



Antropología Social

# “Colmillos de sangre”: etnografías oníricas sobre las experiencias de ensoñación en jóvenes latinoamericanos residentes en la región de Los Lagos, Chile (2020-2023)

*“Fangs of blood”: oniric ethnographies of dreaming experiences in young Latin American residents of the Los Lagos region, Chile (2020-2023)*

Juan M. Saldívar<sup>1</sup>, Rodrigo E. Marquez Reyes<sup>2</sup> y  
Nicole A. Caldichoury Obando<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Instituto de Estudios Culturales y Territoriales Universidad Arturo Prat-Sede Victoria, Chile.  
E-mail: [jusaldivar@unap.cl](mailto:jusaldivar@unap.cl)

<sup>2</sup>Departamento de Ciencias Sociales Universidad de Los Lagos, Chile.  
E-mail: [rmarquez@ulagos.cl](mailto:rmarquez@ulagos.cl); [nicol.caldichoury@ulagos.cl](mailto:nicol.caldichoury@ulagos.cl)

## Resumen

*El artículo muestra reflexiones fenomenológicas a partir de una etnografía-narrativa sobre las experiencias de ensoñación que manifiestan jóvenes latinoamericanos residentes entre los años 2020-2023 en áreas urbanas de la región de Los Lagos, ciudades localizadas en la norpatagonia de Chile, a objeto de comprender las dimensiones culturales de la vida migrante y sus representaciones simbólicas asociadas con el mundo de los sueños. La metodología propuesta es, en un primer momento, pensada desde una etnografía especular que dialogaba con la interdisciplina, sobre todo en la elaboración de talleres participativos, los cuales permitieron la exploración del objeto de estudio desde las subjetividades como prácticas culturales que fueron narradas a través de la descripción densa. Los resultados muestran cómo las prácticas oníricas y las experiencias de ensoñación donde los sujetos interpretan sus experiencias vividas, se asociaban con la proyección de los significados migratorios en torno a sus estadias, deseos y demandas en Chile. Los aportes que hace este trabajo a los estudios migratorios son, precisamente, un tipo de conocimiento nuevo sobre las formas en las que los sujetos se relacionan e interaccionan en espacios de anclaje donde proyectan parte de sus experiencias basadas en el afrontamiento a los nuevos lugares de residencia, representaciones que bien pueden comprenderse como significados de la nostalgia, estados nerviosos y temores asociados con lo desconocido.*

**Palabras Clave:** Experiencias de ensoñación; Significados simbólicos de los sueños; Migraciones latinoamericanas; Cultura y desplazamientos humanos; Chile.

## Abstract

*The article presents phenomenological reflections from some narrative-ethnographic findings on the experiences of dreaming among Latin Americans between the years 2020-2023 living in urban areas of the Los Lagos region, cities located in northern Patagonia of Chile, in order to understand the cultural dimensions of migrant life and its symbolic representations associated with the world of dreams. The proposed methodology is, at first, conceived from a mirror ethnography that dialogued with the interdisciplinary, especially in the development of participatory workshops, which allowed the exploration of the object of study from the subjectivities as cultural practices that were narrated through of dense description. The results show how dream practices and dream experiences where subjects interpret their lived experiences were associated with the projection of migratory meanings around their stays, desires and demands in Chile. The contributions that this work makes to migration studies are, precisely, a new type of knowledge about the ways in which subjects relate and interact in anchor spaces where they project part of their experiences based on coping with new places of residence, representations that can be understood as meanings of nostalgia, nervous states and fears associated with the unknown.*

**Keywords:** Experiences of dreaming; Symbolic meanings of dreams; Latin American migrations; Culture and human displacement; Chile.

Recibido 31-03-2023. Recibido con correcciones 31-10-2023. Aceptado 23-11-2023

Revista del Museo de Antropología 16 (3): 149-164 /2023 / ISSN 1852-060X (impreso) / ISSN 1852-4826 (electrónico)  
<http://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/index>

IDACOR-CONICET / Facultad de Filosofía y Humanidades – Universidad Nacional de Córdoba - Argentina



## Introducción

“Al [poco] tiempo que llegué a Chile tenía sueños que se repetían constantemente, el más recurrente era que un lobo me atacaba cuando cruzaba la frontera, lo podía ver muy claro cómo me esperaba, era gris con manchas blancas, sus ojos [eran] muy grandes, sus colmillos también, estaba furioso. En el sueño me veía en el mismo lugar y pasaba exactamente lo mismo, era como que [el lobo] me esperaba para lastimarme, justo me atacaba a mí, había manadas de lobos pero ese lobo era el que me atacaba, sus colmillos estaban sedientos de sangre”

La narrativa de María Aponte (seudónimo), colombiana residente en Quellón, ciudad localizada en el extremo sur de la isla de Chiloé, región de Los Lagos, muestra algunas claves etnográficas que permiten comprender la migración transnacional desde las subjetividades enmarcadas en la actividad onírica de los sujetos, específicamente en las *experiencias de ensoñación* que develan otros mundos posibles. Durante el trabajo de campo desarrollado en el invierno del 2022, se iniciaron una serie de actividades con jóvenes latinoamericanos residentes en áreas urbanas de la región de Los Lagos, donde los talleres participativos fueron un punto de encuentro para comprender las estrategias creativas que ellos diseñaban como parte de sus experiencias migratorias en el sur de Chile. Las dinámicas de los talleres consistían en un tipo de participación libre donde los sujetos seleccionaban las temáticas que deseaban profundizar, por ejemplo: 1) desplazamientos, rutas y trayectorias; 2) experiencias laborales, calidad de vida e integración colectiva y 3) futuros, aspiraciones y deseos. En algún momento de intercambio de información entre los sujetos que integraban el eje número tres, uno de los participantes asociaba los *deseos* con la proyección imaginada de sueño(s) por materializar alguna acción o hecho representativo, argumentando que su sueño era *traer a su familia a Chile*. Este comentario provocó que, del otro lado de la mesa, un grupo de mujeres conversaran acerca de la extrañeza onírica que experimentaban después de haber dejado a sus países de origen. El orden establecido en los talleres había cambiado su curso natural para avanzar hacia una temática que no había sido planificada en los objetivos que nos demandaban el desarrollo de los talleres de futuros. En ese momento, pensábamos<sup>1</sup> que también podrían ser piezas fundamentales en la activación de campos de reflexión antropológica para la comprensión de las experiencias migratorias, incentivándonos más tarde, en la apertura de talleres y mesas de trabajo relacionadas con los significados culturales de los

<sup>1</sup> Se destaca el uso de la primera persona en un estilo narrativo donde la descripción densa permite la coetaneidad (Fabian, 1983), un tipo de conocimiento donde los saberes y las prácticas culturales de los sujetos de estudio y/o de investigación son abordados desde un enfoque co-interpretativo en torno a los datos de campo.

sueños, a través del seguimiento circunstancial de las experiencias de ensoñación que estos jóvenes narraban como representaciones de la realidad.

