

Los sueños como objeto de estudio: un desafío para la investigación etnográfica

Miguel Angulo-Giraldo (Universidade Federal do Rio Grande do Sul),

angulo.runa@gmail.com

Resumen

Los estudios sobre los sueños han sido abordados principalmente desde el psicoanálisis; no obstante, la antropología cultural y la lingüística también han contribuido a este fenómeno, estableciendo una base documental relevante para comprender a diversos grupos humanos. En la antropología suramericana, los sueños se consideran una forma privilegiada de comunicación entre humanos y seres no humanos, así como fuentes de conocimiento, vehículos del poder chamánico y una vía de adquisición de poder en el ámbito no humano. Este estudio se propone reflexionar sobre las formas en que el sueño ha sido investigado en América Latina y el Caribe en los últimos años, centrando la atención en el período de la pandemia, desde 2020 hasta noviembre de 2023. Se enfatiza en los trabajos que emplean la metodología etnográfica, presentando una revisión sistemática de cómo las ciencias sociales y humanas han abordado este objeto de estudio. Los resultados muestran que, en las concepciones indígenas, los sueños se consideran espacios-temporales ontológicos donde humanos y no humanos interactúan significativamente. Los relatos de encuentros oníricos con familiares, espíritus y otros seres se integran en la vida cotidiana, funcionando como alertas, premoniciones y avisos que reflejan profundas conexiones de cuidado y orientación. Se concluye que, aunque las relaciones diurnas se limitan a quienes están físicamente presentes, los sueños expanden estas conexiones espaciales y temporales, transportando a los soñadores a otros lugares y momentos.

Introducción

Los estudios sobre los sueños han sido abordados desde la antropología cultural, la lingüística, la historia y el psicoanálisis, constituyendo una base documental relevante para la comprensión de diferentes grupos humanos (Tedlock, 1991; Graham, 2001; Quiñonez et al. 2022). Desde la historia, en 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, en contraste con el espacio onírico, el cual va perdiendo su valor intelectual, político y religioso. A partir de lo anterior y conforme el paso 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 (2019), existe una desvalorización epistémica e histórica de la experiencia del sueño y su reducción al inconsciente individual en el cual lo onírico es visto como la negación de la realidad o su sumisión a una simple interpretación de esta. Sumado a lo anterior, el conjunto de abordajes de la epistemología occidental según las cuales es la razón —y el mundo consciente— el espacio desde el cual el mundo puede ser entendido, contribuye a una construcción de la ciencia que rechaza la experiencia sensible de otros espacios —como los sueños—. En oposición a ello, 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.

La antropología ha mostrado en diversas investigaciones que los sueños hacen parte de una dimensión cultural que se entrecruza con aspectos sociales, religiosos, políticos, entre otros. Para la antropología suramericana, los sueños representan una forma privilegiada de comunicación entre humanos y seres no-humanos (Kohn, 2016; Canal y Ramón, 2017; Perrin, 1990b; Angulo-Giraldo, 2023). 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). De esta forma, mediante 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 (Canal y Ramón, 2017; Perrin, 1990a).

En esa línea, los acontecimientos oníricos pueden ser entendidos como experiencias de tránsito cotidiano, espacios de comunicación de seres que forman parte de la cosmología de cada grupo cultural. Como nos recuerdan Canal y Ramón (2017), la consideración general de los sueños en las teorías indígenas nos invita a analizar las relaciones y dimensiones cosmológicas involucradas en cada evento onírico, de modo que este evento se convierta en fuente de conocimiento y acción sobre el mundo.

Así, en la medida en que los sueños puedan funcionar como representaciones culturales, como mitos o rituales, y en la medida en que sean tratados en relación con las visiones del mundo, los sistemas de creencias y las orientaciones epistemológicas de las personas, se consideran hechos sociales (El-Aswad, 2010). Como acontecimientos de la vida social de los grupos culturales, las relaciones que se establecen en los sueños están inmersas, entonces, en sus cosmologías.

A partir de lo expuesto anteriormente, este estudio busca reflexionar sobre las formas en las que el sueño ha sido investigado en América Latina y el Caribe en los últimos años, tomando como referencia únicamente el contexto de pandemia, de 2020 hasta la actualidad (noviembre de 2023). El énfasis de esta investigación se coloca en los trabajos que siguen la metodología etnográfica. Así, se considera esencial presentar una revisión sistemática de cómo diversos estudios de las ciencias sociales y ciencias humanas han tomado este objeto de estudio con las características mencionadas. Para ello, los objetivos de este estudio son: caracterizar los estudios publicados en las bases de datos Scopus, WOS y SCIELO entre 2020 y 2023 que aborden los sueños como objeto de estudio; reconocer las construcciones teóricas y temáticas sobre los eventos oníricos desde un abordaje etnográfico en los estudios publicados en las bases de datos Scopus, WOS y SCIELO entre 2020 y 2023; y finalmente identificar problemas y desafíos que enfrentaron los y las investigadores de los estudios publicados en las bases de datos Scopus, WOS y SCIELO entre 2020 y 2023 al hacer etnografía sobre estos acontecimientos.

2. Materiales y métodos

Esta investigación es básica, descriptiva, de enfoque mixto y documental. Se eligieron los periodos de 2020 a 2023 dado que se consideró importante notar si hubo una mayor presencia de los eventos oníricos como un objeto de estudio a partir de la aparición de la pandemia de la covid19. Se decidió realizar la búsqueda únicamente de artículos de investigación en idioma español o portugués con el fin de colocar el foco en la región Latinoamericana y caribeña. Adicionalmente, se excluyeron textos donde la idea de sueño se presenta como un deseo o un objetivo, es decir, una proyección a futuro; dado que lo central es notarlo como un evento social —el momento del día en donde se duerme y el acto de soñar acontece biológicamente—.

