los laberintos del sueño: nuevas posibles vías para una antropología del sueño amerindio. *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 1(9), 9-20. <https://doi.org/10.31644/ED.9.2017.p01>

Perrin, M. (Ed.). (1990). *Antropología y experiencias del sueño*. Abya-Yala.

Piccini Acuña, L. M. (2023). *Ukakana kukama: la casa y las relaciones socioespaciales en la amazonía contemporánea*. [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú]. <https://tesis.pucp.edu.pe/items/e1fac609-ae46-450b-87ae-3ca04d067f15>

Ramo Affonso, A. M. (2024). Yvyrupa, la Tierra: memoria viva y movimientos guaraníes. *Revista Española de Antropología Americana*, 54(1), 1-20.

Reig, M. (2012). ¿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*, 17(1), 10-24.

Reyes, A. (2022). *¿Cómo habrá llegado esa enfermedad?: narrativas y experiencias de cuidado durante la pandemia del COVID-19 en la comunidad kukama kukamiria Nueva Santa Rosa*. [Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú]. <https://tesis.pucp.edu.pe/items/680c8962-ba80-4128-9164-ca55eb466e7c>

Rivas-Ruiz, R. (2022). Reconociendo al río: gran serpiente acuática como ser vivo en la cosmología animista kukama-kukamiria de la Amazonía peruana. *Amazonía Peruana*, (35), 89-114. <https://amazoniaperuana.caaap.org.pe/index.php/amazoniaperuana/article/view/301>

Rivas-Ruiz, R. (2023). *La serpiente, madre del agua. Chamanismo acuático entre los kukama-kukamiria de la Amazonía peruana*. (Vol. 4). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ruiz, R. R. (2003). Aspectos de la cosmovisión kukama-kukamiria. *Amazonía Peruana*, (28-29), 189-206. <https://amazoniaperuana.caaap.org.pe/index.php/amazoniaperuana/article/view/85>

Santos-Granero, F. (2006). Paisajes sagrados arahuacos: Nociones indígenas del territorio en tiempos de cambio y modernidad. *Revista Andina*, (42), 99-124.

Santos-Granero, F. (2007). Almas sensuales: modos incorpóreos de sentir y conocer en la Amazonía indígena. *Amazonía Peruana*, (30), 185-209.

Santos-Granero, F. (2014). Las fronteras son creadas para ser transgredidas: magia, historia y política de la antigua divisoria entre Andes y Amazonía en el Perú. En J. V. Murra y F. Santos-Granero (eds.), *Fronteras y diálogos* (pp. 80-131). Ministerio de Cultura.

Stocks, A. (1981). Los nativos invisibles: notas sobre la historia y realidad actual de los cocamilla del Río Huallaga, Perú. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

Sztutman, R. (2019). Um acontecimento cosmopolítico: O manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers. *Mundo Amazónico*, 10(1).

Sztutman, R. (2022). Prefácio: um livro sonhado. En H. Limulja, *O desejo dos outros* (pp. 9-17). Ubu.

Tedlock, B. (1991). The new anthropology of dreaming. *Dreaming*, 1(2), 161-178. <https://doi.org/10.1037/h0094328>

Ulfe, M. E. y Vergara, R. (2021). ¡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*, 24.

Vallejos, I., Zamora, G. y Sacher, W. (2019). Despojo(s), segregação social do espaço e territórios de resistência em América Latina: apresentação do dossiê. *Íconos. Revista de Ciências Sociais*, (64), 11-32.

Vallejos, R. (2016). *A grammar of Kukama-Kukamiria: A language from the Amazon*. (Vol. 13). Brill.

Vallejos Yopán, R. y Amías Murayari, R. (2015). *Diccionario Kukama-Kukamiria-Castellano*. FORMABIAP y AIDSESEP.

Varese, S. (2018). Los fundamentos éticos de las cosmologías indígenas. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, (36), 1-21.

Vergara Rodríguez, R. (2021). Préserver la vie dans le bassin de Pui-nahua: les femmes Kukama Kukamiria face à la COVID-19 dans un contexte d'exploitation pétrolière. *Caminando. En marche!*, 35(2), 57-61. <https://www.erudit.org/fr/revues/caminando/2021-v35-n2-caminando06587/97509ac/>

**Miguel Angulo-Giraldo** es doctor en Letras de la UFRGS (Brasil). Investigador asociado de la Universidad Científica del Sur (UCSUR). Editor-jefe de la revista *Desde el Sur* (Scopus). Líder del grupo «InterEduca: Grupo de Investigación en Educación desde una perspectiva interdisciplinaria» y miembro del grupo MediaLab Científica, ambos de UCSUR.

**Ana Lúcia Liberato Tettamanzy** es doctora en Letras/Literatura Brasileira. Profesora titular del Programa de Posgrado en Letras de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

**Enio Passiani** es profesor adjunto del Departamento y del Programa de Posgrado en Sociología de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Recepción: 30/1/2026  
Aceptación: 20/4/2026