El abordaje sobre el mundo de los sueños asociado con el fenómeno migratorio parecía algo extraño, debido a la escasez de producción científica, específicamente desde la antropología. Sin embargo, recordábamos que los primeros hallazgos sobre los sueños se situaban en las teorías evolucionistas, donde Edmund Tylor y Lewis Morgan reflexionaban sobre la magia simpática y, después, trabajos como los de Evans Pritchard sobre brujería y magia entre los azande, sostenían cómo las experiencias del sueño eran parte de la mentalidad primitiva que daban lugar a la comprensión animista de la cultura. Estos enfoques situaban formas de pensamiento donde las prácticas de rencuentro onírico así como también los presagios y la adivinación por medio de los sueños enaltecía las resonancias afectivas sobre las experiencias, donde recibir mensajes permitía una forma de diagnóstico para la curación de enfermedades, calamidades o muerte. El campo de estudio sobre los sueños en antropología no logró avances significativos debido a la masificación del psicoanálisis propuesto por Sigmund Freud a finales del siglo XIX, donde la comprensión onírica se envolvía en un proceso psicofisiológico. El retorno del estudio sobre los sueños se iniciaba a mediados del siglo XX, bajo ciertas premisas estructuralistas que los antropólogos situaban como las relaciones entre rito y mito, donde los sueños figuraban como elementos de análisis entre sociedades complejas de lugares del mundo. Es relevante pensar en la producción antropológica sobre el mundo de los sueños desde el giro interpretativo que abre discusiones en torno a la comprensión de las emociones y los afectos, específicamente los trabajos asociados con las formas del sueño (Eggan, 1952), los sueños chamanísticos (Tsing, 1993), las culturas del sueño (Stewart, 1969) o las figuraciones provocadas por estados nerviosos o temores (Davies, 2018).

En Latinoamérica, algunos estudios centran su interés en la interpretación de los significados culturales del sueño, así como también en las tradiciones oníricas asociadas con ceremonias religiosas, de comunicación con entidades y conexión con otros mundos posibles, recuerdos y pensamientos de la memoria como producción simbólica de imágenes. Entre algunos sistemas religiosos afrocaribeños, los sueños se manifiestan como esquemas figurativos y medios de comunicación alternativos que permiten la conexión onírica con los orichas, los espíritus y los muertos (eggún) materializada a través de los oráculos o las misas espirituales. Es decir, que los sueños pueden provocar estados de alerta que inspiran a los practicantes y/o devotos a recurrir con sus padrinos y/o madrinan, para consultar sobre aspectos relacionados con los significados de los sueños que los aquejan (Saldívar, 2018). Algunos tópicos avanzan hacia la comprensión de las tradiciones oníricas entre músicos zoques de Chiapas, México, donde

Alonso (2009) propone entender los sueños como un catalizador de la memoria que permite la transmisión de conocimientos religiosos para la elaboración de ceremonias rituales. Los sueños también se relacionan con el mundo de los espíritus, Pitarch (2017) menciona cómo los tzeltales en Chiapas, reconocen el sueño a través del vocablo *chalamal* como el otro lado, la noche o la oscuridad, donde habitan los espíritus, las divinidades y las almas, contrario a la vigilia que sería *jalamal*, el dominio del sol o la luz. En este sentido, Groark (2017) estudió los efectos transformadores del soñar entre los tzotziles de Los Altos de Chiapas, donde reconoce los espacios del sueño como revelaciones ontofánicas, revelaciones hierofánicas y fenómenos socioscópicos. En ocasiones, estas revelaciones se asocian con prácticas de brujería, como en la sierra negra de Tlacotepec, Puebla, donde los sueños se vinculan con naguales y curanderos, *ixtlamatkeh*, los que poseen el conocimiento para la curación de las enfermedades del alma, como el espanto o mal de ojo, especialistas en la curación de hechizos y brujerías, también considerados como manipuladores del infortunio (Romero, 2020). En el norte de Colombia, los grupos chimila o ette consideran las experiencias oníricas como modos alternos de existencia y percepción, eventos reales y estados antitéticos (Niño, 2007). En Perú, Andrade (2005) reconoce la importancia en las narrativas de los soñantes de las montañas de Huancavelica para comprender la interacción entre vigilia y mundo onírico, como un dispositivo presente en los significados simbólicos de la cosmovisión andina.

Siguiendo en el mismo contexto, Torres (2017) menciona que la experiencia onírica se vuelve parte de las dinámicas entre peregrinos y músicos que participan de las fiestas religiosas en el Cuzco, quienes buscan en los sueños el conocimiento para la interpretación de melodías sagradas mediante patrones establecidos que aluden a la creación colectiva de expresiones cosmogónicas. Estas experiencias se relacionan con la devoción hacia las divinidades indígenas como el *Señor de Qoyllurit'i*, los *apus* y la *pachamama*, así como también con la *Virgen del Carmen de Paucartambo* o la *Virgen del Rosario*. Entre los grupos mapuche del sur de Chile, algunos tipos de sueños o *peuma*, lograban trastornar el alma o *pellu* a través de los *wekufes* o malos espíritus, razón por la que los interpretadores de sueños o *peumatufes* jugaban un rol importante en la reproducción de conocimiento sobre los significados de los sueños (Nakashima, 1990). Siguiendo las propuestas de Perrin (1990) y Zivkovic (2006) sobre los significados de los sueños y las propiedades creadoras del pensamiento mítico, estos pueden entenderse como máquinas para pensar realidades otras, mundos posibles que se representan en sus propias lógicas culturales y de significado. Griffiths (1998) estudiando los muina del amazonas colombiano reconoce cómo estos grupos asocian sus prácticas cotidianas de caza o recolección con experiencias de ensoñación sobre animales o frutas, dando como resultado una serie de significaciones entre

lo humano y lo no humano, así como la celebración de tradiciones festivas y ceremonias rituales. Del mismo modo, en Ayacucho, Cecconi (2017) sostiene que las mujeres pastoras de animales asocian la tradición onírica con la reciprocidad de las divinidades, en este caso con los *apus* (montañas) y la *pachamama* (madre tierra), quienes les transmiten mensajes en visiones y/o apariciones. Los mensajes a través de los sueños son recurrentes entre los *musquq* (soñadores) quienes tienen la facultad de interpretar y hacer pronósticos. El sueño y la adivinación fueron componentes interrelacionados de poder y saber entre los quechuas, razón por la cual las políticas de evangelización asumieron la extirpación de idolatrías.