2.1. Búsqueda y extracción de datos

Se realizaron búsquedas en las bases de datos SCOPUS, SciELO y WoS. En el caso de la primera, se buscó la palabra clave “dreams” limitando los resultados a “articles” que pertenecieran a las áreas de “Social sciences” y “Arts and humanities” y en idioma “spanish” o “portuguese”. Se obtuvieron 613 resultados (el primer texto era de 1997 y el último de 2023). Tras ello, se alteró el patrón de búsquedas para limitar a los últimos 4 años, desde el inicio de la pandemia (2020) hasta la actualidad (2023) —específicamente, esta búsqueda se realizó el 20/07/2023, de manera que los resultados obtenidos pertenecen a este rango de tiempo—, por lo que se tuvo un resultado de 221 documentos. Finalmente, se redujo el universo a los textos que eran de acceso abierto (158). A partir de la lectura de los *abstract*, el universo disminuyó conforme los criterios de inclusión antes expuestos, de forma que la población total quedó conformada por 24 artículos.

En el caso de SCIELO, se decidió buscar la palabra "sueño" en el resumen. Se limitaron los resultados a “artículos” publicados entre 2020 y 2023 que pertenezcan a las áreas temáticas de "ciencias sociales aplicadas", "ciencias humanas", "lingüística, letras y artes", así como "multidisciplinar". Se tuvo un resultado de 48 textos, de los cuales, tras una lectura detallada del contenido, se seleccionaron únicamente 13 materiales.

En la base de datos de Web of Science se buscó la palabra "sueño" en el resumen y se filtraron los resultados conforme el año de publicación (2020-2023), el idioma (español o portugués) y el acceso libre al texto. Se obtuvo un total de 7 resultados, de los cuales ningún texto podía ser incluido al estudio, dado que no abordaban los sueños en la perspectiva que fue indicada líneas atrás. Se siguió

el mismo procedimiento en portugués, y se obtuvo solo 3 resultados, de los cuales únicamente 1 artículo cumplía con las características necesarias.

Dada la poca cantidad de contribuciones, se decidió utilizar la palabra “dream” en la búsqueda, y se refinó la misma a partir de los años (2020-2023), el idioma (español o portugués), el acceso abierto, que sean solo artículos y, adicionalmente, las áreas del conocimiento (literatura, filosofía, historia, artes y humanidades, educación, religión, ciencias sociales, psicología, arte, comunicación, lingüística, sociología, relaciones internacionales y estudios de género). Un total de 107 textos coincidieron con los criterios de búsqueda, de los cuales, tras una revisión de contenido, se obtuvieron 20 artículos como muestra.

Al ser retirados los duplicados y otros textos que, tras una segunda revisión detallada, se verificó que no cumplían los criterios de inclusión, el universo quedó conformado por 41 textos. Con estos materiales se trabajó el objetivo 1 (caracterizar los estudios sobre sueños). En cambio, para el objetivo 2 (reconocer las construcciones teóricas y temáticas sobre el sueño desde un abordaje etnográfico), así como para el objetivo 3 (identificar problemas y desafíos que enfrentaron los autores de los artículos), se tomaron en cuenta únicamente 10 contribuciones, dado que son los que específicamente siguieron este método de trabajo.

3. Resultados

3.1. Características de la literatura

Para tener una primera idea de qué temáticas hacen parte de estos textos se decidió tomar en cuenta las palabras clave. Para uniformizarlas, se decidió traducir las del portugués al español para un mejor orden, contabilizando un total de 230 entre los dos idiomas, de las cuales las principales fueron: sueños (26 menciones), literatura (4), imagen (3), indígenas (3), políticas (3) y psicoanálisis (3).

Sobre el sexo de quienes escribieron los textos: en total se tuvo un total de 63 autores y autoras. De estos, 36 son hombres (57%) y 27 mujeres (43%). Pese a no haber mucha diferencia en cantidad, se observa una disparidad en la representación de mujeres y hombres al tomar en cuenta la mediana, la cual es de 1 para autores —es decir, en promedio, cada texto que aborda esta temática tiende a

tener al menos un autor masculino—; y de 0 para autoras —en la mayoría de los casos no se cuenta con la participación de mujeres como autoras—.

Sobre las revistas en las que fueron publicados estos materiales, aquellos que tuvieron mayor cantidad de textos referidos a la temática que estudiamos en este texto fueron la Revista de Antropología con 5 artículos, seguido de las siguientes revistas con 2 artículos: Revista de filosofía; Interface - Comunicação, Saúde, Educação; Kriterion; y Tabula Rasa. La lista completa puede verse en los anexos.

Adicionalmente, en la tabla 1 se presentan los países en los cuales están registradas estas revistas y donde fueron publicados. Ello permite observar la preponderancia de Brasil y España como territorios con una mayor cantidad de editoriales y revistas que abordan estas temáticas (12):

Tabla 1.

Artículos publicados por país.

País de la revista	Cantidad de artículos publicados
Argentina	1
Brasil	12
Chile	2
Colombia	8
Ecuador	1
España	12
Estados Unidos	1
México	2
Perú	2
Total	41

Fuente: elaboración propia

En cuanto a los diseños de las investigaciones, todas siguieron un enfoque cualitativo. Se identificaron principalmente 3 tipos de investigaciones: aquellas centradas únicamente en análisis

de materiales bibliográficos (libros, cuentos, etc.) o videográficos (películas, documentales, etc.) que fueron 27 en total (66%); así como 10 estudios donde la etnografía es el procedimiento central (24%), y finalmente 4 estudios (10%) que utilizaron métodos diversos como entrevistas, grupos focales, lectura en grupo, creación de materiales y cuestionarios.

En referencia a los objetos/sujetos de estudio, la mayor parte de los textos indicaba que su muestra de análisis eran materiales bibliográficos, principalmente libros (21); seguidos del propio trabajo con personas (14) —ya sea mediante entrevistas, grupos focales, conversaciones o etnografía—; a su vez, pocos materiales analizaron videos (2). Vale indicar que algunos casos, el análisis de películas se complementó con libros/textos o con imágenes.

En el caso de las personas, lo interesante fue observar que 9 de estos textos trabajaron con pueblos indígenas que habitan los actuales territorios de Colombia, Brasil y Perú (tabla 2); mientras los 3 restantes lo hicieron con estudiantes (escolares o universitarios), profesores o población en general.

Tabla 2.

Pueblos indígenas mencionados por país

País actual	Pueblo indígena u organización indígena
Brasil	Tupi guaraní, Ye'kwana, Yanomami, Xavante, Maxakali, Sabuká Kariri-Xocó
Colombia	Misak, Embera
Perú	Quechuas, Shipibo Konibo

Fuente: elaboración propia

3.2. Definiciones sobre sueños

Una primera clasificación de los artículos 41 muestra 7 subcategorías (alma-espíritu, saber-conocimiento, recuerdos-memoria, representativa-imaginativa, subjetivo-irracional, deseo, y otra) asociadas entre sí y reagrupadas en 4 grandes campos unidos por cercanía temática: saberes espirituales, imaginarios del pasado-presente, procesos inconscientes, además de la categoría “otra”. Para este texto únicamente nos centraremos en las definiciones que fueron extraídas en el

trabajo etnográfico, el mismo que se desarrolló siempre con pueblos indígenas (con excepción de 1 caso).

Al abordar el campo de saberes espirituales, una primera idea que se desprende de estas definiciones sustenta que todo sujeto-persona está compuesta por dos partes: un cuerpo material y un alma o espíritu; de forma que cuando la persona duerme estas dos partes se dividen. La ocurrencia de esta separación permite que la forma espectral deje el cuerpo para realizar una serie de actividades: recorrer caminos nuevos para aprender, vivir experiencias, visitar parientes o simplemente relacionarse con otros seres en ese momento.

Por ejemplo, Almeida (2022, p. 4) destaca que las comunidades tupi-guaraní que viven en aldeas al sudeste de San Pablo observan los sueños como “viajes del alma en tanto el cuerpo duerme” y en los cuales se transitan "caminos que las personas o un grupo de ellas recorren". Como una forma de saber específico, aprender a soñar es justamente aprender a conducirse por los caminos oníricos, los mismos que no están libres de peligros, puesto que el recorrer estos mundos implica una abertura relacional con diversos tipos de gentes (animales, espíritus, muertos, etc.):

[...] esas relaciones durante los sueños, que envuelven varios tipos de gente, se tornan posibles por el hecho de que los espíritus de las personas, cuando están “libres de sus cuerpos” y de las restricciones comunicativas impuestas por estos, son capaces de reconocerse, de asumir otras formas y comunicarse con los otros (*anhã*, muertos, parientes antiguos, etc.) (Almeida, 2022, p. 5).

En esa línea es que se vuelve cada vez más importante desarrollar fortaleza para soñar, para poder realizar estos viajes oníricos, y para captar las enseñanzas de Nhanderu o de otros familiares que son encontrados en estos espacios. Estos saberes sirven para curar o sanar enfermedades, para aprender a rezar, para saber dónde construir aldeas, para hacer música, para volverse un chamán o inclusive para saber cómo reaccionar ante situaciones futuras.

Adicionalmente, es relevante ver las interpretaciones que la propia comunidad le da a cada evento de este tipo, es decir, más allá de contar lo que sucedió al estar dormido, es necesario saber qué acciones se realizaran tanto por parte del soñador como por su familia o vecinos, es decir, la socialización del sueño complementar el propio acontecimiento.

Dentro del Brasil, los Ye'Kwana del río Auaris también consideran que toda persona es en sí misma un doble (persona-doble), de forma que en el sueño acontece una separación de la parte inmaterial

que constituye a la persona, siendo cada sueño una forma de transitar los diversos “camino y desvíos del doble en otros mundos” (Góngora, 2022, p. 1).

Esta separación de la persona es altamente relevante, dado que con ello se explica la constante inestabilidad del alma del sujeto amerindio. Como explica Góngora (2022), la vida terrenal y los sueños son experiencias de constante peligro que no se relacionan únicamente con personas-cuerpos-humanos, sino que incluye personas-animales, personas-espíritus, entre otros.

Así, quien pertenece a este pueblo indígena no tiene control sobre las relaciones que su doble mantiene en los caminos a los que lo transporta el sueño; de forma que existe un alto riesgo de ser capturado, de perderse. Por ello, la principal causa de muerte de los Ye'kwana es “el robo del doble, que puede desprenderse del cuerpo, puede ser capturado por Odo'sha” (Góngora, 2022, p. 2).

La ontología de este pueblo indígena está fundada en este régimen de diferenciación en el cual Odo'sha —definido como “el gemelo antagonista de las historias verdaderas (*wätunnä*) del pueblo Ye'kwana” (Góngora, 2022, p. 7)— interfiere en los caminos que siguen quienes sueñan, de manera que los soñadores no pueden entrar a los lugares celestes —que eran posible gracias a Wanaadi— y se ven cercados por Odo'sha constantemente: “Odo'sha subvirtió los sueños del demiurgo y la experiencia onírica se convirtió en lo opuesto a lo que le sucede a la persona despierta. Y lo contrario es siempre opuesto a las intenciones benévolas del demiurgo: es expresión de sufrimiento, enfermedad y muerte” (Góngora, 2022, p. 10).

Soñar, así, se asume como una experiencia de riesgo, de miedo y de muerte, inclusive el propio estado de somnolencia se produce por un envenenamiento cotidiano provocado por Odo'sha. La fuerza de este antagonista del demiurgo es tal que, cuando el soñador se aproxima a un familiar fallecido, su espectro, su doble, se transforma y dejar de ser él mismo para transformarse en Odo'sha (Góngora, 2022). En ese sentido, cada relación establecida en los sueños, cada actividad, es una alerta constante de muerte.

Para contrarrestar los eventos oníricos malos o tenebrosos, lo que se requiere es un aprendizaje para caminar correctamente en estos, para no perderse en los confusos caminos. A diferencia de los *pajés* que consiguen dominar sus viajes en los momentos donde duermen, los otros deben aprender prácticas de protección y alejamiento para conseguir tener un tipo de control sobre su

“alteración onírica” (Góngora, 2022, p. 10). Un conjunto de rituales diversos hace parte de estos conocimientos básicos de sobrevivencia.

Lo anterior coincide con el caso de los Maxakali que habitan en el actual territorio de Minas Gerais (Brasil), para quienes soñar es peligroso; inclusive considerando que existen sueños buenos o bellos, que ellos denominan *yõnkup mai*. Si el sueño amerita siempre un peligro es, principalmente por las relaciones que se van a establecer, por ello es muy importante recordar los detalles del sueño: con quien se habló, a quién se vio, qué se escuchó (Ribeiro, 2022).