Si bien es cierto que existen investigaciones antropológicas relacionadas con el mundo de los sueños<sup>2</sup>, estas no se vinculan de manera directa con los desplazamientos humanos, específicamente con las migraciones recientes de latinoamericanos hacia Chile. De manera que aquellos trabajos que exponen las ideas sobre *the dreams* o *migrant dreams*, hacen referencia no a las prácticas o tradiciones oníricas como un recurso de ensoñación, sino a las aspiraciones, las motivaciones y los deseos que los sujetos proyectan como experiencias creativas en sus procesos de trashumancia y asentamiento en lugares de residencia (Schielke, 2020; Di Cristo & Akwei, 2022). Contrario a lo anterior, este artículo busca responder ¿de qué manera se representan las formas del sueño entre migrantes latinoamericanos *residentes recientes* en áreas urbanas de la región de Los Lagos? Y ¿cuáles son los significados culturales que se manifiestan en las narrativas de ensoñación que los sujetos proyectan sobre sus experiencias migratorias en Chile? Una de las posibles vías para comprender este entramado de significados podrían ser pensadas desde el llamado *affective turn*. A saber, los pioneros del giro afectivo se inspiraron en la ontología del devenir (Deleuze, 1986) y la filosofía del movimiento (Bergson, 1934), para la concepción de las emociones como fenómenos que involucran lo corpóreo en las prácticas cotidianas. Sin embargo, uno de los conceptos centrales para comprender los significados culturales de los sueños entre migrantes latinoamericanos es justamente el de *nostalgia*, propuesto por Johannes Hofer a finales del siglo XVII, después de observar sintomatologías que mostraban sus pacientes por el retorno a la tierra natal, acuñando así, el término griego de *nostos* (regreso al hogar) y *algia* (añoranza). Desde un inicio el concepto se empleó para designar dolencias relacionadas con los desplazamientos humanos, González (2005) reconoce que recibió distintos nombres: trastorno distímico, trastorno por somatización, síndrome de Ulises, síndrome del inmigrante, nostalgia del extranjero,

<sup>2</sup> Ver algunas investigaciones asociadas con el mundo de los sueños y los desplazamientos humanos (Lohmann, 2003; Johnson, 2010; Mandy, 1999). Para el caso de Chile, revisar los sentidos metafóricos asociados con el mundo de los sueños desde el análisis literario (García, 2021; Samamé, 2003).

melancolía, entre otros. Como bien afirma Tizón (1993), los síntomas de la nostalgia se manifiestan en diferentes momentos, durante el proyecto o preparación de la migración, periodos de desplazamiento, el asentamiento y la adaptación e integración en lugares de residencia. Svetlana Boym (2015), sugieren pensar la nostalgia como “un sentimiento de pérdida y de desplazamiento [...] la del hogar y la del extranjero, la del pasado y la del presente [...] lo que compartimos es la *algia*, la añoranza, pero lo que nos separa es el *nostos*, el regreso al hogar [...] el peligro que entraña la nostalgia es que tiende a confundir el hogar real con el imaginario” (2015:13-14-16).

El artículo se divide en tres apartados donde el primero muestra una discusión teórico-conceptual desde un enfoque interdisciplinar que aproxima al lector a comprender el mundo de los sueños desde algunas perspectivas clásicas de la psicología que permiten precisar cómo lo onírico y la ensoñación entre migrantes latinoamericanos se asocia con las experiencias de la nostalgia, como una representación de los significados que aluden al extrañamiento por sus lugares de origen. Las discusiones muestran la metodología donde se precisan algunas discusiones sobre el trabajo de campo en antropología, como una forma de situar los antecedentes que ayudan a conocer las etapas en la recolección de información, la clasificación de los sujetos de estudio, las técnicas y las herramientas empleadas y el análisis e interpretación de los datos de campo. El segundo apartado hace referencia a los resultados de investigación, concebidos como hallazgos etnográficos recolectados en campo y que suministraron de categorías de análisis para comprender las expresiones de los sujetos que, reunidos en talleres participativos y mediante las entrevistas en profundidad, confiaban sus experiencias migratorias asociadas con la interpretación que ellos hacían de sus procesos oníricos y de ensoñación, una estrategia que permitió un tipo de descripción densa sobre los sujetos, los relatos y la exposición del fenómeno migratorio a través de narrativas orales. Finalmente, se presenta un apartado de conclusión, donde se da cuenta del fenómeno abordado con relación a una serie de interpretaciones que permiten abrir futuras líneas de investigación en torno a los vínculos existentes entre migración y subjetividades, lo cual bien podría ser analizado desde una antropología que module a otras disciplinas o entre campos de estudios interdisciplinarios.

### Aproximaciones teórico-metodológicas

Una de las disciplinas que ha abordado los sueños es la psicología. Bernard Lahire (2021), propone estudiar el mundo de los sueños a través de modelos teóricos integrativos entre disciplinas como la psicología y la neurociencia, donde existen al menos dos corrientes

teóricas que explican estas experiencias. La primera es la teoría de la satisfacción de los deseos inconscientes de la línea psicoanalítica, cuyo principal autor es Sigmund Freud (1899/1900), quien indica que los sueños representan deseos inconscientes que las personas desean ver satisfechos, y debido a que estos deseos constituyen una amenaza para su conciencia, los deseos no reales, denominados contenido latente de los sueños, aparecen disfrazados. Por lo tanto, el significado de un sueño puede tener poca relación con su guion explícito, denominado contenido manifiesto de los sueños. En este sentido, Freud sugiere pensar que “existen símbolos de difusión universal, que se hallan en los sueños de todos los individuos pertenecientes a un mismo grado de civilización o que hablan un mismo idioma, y otros de limitadísima aparición individual, que han sido formados por el sujeto aislado” (1983/1901: 165). La teoría psicoanalítica de Freud y la psicología profunda de Jung ayudaron a comprender el mundo de los sueños y, esto “facilitó a los psicólogos investigar el aspecto inconsciente de los sucesos de la psique consciente” (Jung, 1960: 23). La segunda teoría es desde la neuropsicología, para ellos, el modelo de síntesis de la activación de sueño fue desarrollado con los trabajos de Hobson y McCarley en 1977, quienes sugieren que los sueños son el resultado del intento del cerebro de dar sentido a la actividad neuronal que tiene lugar durante el sueño, ya que se lleva a cabo una limpieza y consolidación de los recuerdos del día. Esta teoría sugiere que los procesos fisiológicos que tienen lugar mientras se duerme, son la causa del desarrollo de los sueños. Los circuitos del tronco encefálico se activan en el sueño REM y con ello se activa el sistema límbico vinculado a las emociones, sensaciones y recuerdos, incluida la amígdala y el hipocampo. Por lo tanto, el cerebro sintetiza e interpreta esta actividad interna, dando como resultado a estas señales las experiencias del sueño.