Según Ribeiro (2022, p.1), este colectivo categoriza sus experiencias oníricas como “un desplazamiento del 'alma' (*koxuk*) por caminos tortuosos y peligrosos que suelen conducir a tierras extrañas donde viven parientes muertos y desde donde el regreso —si es que es posible—, no siempre es fácil”.

Todo sueño, según estos, debe ser contado con alguien cercano (un pariente de preferencia) para poder recordar y, también, para reconocer cómo actuar tras ese acontecimiento. Olvidar el sueño es no percibir las señales de alerta, es decir, hacer vulnerables a los otros al no haber podido notar las amenazas del otro tiempo-espacio. En ese sentido se refuerza la idea de que independientemente de que el sueño sea individual, es el colectivo el que está en riesgo y el cual va a reinterpretar lo acontecido para cuidar al soñador, pero también para cuidarse ellos mismos (Ribeiro, 2022).

En los sueños, además, se ven diversos espacios del territorio tanto de los humanos que habitan en la tierra como aldeas lejanas donde viven los no vivos. Por ello, para llegar a ellas, se necesita circundar por montañas y caminos empedrados. Es decir, se vivencia en el evento onírico la existencia de múltiples territorios de difícil acceso —para evitar justamente el peligro de ser capturado o exceder un contacto con otro grupo—, pero que están conectados de alguna forma: “La experiencia onírica es, por tanto, un poderoso vehículo de comunicación entre mundos o entre perspectivas que, además, deben permanecer distintas en la experiencia de vigilia” (Ribeiro, 2022, p. 10).

En el caso de los Yanomami, Hannah Limulja (2022) abordar su relación con los eventos oníricos en los cuales se manifiesta el *pei utupë*, entendido como la “imagen vital” (p. 4) de los humanos,

la cual se separa del cuerpo en el momento en que la persona está dormida. Cuando esta alma deja su complementariedad física, actúa como un espectro (*pore*).

El acto del sueño involucra, para este colectivo, una aproximación con los muertos y establece un contacto comunicativo con estos. Es a través de estas relaciones con desaparecidos y muertos que los Yanomami rompen el espacio-tiempo diurno para poder navegar los diferentes caminos oníricos. Por ello, cada uno de estos eventos requiere un aprendizaje específico que permite recorrer con sabiduría estos momentos: por ejemplo, los chamanes pueden tener contactos con seres de tiempos míticos.

Sin embargo, para los comunes, esta apertura a los contactos con otros humanos y no-humanos es también un riesgo para el soñador, porque el estrechar relaciones con estos puede significar que quien sueña está siendo llevado y capturado por estos otros. Así, según lo que observa Limulja (2022), parar de soñar se vuelve importante y para ello utilizan el *warapa koko*, una resina que se utiliza para encender el fuego, que se soba sobre el cuerpo del soñante que quiere parar de soñar.

En relación con los sueños del pueblo indígena Xavante de Mato Grosso (Brasil), el estudio de Moritu y Fernández (2020) permite notar solo algunos detalles en relación con el temor al futuro, a aquello que está por venir. Los sueños revelan entonces la preocupación de los ancianos de este colectivo, quienes categorizan estos eventos como peligrosos y manifiestan que están teniendo pesadillas. Adicionalmente, existe un temor social respecto de la pérdida de la identidad indígena, específicamente de las tradiciones culturales (cantos, danzas, recolección, caza, etc.).

En el diario de campo de Moritu (2020, p. 18), este anota una conversación con Parahödu, quien comparte su reflexión:

Mi sueño es diferente y muy peligroso. Ya no existiría nuestra cultura porque ya no cantarían los padrinos, ni los bailes durante la noche para el *wapté* y también el *'ritéi'wa*, ni los cantos al inicio de la noche y a la medianoche. Entonces nadie levantaría costumbres por eso, mi sueño... más bien una pesadilla para el futuro, porque vienen cosas que no queremos de la cultura de los no indígenas.

En el caso de Alik Wunder (2020), su trabajo con el pueblo indígena Sabuká Kariri-Xokó de Alagoas (Brasil) nos permita aproximarnos también a estas relaciones entre humanos y no-humanos no solo en el momento del propio sueño, sino después de este acontecer. Así, el momento en el que el soñador despierta no necesariamente socializa su historia, su viaje onírico, con sus

parientes humanos. Wunder (2020) destaca el caso de Dé Kariri-Xocó quien menciona que, cuando despertó, fue rápido a contarle lo que vivió al árbol, dialogando con este.

Contarla al árbol el sueño es sumamente relevante, porque permite observar no solo la extensión de las relaciones con los no-humanos, sino incluso su interpretación, la cual puede darse a través de, por ejemplo, la música: “[...]cuando hablamos, cuando hay comunicación, cantan y nos dan música. El palo colgado ahí en el bosque, el palo colgado ahí en el bosque, nadie lo vio en el bosque, el palo colgado, el único que lo vio fui yo que era el palo colgado” (Wunder, 2020, p. 9).

Más allá del territorio brasileño, otros pueblos indígenas también expresan diferentes experiencias y concepciones sobre los sueños. En el caso de los shipibo-konibo que habitan las riberas del río Ucayali y el río Pisqui (Perú), Favaron y Bensho (2020) refieren que para “los antiguos Onanya el sueño es un desplazamiento del alma en el que se puede entrar en contacto con realidades espirituales” (p. 115), y colocan como ejemplo a los médicos tradicionales pertenecientes a este colectivo, quienes se vinculan con sus antepasados a través de los sueños para recibir la “fuerza espiritual” (p. 106) de estos.

En este texto, Chonon Bensho cuenta que cuando su esposo decidió volverse un médico Onany y comenzó a realizar una dieta estricta, su abuelo Ranin Bima aparecía en sus sueños para enseñarle los nombres de las plantas, de los vegetales y demás. En ese momento, además, vio muchos espíritus con los cuales no hubiera podido tener contacto si no fuera por el apoyo de su abuelo: vio a su madre, a sus ancestras y otros familiares importantes en su vida (Favaron y Bensho, 2020).

La importancia del acontecimiento onírico trasciende, incluso, el propio contacto con ancestros o no-humanos propios del individuo perteneciente al pueblo indígena para ser compartidos con aquellos que se integran a este colectivo. Así, la transferencia de conocimientos que el abuelo le otorgarle a su esposo se da porque que este ahora es parte de la familia y puede beber de la tradición histórica de saber curar:

Tu esposo quiere aprender de las plantas y lo va a lograr. Él puede llegar hasta nosotros porque se ha bañado con muchas plantas; y ahora que se ha casado contigo, ya es miembro de nuestra familia. Nosotros somos Dueños de las plantas. Dios hizo todas estas plantas para que las personas puedan curarse (Favaron y Bensho, 2020, p. 113).

Los siguientes sueños de Bensho muestran la forma en la que su esposo toma contacto con los ancestros de ella y el proceso de ir aprendiendo sobre plantas y curaciones. En uno de estos viajes oníricos, ella percibe que sus familiares le están entregando otra mujer a su esposo. Los sentimientos de celos que surgieron a raíz de la traición tomaron un significado diferente después de la conversación con su abuelo. Él le ayudó a percibir en el cuerpo de esa otra mujer el espíritu de una mujer Chaikoni, quien personificaba a los conocimientos medicinales con los cuales su esposo estaba contrayendo una relación de apoyo mutuo.

En Colombia, Rosique-Gracia et al. (2020) observan a la comunidad indígena Embera, para quienes diversas relaciones entre los seres espirituales y los humanos acontecen a través de los sueños. En el caso específico de su investigación, abordan aquellas afectaciones con los *drua wāndra* (los sitios sagrados):

La relación entre los espíritus de *drua wāndra* y los seres humanos es ambivalente pues oscila entre la predación y la afinidad: de un lado, esos espíritus asumen la apariencia de un tigre o de otras fieras que persiguen a los embera como si fueran su presa, y de otro lado, se anuncian como suegras que entregan generosamente animales y plantas –que son sus hijos– a sus aliados embera (p. 205).

La misma importancia tienen los acontecimientos oníricos para el pueblo indígena Misak en este país. Grajales (2020) destaca que a través de estos eventos se accede a un tipo de conocimiento específico: el saber de las leyes naturales, un saber que permite aprender a “disciplinar la naturaleza” (p. 31), es decir, mantener una consistencia en las relaciones con los no-humanos, los mismos que van a mantener un diálogo constante con los humanos en estas travesías.

Finalmente, en un caso de etnografía no indígena, el trabajo de Díaz (2022) realiza una autoetnografía para rescatar su trabajo personal como escritor que crea poesía a partir de sus propios sueños. Cuando el soñador duerme, toma cada experiencia de ese momento, cada encuentro con familiares u otras personas, para observar pequeños detalles poéticos y musicales que servirán para su producción narrativa.

3.3. Problemas y desafíos

Una primera dificultad que apareció en los textos citados estuvo relacionada con el poder acceder a los sueños para grabarlos. En el caso de Almeida (2022), que trabajó con el pueblo indígena tupi guaraní de San Pablo, hubo una imposibilidad para grabar los relatos sobre estos eventos en

reproductores de audio: el control de quien cuenta el sueño implica el manejo de la narrativa y las veces que esta va a ser nuevamente contada, repetida; de manera que si la repetición es manejada por alguien externo sobre el que no se tiene un control se estará en riesgo e implicaría, así, volver a sentir y rever los espíritus, las relaciones que se tejieron en ese evento: “[los sueños] no deben ser puestos en circulación por quienes no son capaces, de hecho, de comprender y relacionarse cuidadosamente con lo que pueden atraer, como es el caso de los *anhã* (malos espíritus)”. Ante ello, Almeida (2022) reconoce que sí le fue posible anotar todo ello en su cuaderno de campo, siendo este el mecanismo para poder guardar los testimonios.

Al abordar las formas en las que se registran los sueños, una fórmula novedosa aparece en el trabajo de Wunder (2020) con el colectivo Sabuká Kariri-Xocó. A partir de encuentros físicos y diálogos compartidos en los cuales se trabajó conjuntamente para crear imágenes fotográficas, se realizaron retratos, dibujos o diseños que dieron inicio al intercambio comunicativo y material: compartieron historias, pinturas corporales, relatos sobre sueños, cantos, etc. El objetivo fue ir materializando la experiencia colectiva en tanto se compartía, de modo que las imágenes fuesen tanto imágenes-sueños como imágenes-cuerpos. (Wunder, 2020).

Aunado al desafío de poder grabar, tener que escribir los relatos en un cuaderno de campo o acceder a otras formas narrativas, una duda que surge es a qué población tomar en cuenta para aproximarse a los sueños. Por ejemplo, Limulja (2022) se aproxima a los sueños a través de los relatos que les cuentan los adultos mayores Yanomami —por ejemplo, conversa con el hombre más viejo de la aldea Pya ú, quien tiene 80 años—, así como con el chamán de la comunidad.

Lo mismo ocurre con Grajales (2020, p. 16), quien comparte conversaciones con los adultos-mayores del pueblo indígena Misak alrededor de un fogón: “al calor del fuego, se cocinan los alimentos y el pensamiento para la pervivencia y luchas del pueblo”. Así, el autor destaca la relevancia de construir confianza e ir tejiendo los conocimientos al recorrer el territorio físico de este colectivo acompañando a la maestra Mama Bárbara Muelas, al comunero Johnny Andrés Calderón y al *mørøpik* Manuel Julio Tumiñá.

Los adultos mayores son también los principales actores en el trabajo de Moritu y Fernández (2020) con el pueblo indígena Xavante (Brasil). Metodológicamente destacan no solo la etnografía como método para acceder a las representaciones sobre la educación indígena, sino también las rondas

de conversación con seis ancianos de este colectivo. La importancia de acceder al conocimiento ancestral de estos adultos mayores se torna relevante en la medida en que “los ancianos traen consigo la autoridad, por ser guardianes de la tradición y de la cultura del pueblo” (p. 6).