Si bien es cierto que la teoría del sueño de Freud se refería a los reflejos edípicos sobre las emociones en el desarrollo del subconsciente, estudios posteriores mostraban las expresiones del sueño más allá de los deseos, como los estímulos sensoriales del soñante representados en paisajes que en algunos casos se manifestaban como antropomorfos, también como recuerdos o conexiones con aspectos cotidianos, traumas o vivencias. Marc Barbata (2022) sugiere que la actividad onírica no debe pensarse únicamente como una fase del sueño o del dormir (REM), pues este alcanza momentos trascendentales durante todas sus etapas, “se percibe como una actividad que dura mientras se duerme, poniendo en cuestión la supuesta determinación del sueño por los mecanismos fisiológicos y neurológicos” (3). El mismo autor sostiene que “el sueño no puede reducirse a estas. Todo relato de un sueño es, así, una expresión simbólica, aprehendida culturalmente, de experiencias sociales y emocionales que, lejos de ser un cúmulo de imágenes aleatorias, esconde lógicas específicas en su



formación y adquiere un *sentido interpretable*" (3). En este sentido, las experiencias oníricas permiten a los soñantes relacionarse con dimensiones culturales de sus vidas cotidianas e identificarse con una producción simbólica de imágenes que aparecen en los escenarios narrativos del sueño. En ocasiones, "el sueño es una serie de imágenes aparentemente contradictorias y absurdas pero contiene un material de pensamiento que, traducido, arroja un sentido claro" (Jung, 1960: 36). Es justamente Jung quien sugiere pensar en el sueño como un fenómeno psíquico que representa hechos conscientes y sus simbolismos se asocian con experiencias arquetípicas que permiten comprender el inconsciente colectivo. De esta forma, los sueños son vivencias humanas que se van gestando en un estado de conciencia distinto a la vigilia, preferentemente cargadas de imágenes visuales sin control, experiencias, emociones, cogniciones y sensaciones asociadas a los órganos de los sentidos. Cuando se hace mención a los estados de conciencia, se refiere a la capacidad de percibir lo que sucede alrededor, a través de dicho procesamiento de información, se logra entregar una respuesta adecuada al contexto. Cuando nos referimos a las experiencias de ensoñación hacemos alusión a las formas en la que los sujetos manifiestan sus representaciones oníricas, es decir, las interpretaciones que hacen de sus sueños y que a la vez son narrados como una forma de comprender la realidad que devela el misterio de sus biografías en torno a los imaginarios y las cotidianidades.

El sueño implica diversas actividades electromagnéticas cerebrales, se divide en NO MOR y MOR, donde se generan los sueños es en la fase MOR. Se compone de dos estados, uno de ondas lentas (o movimientos oculares no rápidos- NO-MOR-) y el otro de movimientos oculares rápidos (MOR) y se dividen en cuatro etapas. La primera se denomina sueño de transición, caracterizado por estados de somnolencia donde las ondas rápidas y de baja amplitud de la vigilia (ondas alfa) están siendo reemplazadas por ondas lentas de gran amplitud (ondas theta), el sujeto paulatinamente se va desconectando, disminuyendo su capacidad de respuesta y el pensamiento comienza a divagar. La segunda etapa es de sueño ligero, se caracteriza por la presencia de usos del sueño y los complejos K. Los usos del sueño constituyen unas ráfagas de ondas alfa presentes entre dos a cinco por minuto, mientras que los complejos K, son ondas amplias y agudas que se presentan una por minuto y son exclusivas de esta segunda etapa. El sujeto que está en este momento del sueño presenta una progresiva relajación muscular, una mayor desconexión del medio y una reducción progresiva del índice metabólico, siendo capaz de ser despertado con un estímulo fuerte. Entre la tercera y cuarta etapa, hay un sueño profundo, reparador y prolongado, con la presencia de ondas lentas y disminución metabólica, con baja reactividad y desconexión del medio, es difícil despertar, pero en caso de hacerlo se presenta un estado transitorio de confusión, aparecen las ondas delta que

marcan la diferencia. En la *etapa de sueño MOR*, el sujeto se torna inquieto y trata de volver a la vigilia, pero en lugar de volver a la etapa uno, entra en otro tipo distinto de sueño donde el patrón del electroencefalograma cambia a un patrón similar a la etapa uno, pero desincronizado, (mayor frecuencia, menor amplitud), y con cierta dificultad para despertar al sujeto. Las funciones se aceleran de manera importante, lo cual, sumado al apareamiento de los movimientos oculares rápidos, ha hecho que se designe a esta etapa como "sueño paradójico". Una de las características es que los músculos se encuentran flácidos, se pierden algunos reflejos, se presentan sacudidas súbitas, los latidos cardíacos y la respiración se hacen irregulares, los ojos se mueven rápidamente debajo de los párpados cerrados (Benavides *et al.*, 2019).