La decisión de trabajar con estos ancianos, sin embargo, fue decidida en conjunto. Los términos de la investigación fueron presentados en esta reunión y, de forma colectiva, se decidió quienes serían las personas a ser entrevistadas y que hablarían en las rondas de conversación acordadas. También fue decidido colectivamente el uso de identidades ficticias en lugar del nombre de las personas, así como que todo el proceso ocurra en la escuela, ya que se relacionó la investigación universitaria con un espacio formal y más relacionado con este lugar.

Así, a través de las rondas de conversación, en específico, de la asamblea *Warâ*, los investigadores acceden a las percepciones compartidas a partir de las temáticas criticadas en dicho proceso. Este tipo de reunión denominada *Warâ* se caracteriza por ser el espacio central de la conversación en la aldea: “Os temas principais do momento vão sendo discutidos, os participantes trocam conhecimentos, partilham realidades e buscam entendimento. O assunto é relevante para os participantes que trazem os temas para o Warã” (Moritu y Fernández, 2020, p. 13).

Adicionalmente, un tercer cuestionamiento que aparece en los textos estudiados guarda referencia con la propia identificación étnica del investigador. Los textos revisados permiten notar la diferencia para recoger los comentarios cuando quien investiga hace parte del pueblo indígena. Esto acontece en el caso del relato de Bensho sobre el pueblo Shipibo Konibo (Peru) donde es ella quien se identifica como perteneciente a este colectivo (Favaron y Bensho, 2020); y también ocurre en el propio relato de Moritu y Fernández, dado que el primero pertenece al pueblo indígena A’uwê Uptabi —denominado Xavante por los no indígenas—. En este último caso, la proximidad identitaria permite que el grupo de ancianos pueda conversar de forma más libre sin sentirse observados por un externo.

En el texto final se observa que diversas partes del relato son contadas en primera persona; mientras otras son relatadas en la primera persona del plural, esto se debe, según el autor del texto, a que el trabajo nació:

[...] a partir del diálogo entre mis conocimientos como miembro del pueblo A'uwê Uptabi, los datos recopilados por mí en investigaciones de campo, la literatura sobre Pedagogía Xavante a la que se accedió, los conocimientos sobre investigaciones científicas, el diálogo con autores indígenas y no-indígenas, [y] las personas y los análisis realizados a través del diálogo establecido entre autor y coautor que hicieron posible la construcción de este trabajo¹ (Moritu y Fernández, 2020, p. 3).

Para aquellos que no son indígenas o no declaran esta identidad en sus textos, se tornan relevantes otros elementos para realizar el contacto con el colectivo a estudiar y la forma de trabajo. Grajales (2020) resalta que en el Resguardo Guambía (Cauca-Colombia), al trabajar con el colectivo Misak, se decidió ir caminando el territorio con la gente y aprendiendo de sus cosmovivencias, de modo que se construye un pensamiento situado.

Así, el autor aborda su trabajo desde la investigación colaborativa y la observación participante. La primera es definida como “el tejido del pensamiento, es la manera en que se ha dado el diálogo con las personas del pueblo Misak, conversamos a partir de intereses colectivos ‘conscientes’ de las diferencias, pero también de los objetivos comunes” (Grajales, 2020, p. 19); mientras que la segunda permite una aproximación más individual, en tanto las reflexiones personales se materializan en anotaciones en un cuaderno de campo que incluyen tanto descripciones como interpretaciones, diálogos, dibujo, etc.

En la misma línea de establecer contacto con la comunidad, resalta la investigación de Rosique-Gracia et al. (2020) con el pueblo indígena Embera (Colombia). La elección del tema de estudio partió de la iniciativa de la propia comunidad, específicamente por parte del Cabildo Mayor de Chigorodó. Este último creó un Semillero de Comunicación e Investigación denominado Krincha U Numua, que fomentó capacitaciones y reflexiones colectiva para jóvenes y autoridades espirituales sobre el *juruida embera*, entendido como el conocimiento e investigación propia.

El cabildo mencionado construyó acuerdos con la Universidad de Antioquía sobre diversos temas: la forma en la que se abordarían los conocimientos indígenas, la participación en los debates de autores nativos y no nativos, las maneras de trabajar colaborativamente, entre otros. Al abordar las

¹ Del original: “a partir do diálogo entre os meus conhecimentos como membro do povo A'uwê Uptabi, os dados coletados por mim na pesquisa de campo, a literatura sobre a Pedagogia Xavante acessada, os conhecimentos acerca da pesquisa científica, o diálogo com autores indígenas e não-indígenas e análises realizadas por meio do diálogo estabelecido entre autor e coautora que tornaram possível a construção do presente trabalho”.

aproximaciones físicas a sitios sagrados del pueblo Embera, se procedió conforme el acuerdo indígena refrendado en un diálogo dirigido entre la sabia Blanca Domicó y los espíritus:

Los *wāndra* le preguntaron a quiénes iban a investigar y el jaibaná les respondió que a las plantas y los animales y no a *drua-wāndra*, *chimorna*, *yhaberara* o a *oangaramia*, ellos –los espíritus– le indicaron entonces por cuál camino podían ir sin limitaciones y por cuál camino no, porque era su casa (p. 209).

Importa destacar acá que las reglas para aproximarse a investigar estos territorios sagrados fueron dadas justamente, a través de sueños; de forma que todas las regulaciones comportamentales de los no indígenas (*kapunia*) son indicadas allí.

4. Conclusiones

Los sueños como materia de investigación se tornan relevantes al abordar investigaciones con pueblos indígenas en América Latina. En ese sentido, las diversas concepciones que estos tienen sobre este momento del día desempeñan un papel fundamental para comprender las relaciones que estos tejen dentro de sus territorios.

Desde las concepciones indígenas, los eventos oníricos estudiados se consideran como espacios-temporales ontológicos donde los humanos y los no-humanos interactúan de manera significativa. Dentro de este contexto, los relatos de encuentros con familiares, parientes, conocidos, espíritus y otros, que tienen lugar en el mundo de los sueños, se entienden como una parte integral de la vida cotidiana. Dichas narraciones adquieren una importancia destacada no solo debido a los encuentros en sí mismos, sino también porque funcionan como alertas, premoniciones y avisos que revelan las profundas conexiones de cuidado, apoyo y orientación que existen entre humanos y no-humanos.