*Etnografías íntimas sobre las experiencias de ensoñación*  
La preeminencia del trabajo de campo etnográfico se desarrolló en el seno de la escuela americana a partir de un tipo de etnografía intensiva que implicaba largos periodos de observación y registro, hallazgos que ayudaron a Franz Boas en la construcción de un discurso sobre la antropología moderna. Sin embargo, esta noción de campo, alejada y remota, se ha atenuado en las últimas décadas, sobre todo cuando el objeto de estudio ya no se encuentra en lugares inimaginados, sino a la vuelta de la esquina, en avenidas principales, a lado de la propia casa o hasta en las sesiones mediúmnicas de los programas televisivos. James Clifford sostiene que "con las comunicaciones expandidas y las influencias interculturales, la gente interpreta a los otros, y se interpreta a sí misma [...] el trabajo de campo sigue siendo un trabajo inusualmente sensitivo" (1995: 40-41). Siguiendo a Clifford, los aspectos sensoriales son elementos que están cobrando interés para las antropologías postmodernas, específicamente en el quehacer etnográfico, por ejemplo la *dark anthropology*, que sitúa como objetos de estudio lugares de trauma, muerte, embrujo, fantasmas y fenómenos paranormales (Pasulka, 2019; Espíritu Santo, 2022). El contorno de las etnografías contemporáneas que bien podríamos reconocer como *giros etnográficos*, están logrando la apertura de nuevas líneas de investigación centradas en objetos de estudio que tienen como característica la simultaneidad y el re-escalamiento, donde podemos localizar los afectos, las emociones y, también, el mundo de los sueños.

La producción etnográfica sobre las experiencias oníricas ha sido un prominente campo de estudio en Latinoamérica, donde los etnógrafos han desarrollado investigaciones asociadas con los significados simbólicos, formas e interpretaciones del sueño. A propósito, Marc Augé (1998) sostiene que el soñante es muy parecido a un viajero a quién se espera para pedirle contar sus aventuras. En este sentido, Marco Tobón (2015) hace una analogía entre el viajero, el

soñante y el etnógrafo, los tres representan un cuerpo de conocimiento a través de sus experiencias vividas en escenarios donde el conocimiento es mediado por las subjetividades. Las experiencias de ensoñación, ya sea entre los sujetos de estudio o el etnógrafo, son para Tobón *maquinas epistemológicas* que permiten comprender “vivencias, sea brujería, visiones inducidas a través del consumo de plantas, prolongados estados de meditación, curaciones terapéuticas, conjuros, oraciones, pactos con espíritus” (351). Es Tobón quien reconoce que “la antropología ha dejado de abordar los sueños como si se tratara de una ilusión inescrutable, asumiéndolos como experiencias humanas cargadas de materialidad y de efectos simbólicos [...] una especie de exotismo onírico [...] que por tener lugar en la sinapsis [...] parecen más cerca de la intimidad esotérica que de lo científico” (2015: 333). Además, sugiere que “no deben ser marginados como experiencias extraordinarias en el proceso de recolección de datos [...] y ajenas a los centros de investigación, sino que deben ser traídas a la mesa de la discusión antropológica sobre el quehacer etnográfico” (351). El autor propone pensar los sueños como instrumentos etnográficos que ayudan a formular interrogantes en el abordaje antropológico, sobre todo por su densidad de imágenes producidas mediante la actividad sensorial entre quienes tienen la capacidad de narrar episodios de la memoria y de los recuerdos. Las experiencias de ensoñación representan un tipo de material etnográfico que devela hallazgos relacionados con las experiencias colectivas, sobre todo como “material “de campo” confiable para la investigación antropológica y, por consiguiente, de cómo esta podría constituirse en un método de la etnografía tan fiable como aquella del “estar allí” para indagar la realidad sociocultural superando de paso, la dicotomía objetividad/subjetividad o lo real/imaginario” (Plasencia, 2020: 178).

## Metodología

Los hallazgos mostrados en este artículo siguieron lineamientos metodológicos del Proyecto Interno Regular 04/20, en ejecución entre los años 2021-2022 y, principalmente del Proyecto Fondecyt de iniciación N. 11230489, en ejecución entre los años 2023-2025. La metodología utilizada en ambos proyectos se basa en un tipo de etnografía multisituada, cuya propuesta consiste en el seguimiento circunstancial de personas, objetos, metáforas, dramas y vidas en movimiento (Marcus, 2001). Una de las características en este trabajo es mostrar las subjetividades a partir de la simultaneidad con la que operan los sujetos en espacios conceptuales donde “significados y límites se negocian de forma continua” (Gallo, 2009: 89). Si bien es cierto que el trabajo de campo consideró la planificación de diferentes actividades de carácter etnográfico e interdisciplinar, en este artículo se muestran los resultados de un taller participativo desarrollado de manera *on-line* y cuatro

relatos biográficos o de vida (Atkinson, 1998) sobre las experiencias de ensoñación de latinoamericanos procedentes de Colombia, Haití, Venezuela y Cuba, residentes en áreas urbanas de la región de Los Lagos. En este proceso, optamos por seguir sus trayectorias biográficas (Reguillo, 2010), como una categoría de análisis representativa que emergió al momento de escuchar las narraciones sobre sus sueños, lo cual fue de utilidad en la consistencia del taller definido como “una exploración colectiva de carácter autoetnográfico. Se trata de sesiones de dos o tres horas de duración [...] a las que proponemos alguna tarea que facilite el intercambio de experiencias y miradas” (Cruces, 2012: 65). En algún momento pensamos que un grupo en *whatsapp* sería una estrategia que nos ayudaría a profundizar en las experiencias de ensoñación, pero eso implicaba un nivel de intimidad que no logró la rigurosidad que buscábamos. Sin embargo, la fluidez se logró en las sesiones grupales e individuales que permitieron la reflexión sobre las emociones desde la noción de persona, lo que Giddens (1991) reconoce como las *narrativas del yo*, una forma de comprender la intimidad y, por tanto, un tipo de *etnografía íntima*.

Cabe destacar algunos aspectos éticos en el desarrollo del trabajo de campo, precisamente en la selección de los interlocutores y de los espacios etnografiados. En un primer momento vale reconocer que la unidad de análisis consideró a jóvenes latinoamericanos residentes en áreas urbanas de la región de Los Lagos como una población objetivo con un rango etario entre 15 y 29 años, quienes nos brindaron sus anécdotas durante la participación en los talleres y las biografías de vida, bajo el compromiso de utilizar seudónimos en lugar de sus nombres de pila, todo ello estipulado en los consentimientos informados que ellos mismos resguardan. Establecer la unidad de análisis en los jóvenes latinoamericanos respalda los objetivos de investigación situados en el Proyecto Fondecyt y, de cierta forma, recae en una apuesta teórica por diferenciar “las clasificaciones por edad [considerando la interseccionalidad: sexo, raza y clase] una forma de poner límites, de producir un orden en el que cada quien debe mantenerse, en el que cada quien ocupe su lugar” (Bourdieu, 2000:164). En un segundo momento, destacamos la selección de los lugares de hábitat de los interlocutores, los cuales consideramos como áreas urbanas, nos referimos a las principales ciudades de la región: Osorno, Puerto Montt y Puerto Varas, donde se encuentran instalados los migrantes latinoamericanos que optan por vincularse con sectores laborales que reflejan mayores remuneraciones que en los espacios rurales, lacustres o costeros. Sin embargo, la premisa anterior no se refleja de manera clara en ciudades de la isla de Chiloé como Ancud, Castro y Quellón, donde el rubro que los acoge es precisamente la pesca artesanal bentónica y la salmonicultura, también en labores de temporada como la horticultura.