En los casos evidenciados, mayormente las relaciones familiares en el plano diurno se restringen a aquellos que están físicamente presentes en la tierra, sin embargo, los sueños parecieran expandir las posibilidades tanto espaciales como temporales de estas conexiones al transportar a los soñadores a otros lugares y momentos en el tiempo.

Si bien la etnografía se torna en una metodología que permite una aproximación importante a los eventos oníricos; esta debe tomar en cuenta tanto la forma de acceder a los relatos sobre los sueños, como el modo de guardar estos, bien sea en grabaciones, bien sea en un cuaderno de campo o incluso en imágenes.

Adicionalmente, se considera relevante considerar que el establecimiento del contacto con la población indígena implica un proceso de confianza. Así, uno de los obstáculos principales es ganarse la confianza de la comunidad indígena y obtener acceso a sus conocimientos y relatos, dado que algunos colectivos consideran estas experiencias como íntimas y personales.

Conviene recordar también que quienes realizan los estudios pueden traer sus propios sesgos culturales y preconcepciones al estudiar los sueños en una cultura diferente a la suya. La posición del investigador (indígena o no indígena) puede influenciar el trabajo, así como la perspectiva para la comprensión de estos eventos.

Finalmente, la recolección de datos sobre sueños puede plantear cuestiones éticas, como el respeto a la privacidad de los informantes y la divulgación de información sensible. Los investigadores deben ser sensibles ante estas preocupaciones y obtener la autorización explícita de las comunidades con las cuales se comparte en las propias formas en las que estas desean expresarla.

Referencias bibliográficas

- Aoiz, J. (2022). Márgenes del carácter moral en Aristóteles: sueño y bestialidad.
- Almeida, L. R. D. (2022). “É preciso força pra saber sonhar”: reflexões a respeito dos sonhos entre famílias tupi guarani no sudoeste do estado de São Paulo. *Revista de Antropologia*, 65.
- Angulo-Giraldo, M. (2023). El sueño como hecho social: análisis de las narrativas del pueblo indígena Kukama-Kukamiria (Perú). *Revista Geadel*, 4(01), 91-107.
- Aparisi, C. A. (2020). Fantasmas o revenants en el medievo: antecedentes de elementos fantasmagóricos en "El Formicarius" de J. Nider. *Medievalismo*, (30), 15-37.
- Barbeta-Viñas, M. (2022). Avances en sociología de los sueños. *Revista Internacional de Sociología*, 80(3), e213-e213.
- Barreto, M. H. (2021). Imaginação E horror. Uma reflexão a partir de Bachelard. *Kriterion: Revista de Filosofia*, 61, 809-833.
- Beltrán, R. (2023). «Caía de una torre abajo»: precedentes literarios y gráficos para el sueño de la hija de Palomeque («Quijote», I, 16). *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 11(1), 659-675.
- Canal, G. O., & Ramón, P. P. (2017). Presentación Los laberintos del sueño Nuevas posibles vías para una antropología del sueño amerindio. *EntreDiversidades. Revista de ciencias sociales y humanidades*, (9), 9-20. DOI: <https://doi.org/10.31644/ED.9.2017.p01>
- de Castro, E. (2019). Prefacio. O recado da mata. En: Kopenawa, D., & Albert, B. (2019). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Editora Companhia das Letras.
- de Moraes Rodrigues, U. (2021). Os sonhos acordados E a obra de arte: Freud no percurso de Ernst Bloch. *Kriterion: Revista de Filosofia*, 62, 825-844.
- de Oliveira Rodrigues, T. (2020). Outros modos de pensar e sonhar: a experiência onírica em Reinhart Koselleck, Ailton Krenak e Davi Kopenawa. *rth|*, 23(1), 152-177. DOI: 10.5216/rth.v23i1.62894.

- Delacroix, D. (2020). La presencia de la ausencia. Hacia una antropología de la vida póstuma de los desaparecidos en el Perú. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (67), 61-74.
- Díaz Pimienta, A. (2022). El repentismo onírico y el cerebro repentista.
- Diz Villanueva, A. (2020). Una aproximación comparada a la ciudad-sueño: Mario Levrero y Mircea Cărtărescu. *Lexis*, 44(1), 317-341.
- dos Reis, M., & Corazza, S. M. (2021). O Pensamento da Filosofia da Diferença que sonha signos do Arquivo da Educação. *Educação*, e19-1.
- Dulou, J. (2022). Esto no es un sueño: los personajes frente al concepto onírico en los primeros cuentos fantásticos de Julio Cortázar. *Orbis Tertius*, 27(36).
- El-Aswad, E. S. (2010). Dreams and the Construction of Reality: Symbolic Transformations of the Seen and the Unseen in the Egyptian Imagination. *Anthropos*, 441-453.
- Favaron, P. M., & Bensho, C. (2020). Chonon Bensho namabo: Los sueños y la epistemología visionaria del pueblo indígena shipibo-konibo. *Mundo Amazónico*, 11(1), 106-121.
- García-Mansó, A. (2021). El sueño del filme *Pasión* (1969) como viaje inverso de *La vergüenza* (1968) en Ingmar Bergman. *Area Abierta*, 21(3).
- Gongora, M. F. (2022). A troca do fio e os descaminhos do duplo: sonho e vigília entre os Ye'kwana do rio Auaris. *Revista de Antropologia*, 65.
- Graham, L. R. (2001). Sogni/Dreams. En: Duranti, A. *Key Terms in Language and Culture*, New Jersey: Blackwell, p. 56-59.
- Grajales, J. H. A. (2021). Pensamiento situado en “Recuperar la tierra para recuperarlo todo” en el pueblo originario Misak (Cauca), Colombia. *HiSTOReLo. Revista de historia regional y local*, 13(26), 14-36.
- Imbrizi, J. M., & Domingues, A. R. (2021). Narrativas oníricas e a partilha de experiências (extra) ordinárias. *Interface-Comunicação, Saúde, Educação*, 25, e200805.
- Kohn, E. (2016). Como os cães sonham. *Naturezas amazônicas e as políticas do engajamento transespécies. Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, (19). DOI: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.3326>.
- Kracke, W. (1990). El sueño como vehículo del poder shamánico: interpretaciones culturales y significados personales de los sueños entre los Parintintin. *Antropología y experiencias del sueño*, 145-157.
- Limulja, H. (2022). Notas sobre os sonhos yanomami. *Revista de Antropologia*, 65.
- Logatti, M. S. M., Carvalho, L. L. D., Vieira, N. V., Barros, M. T. M. D., & Gallian, D. M. C. (2020). Lectura y discusión de clásicos aplicados a personas con cuadro psiquiátrico grave: un análisis winnicottian. *Interface-Comunicação, Saúde, Educação*, 24.
- López, S. G. (2022). Ideación, ocultación e interpretación del relato onírico cartesiano. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 78(300 Extra), 1541-1566.
- Lombo Montañés, A. (2021). BC5G Prehistoria de los sueños: ilusiones de un bípedo tumbado. *Complutum*, 32(1).
- Malaina Martín, Á. M. (2020). Rizomas etno-cinematográficos: un estudio de Manta Ray (Puttiphong Aroonpheng, 2018) y Una tierra imaginada (Yeo Siew Hua, 2018).
- Mansilla, M. Á., Orellana Urtubia, L., & Panott, N. (2020). El pentecostalismo chileno en los espacios Aymara y Quechua de Bolivia (1938-1960). *Secuencia*, (107).
- Martín, C. T., & Medina, J. M. (2021). Formas de vida en el sueño de la ciudad. O cómo la arquitectura se convierte en el pastor del imaginario colectivo. *Boletín de arte*, (42), 189-199.
- Mársico, C. (2021). “Escucha, entonces, un sueño por otro”: Antístenes en el Teeteto de Platón. *Revista de filosofía*, 78, 157-172.

- Mastrangelo, A. (2021). Perro el que lee. Dimensiones de la relación perro-humano emergentes en el imaginario literario. *Tabula Rasa*, (40), 253-278.
- Moritu, A. P. U. W., & Fernandes, J. R. (2020). Contribuição da pedagogia A'uwe Uptabi Xavante para a educação dos adolescentes: A palavra dos anciões–Mato Grosso/Brasil. *Education Policy Analysis Archives*, 28, 78-78.
- Nieto Sánchez, V. (2020). El sueño moderno de devenir Otro: tras los pasos de Artaud en la Sierra Tarahumara. *Literatura mexicana*, 31(2), 111-138.
- Núñez Sepúlveda, A. (2020). El sueño de Ulises: la visión onírica en El mayor encanto, amor de Calderón. *Revista chilena de literatura*, (102), 61-82.
- Pablo, L., & Walter, C. (2021). El hacedor de sueños: espacios significantes en El movimiento y el sueño, de Alejandro Romualdo. *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*, (70), 449-466.
- Peluso, D. M. (2004). That which I dream is true: Dream narratives in an Amazonian community. *Dreaming*, 14(2-3), 107-119.
- Perrone, C., & Gurski, R. (2022). Oneiropolitics as politics of psychoanalysis. *Revista Guillermo de Ockham*, 20(2), 305-314.
- Perrin, M. (1990a). El sueño como vehículo del poder shamánico: interpretaciones culturales y significados personales de los sueños entre los parintintin. Quito, Roma: Abya-Yala.
- Perrin, M. (1990b). Introducción. Pensar el sueño... y utilizarlo. En: 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, 5-20.
- Quiñonez, J. V., Moreno, R. E., & Holguín, J. J. (2022). ¿Píri mu rimúli?: la narración de los sueños en el rarámuri de Norogachi. *Tlalocan*, 27(2), 87-124.
- Ribeiro Júnior, R. R. (2022). Numa terra estranha: sonho, diferença e alteração entre os Tikmũ'ũn (Maxakali). *Revista de Antropologia*, 65.
- Rosique-Gracia, J., Gálvez-Abadía, A., Turbay, S., Domicó, N., Domicó, A., Chavarí, P., ... & Rojas-Mora, S. (2020). TODOS EN EL MISMO PENSAMIENTO): LAS RELACIONES DEL PUEBLO EMBERA CON LOS SITIOS SAGRADOS DE LOS RESGUARDOS DE POLINES Y YABERARADÓ EN CHIGORODÓ (ANTIOQUIA). *Tabula Rasa*, (36), 201-222.
- Salinas Arboleda, H. (2021). Aproximación hermenéutica al cuento "Embargo" de José Saramago. *Escritos*, 29(63), 247-263.
- Shiratori, K. (2022). Tempo e evento na onirocrítica ameríndia: um balanço bibliográfico. *Revista de Antropologia*, 65.
- Spaulding, J. (1981). The dream in other cultures: Anthropological studies of dreams and dreaming. *Dreamworks*, 1(4), 330-342.
- Spiga, D. (2020). O passado como rememoração e redenção em Walter Benjamin. *Griot: Revista de Filosofia*, 20(3), 164-181.
- Tedlock, B. (1991). The new anthropology of dreaming. *Dreaming*, 1(2), 161.
- Torijano, P. A., & Acerbi, S. (2022). Los judíos como expertos en prácticas terapéuticas en el mundo tardoantiguo: de la Enkoimesis y otras ritualidades mágicas. *Sefarad*, 82(2), 181-206.
- Van Hecke, A. (2021, January). Mundos conflictivos en El trueno entre las hojas, una colección de cuentos integrados de Augusto Roa Bastos. In *Anales de Literatura Hispanoamericana* (Vol. 50).
- Vásquez Gómez, V. H., & Benavides Guevara, C. A. (2021). La figura de Beatriz como idealización poética en la Comedia de Dante Alighieri. *Revista Guillermo de Ockham*, 19(2), 307-320.
- Vinolo, S. (2022). El sueño de la metafísica. *Revista de Filosofía* (0034-8244), 47(1).

Wunder, A. (2020). O mundo das plantas Kariri-xocó: criações poéticas e fotográficas com o grupo Sabuká. REMEA-Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental, 37(2), 28-42.