## Resultados

### *Experiencias de ensoñación sobre la frontera*

El relato biográfico de María Aponte, procedente de San José del Guaviare, sur-oriente de Colombia, —con el cual se abrió el artículo— mostraba referencias sobre sus experiencias en tiempos del conflicto guerrillero de la FARC-EP a mediados de los años 80's. Sus recuerdos se asociaban con las formas en las que afrontaban la represión del ejército, sobre todo por la participación de familiares cercanos, quienes antes de la desarticulación de la guerrilla huyeron al extranjero. La situación de María como hija de excombatientes, la posicionaba en un contexto de alta vulnerabilidad durante los procesos de desarme, desmovilización y reintegración (DDR), estrategia que siguió el gobierno colombiano para iniciar los acuerdos de paz con los grupos disidentes. En el año 2015, María decidió viajar a Ecuador junto con su pareja, quien le había propuesto un proyecto de vida en el extranjero. La salida del país significaba una experiencia compleja en medida de las trayectorias que seguirían con la intención de pasar desapercibidos, pues el miedo a ser capturados seguía latente. Las rutas implicaban un tipo de desplazamiento terrestre de largas jornadas de viaje que les permitían acercarse a la frontera entre caminos discretos. En un primer momento, la intención era aproximarse al paso fronterizo de *Rumichaca*, pero la desviación generada por las rutas interurbanas los llevó a sortear el río Mataje en una pequeña balsa que lugareños utilizaban para transportar mercadería del otro lado del borde fronterizo. Según María, la segunda experiencia de frontera no le significó un proceso traumático, quizá por la ausencia de estados nerviosos sobre el *temor de captura* que se desvanecía cuando se acercaban al paso habilitado de *Huaquillas*, entre Ecuador y Perú. Los siguientes pasos al sur que imaginaba eran cálidos desiertos que alcanzaba a reconocer por la ventana del ómnibus que se atragantaba 2,491.4 kilómetros, cerca de 40 horas de viaje por la Panamericana rumbo al Control Migratorio de *Chacalluta*, instalado en la ciudad de Tacna, sur del Perú. En la frontera, un timbre de salida legitimaba a María acercarse con las autoridades de migración de Chile para lograr la entrada legal al país que, inesperadamente, la rechazaría bajo el argumento de ausencia de referencias de hospedaje y comprobante de fondos económicos, negándole el ingreso en calidad de turista.

De nueva cuenta en el límite, la vida en el extranjero significaba para ella una búsqueda de protección sobre los recuerdos que la aquejaban, una forma de huida que proyectaba el pasado. Estar allá o estar acá, una cuestión de espacio, de somnolencia, de letargo por el lugar imaginado que le brindaría las condiciones de estabilidad esperadas; ingresar a Chile significaba un proyecto familiar que había sido planificado como parte de una estrategia de residencia permanente. El transcurso de los días en Tacna eran de subsistencia económica

para rediseñar la forma de ingresar por frontera, intentos que no surtieron efecto dando paso a la clandestinidad que implicaba otros movimientos fronterizos como el paso no habilitado por el desierto con dirección a *Colchane*. Los destinos de residencia se tornaban insospechados debido a las condiciones de inestabilidad que representaban a los extranjeros que se aventuraban por el desierto en búsqueda del *sueño chileno*. La mayoría de ellos planificaban residencias en el Norte Grande, ciudades como Antofagasta e Iquique, lugares donde mantenían redes y, sobre todo, inspirados por las ofertas laborales que pregonaban residentes anteriores. El caso de María fue seguir la trashumancia hacia la ciudad de Santiago, lugar donde residían familiares de su pareja, quienes ofrecieron recibirlos en su casa de La Florida hasta localizar un espacio habitacional. Las peripecias laborales les provocaban cambios constantes de residencia, primero hacia Talca, después a Viña del Mar, algunos años entre Chillán, Temuco y Valdivia, hasta lograr un contrato de trabajo que implicaba residencia permanente en Chiloé. Como parte de nuestro objetivo de investigación se centraba en las experiencias de jóvenes latinoamericanos residentes recientes en el sur del país, sus biografías significaban un punto de reflexión para la comprensión de sus proyectos migratorios y la toma de decisiones por establecerse en áreas urbanas de la región de Los Lagos. Esto implicaba pensar en una serie de categorías asociadas con sus estilos de vida, aspiraciones, proyecciones e imaginarios sobre el sur de Chile, como lugares de *bonanza* económica, laboral y de calidad de vida.

Los primeros cuestionamientos realizados a María durante el desarrollo del taller participativo, estaban enfocados en reconocer los *límites geográficos del sueño chileno*, es decir ¿por qué decidiste venir a Chile? ¿Qué ofrecen las áreas urbanas de la región de Los Lagos para el desarrollo personal y familiar? específicamente ¿en qué comuna te gustaría residir de manera permanente? Las respuestas señalaban que las ciudades intermedias de la región eran espacios que ofertaban mayor calidad de vida en términos de seguridad e inclusión laboral, siendo Chiloé la provincia con mayor elección entre los integrantes del taller, seguido por las comunas de Osorno, Puerto Varas y Puerto Montt. Una de las temáticas que llamó la atención entre los integrantes del taller, más allá de la información sobre sus experiencias migratorias, fue precisamente el sentido sobre la categoría de sueño, no como *migrant dream*, sino como *experiencias de ensoñación*, es decir, las narrativas sobre los significados de sus sueños que les aquejaban por la forma grotesca de su representación onírica. Los sueños más recurrentes se asociaban con la frontera, específicamente con el extenso desierto fronterizo que conduce a un paso no habilitado del altiplano andino entre Colchane y Pisiga, limítrofe con Bolivia. Veamos las experiencias de ensoñación de María:

La primera vez que soñé con lobos fue casi llegando a Chile, a los tres o cuatro días, recuerdo que estaba en casa de Sara, mi cuñada, me recosté y como estaba cansada por el viaje, me dormí muy rápido. Cuando desperté, exaltada, ella estaba a lado mío, me contó que se acercó porque escuchaba que me lamentaba, gritaba. Ese día no le tomé atención, pensé que quizá sería el cansancio del viaje, porque nosotros viajamos desde Colombia en bus, duramos varias semanas en el trayecto, porque cuando viajas cruzas fronteras y eso demora, además hay momentos donde te faltan documentos o no te dejan pasar por cualquier cosa. Después, a los tres o cuatro días, volví a soñar con lo mismo, era un lobo gris con manchas blancas que se acercaba despacio como para mordirme pero lograba espantarlo y se alejaba, aunque desde lejos me observaba, como si fuera su presa. Pasó tiempo y no soñé con el lobo, también porque mi esposo y yo decidimos irnos a vivir fuera de Santiago, uno de sus primos le consiguió un empleo en Chiloé y viajamos a Quellón. A nosotros nos gustó mucho porque era verano y disfrutábamos de una ciudad pequeña con mar, entonces lo asociábamos al lugar de donde somos nosotros en Colombia. Cuando entró el frío, ese frío intenso con lluvia que hay acá, de nuevo se presentaron esas pesadillas, yo digo que son pesadillas, de nuevo soñé con el lobo, esta vez era como más grande y notaba que estaba más furioso. En varias ocasiones me atacaba, era como que me seguía y yo corría y de repente se presentaba y me atacaba, unas veces por detrás otras por delante y sentía cómo enterraba sus colmillos, luego cuando se retiraba escurrían de sangre, se alejaba y yo quedaba tirada con dolor, sentía las mordeduras, el dolor intenso. Lo extraño de mis sueños con ese lobo es que siempre se presentan en el mismo lugar, es como desértico, arenoso, con matorrales bajos, como el desierto de Iquique, muy parecido. Lo extraño es que en Colombia nunca había soñado con lobos o con ataques, me di cuenta que desde que vivo en Chile he soñado con ese lobo al menos unas 8 o 10 ocasiones. (María, comunicación personal)

Cuando escuchamos la narrativa de María pensamos en varios aspectos de su biografía, entre ellos, su historia como hija de excombatientes de la FARC-EP y las peripecias familiares que enfrentaban en tiempos de la guerrilla, también en los temores sobre ser capturada durante su estancia en Colombia, durante el viaje o el cruce de la frontera, incluso en su trayectoria por el desierto. Estos factores podrían conjugarse con ciertos significados del sueño con lobos, sin embargo, nuestra reflexión avanzó hacia la posición de María

como extranjera, por lo regular es una designación de precariedad, debido a las experiencias que enfrentan los individuos en lugares de residencia y/o trashumancia, manifestando un tipo de fragilidad en la vida cotidiana, en algunos casos deshumana y, también, descalificada. El extranjero es ausente, su existencia es flotante, la diferencia radica en la noción de in-migrado y e-migrado, donde la primera se reduce a un tipo de calificación de llegada mientras que la segunda lo mantiene fuera de un espacio en común (Le Blanc, 2021). En ambos casos, sus vidas son intraducibles, transcurren en los bordes y son, por lo regular, sujetos que experimentan espacios de liminalidad en los países donde se acogen y/o residen. En una de las conversaciones con María preguntamos sobre ¿cuál es el paisaje que identificas en tus sueños como frontera chilena donde te ataca el lobo? La intención era comprender si el proceso traumático se asociaba con las experiencias de frontera o, específicamente, con los estados nerviosos sobre la vida migrante que iniciaba en Chile. El intercambio de información avanzaba hacia un tipo de relato biográfico donde reconocía una serie de aspectos asociados con los temores de afrontar lo desconocido, por ejemplo, una vida como extranjera. Ella mencionaba lo siguiente:

pienso que en el fondo ese lobo representa mis miedos por haber salido de mi país, es la primera vez fuera de Colombia y para mí todo aquí es nuevo, la gente y sus costumbres, si escuchamos música alto les molesta, si hablamos fuerte también les molesta, aquí por cualquier cosa te envían a los carabineros. El otro día estaba sentada en la puerta de la casa escuchando vallenato y pasaba una señora por la calle y dijo: “que *flaites* son estos colombianos de mierda”. Una vez en el supermercado estaba comprando víveres y en la caja saqué la plata de mi cartera para pagar y traía la platica (sic) chilena entre la platica (sic) colombiana que nos había quedado de cuando llegamos, siempre me gusta hacer eso de mezclar los billetes porque me siento en casa, entonces mientras sacaba la platica una persona atrás murmuraba con otra y decía: “mira estos narcotraficantes culiaos, vienen a vender sus mierdas acá, ya ni Chiloé se salva de estas escorias”. Ese tipo de cosas me da cierto nivel de temor, me siento observada constantemente, hay un nivel de racismo al que yo no estoy acostumbrada, en Colombia no es así, nosotros tenemos otros problemas pero el racismo no es algo que yo conocía, entonces me da miedo. Hay algo que también debo decirte y que me pasa acá de una forma diferente, me siento perseguida, veo un carabinero o un PDI y pienso que me están buscando o que me traen una mala noticia, quizá que me quieren deportar, todo eso me complica, vivo al límite, por un lado me siento bien porque estoy más tranquila acá donde



nadie me molesta o me va a agredir o matar, pero también vivo desquiciada, es como sentir que en cualquier momento me va a pasar algo, es un temor grande, pienso que ese lobo son todos mis temores juntos, por eso me muerde constantemente, como mis temores, siempre me están haciendo daño. (María, comunicación personal)

Los sueños no siempre se encuentran asociados a síntomas o estados psicológicos, las tradiciones oníricas pensadas desde los *marcos sociales de la memoria*, destacan que los sueños conectan con el pasado y con etapas de la vida cotidiana, comprendiendo a estos como reconstrucciones edificadas sobre recuerdos y pensamientos (Halbwachs 2004). En ocasiones, los sueños "nos inquietan, sea por su potencia, su rareza, su belleza o su horror, sea porque algunos cuestionan la separación entre el sueño y el despertar, estableciendo entre ellos una aparente continuidad" (Perrin, 1990: 6). Si bien es cierto que el carácter de los sueños luce transformador debido a su aparente modo cambiante de representación, estos también logran "transformar el conocimiento simbólico y mitológico en experiencia. Paradójicamente, el sueño da la prueba de la realidad de los mitos, que en ocasión de un sueño puede cobrar vida" (p. 10). En otros momentos, los sueños son dimensionales y proyectan paisajes sobre *sí mismo*, se activan desde el contexto cultural del soñante, por ejemplo, "sobre lo sagrado, sobre la producción de imágenes colectivas, sobre las diferentes representaciones humanas del mundo y del extramundo, sobre los miedos y las certezas, sobre lo mitológico, sobre la adquisición de conocimientos y los modos en los que convivimos junto a otros (Tobón, 2015: 333). Siguiendo a Zivkovic (2006), los sueños son *máquinas epistemológicas* que logran conexiones entre mundos distintos, "paradigmas, epistemes o marcos auto-contenidos" (p. 162).

La interpretación onírica o hermenéutica de los sueños (Devereux, 1966), hace referencia a las dimensiones simbólicas sobre las experiencias de los soñantes, sobre todo cuando estos se representan en diferentes contextos geográficos donde los significados culturales se manifiestan de manera compleja. Uno de los casos que señalamos es justamente el *sueño del piojo* que en los andes centrales se relaciona con la unión de parejas o conocer amistades y relaciones de camaradería. En el mismo contexto, soñar con *burro* significa pronta recuperación económica, debido a la interpretación arquetípica del animal con el exceso de carga en el lomo, lo cual hace referencia al retorno o recuperación de la economía (Souffez, 1985). En la concepción andina de los sueños el *yo* es una fragmentación de la memoria que transita entre mundos de significado, exteriores e interiores, como una comunicación fluida, tal es el caso que "las almas sueñan a las personas y no las

personas sueñan con las almas [es en esta relación que] dan mensajes que en la vida real se pueden presenciar y hasta sentir en el cuerpo" (Torres, 2017: 129). Las relaciones que los soñantes experimentan con sus mundos oníricos pueden concebirse como espacios activos de escalamiento prolongado, pues los sueños no solo son parte consciente de la vida cotidiana, sino que también adquieren niveles de poder que logran cambios significativos en las biografías de los soñantes. Sobre lo anterior, podemos señalar las formas en las que espiritistas cubanas en Chile desarrollaban misas espirituales para sus ahijados/as peruanos, bolivianos y chilenos, quienes recurrían a ellas por temores e incertidumbres sobre sus sueños que los aquejaban. En algunas ocasiones, estos se manifestaban en sueños con reptiles o aves, así también con pantanos o agua turbia, tormentas o maremotos, algunos eran más visibles y se trataban de engaño de pareja, traición o muerte de algún familiar. En algunos casos eran sueños premonitorios donde su *cuadro espiritual* les transmitía mensajes sobre acontecimientos, en otros casos se relacionaban con estados nerviosos que eran subsanados por la mediación de los espíritus a través de ceremonias religiosas (Saldívar, 2018).

### Narrativas religiosas sobre la nostalgia

Uno de los sueños que llamó la atención de los integrantes del taller fue el de Elisé Arnau, migrante haitiana, quien en su densidad narrativa asociaba sus experiencias de ensoñación con las tradiciones vudú, de las que había formado parte en su país de origen como miembro del *houmfort* que lideraba su madre. Ella era la sacerdotisa, *mambó* del colorido *péristyle*, que junto a su padre *la-place* (maestro de ceremonias) y su hermano *hounsi* (iniciado), habían formado la cofradía en aquel patio trasero de su casa en Port-de-Paix. Antes de salir de Haití, Elisé había realizado sus ceremonias de cumplimiento para sus vodúns y escalado en las jerarquías religiosas convirtiéndose en *houguenikón*, jefe del coro del *houmfort* donde su familia desarrollaba ceremonias de protección, así como también consultas de adivinación e iniciaciones, todo esto en el *chambre des mystères*, altar donde se encuentran los *lwa* (loas) protectores de la casa. Según Elisé, las aflicciones que regularmente se visibilizaban entre aquellos que visitaban su casa eran los motivos de salud y de brujería. En este sentido, Gabriel Abarca menciona que "dada la centralidad del vudú en la vida haitiana, en estos casos es de especial relevancia diferenciar entre prácticas vudú que involucran posesión de espíritus—como podría ser el caso de un "trance"—, y los problemas de salud mental que un paciente pueda padecer" (2019: 70). El mismo autor reconoce que "las causas de la enfermedad podrían responder, en un primer nivel, a un desequilibrio con el mundo espiritual de los antepasados, mientras que, en segundo nivel, las posesiones espirituales o maldiciones recibidas" (2019: 69). Es en este contexto que para ella, salir de su país significaba alejarse de las prácticas religiosas

de los vodúns, mismas que se relacionaban con la vida familiar, las cuales también reunían a los integrantes de la casa templo, vecinos y amigos que reproducían las identidades de ancestro africano y, sobre todo, una forma de vivir juntos. Las experiencias de ensoñación que manifestaba se relacionaban con la nostalgia, debido a la identidad que se generaba entre los grupos que participaban del terreno de culto donde las prácticas religiosas reunían en comunidad a los devotos que recurrían a los foros.

La vida en el extranjero significaba para Elisé un tipo de alejamiento de su entorno religioso en el cual había crecido, además del contexto familiar y otros aspectos que le provocaban niveles de inseguridad por la llegada a un país desconocido. Elisé había dejado Haití para mudarse a Brasil con la intención de encontrar oportunidades laborales que le permitieran reunir los fondos económicos necesarios para su retorno. Sin embargo, el proyecto migratorio cambió de rumbo después de conocer a su pareja colombiana en Brasil con quien decidió emprender el viaje hacia Chile, motivados por los imaginarios de bonanza económica que subsanarían las aspiraciones y los deseos que se habían propuesto como pareja binacional. Recordemos que las motivaciones de los haitianos por ingresar al territorio nacional se ven mediadas por “la imagen colectiva reproducida en Haití de Chile como un país de un alto progreso y desarrollo, mayor estabilidad política y económica, menor racismo comparado a otros países, y un fácil acceso al territorio” (Arias et al, 2019: 9). Además que ellos buscan “solventar sus necesidades básicas, enviar remesas a sus familias en Haití, ampliar sus proyectos de vida personales y laborales, y migrar a futuro a otros países como Estados Unidos, Canadá o Francia (2019: 9). En ocasiones, la vida en el extranjero tiene grados de dificultad que implica largos periodos de adaptación e integración para “facilitar el desempeño laboral, contribuyendo significativamente a ver cumplidos anhelos y atenuando el denominado *síndrome de Ulises o del emigrante con estrés crónico y múltiple*” (Sánchez, et al. 2018: 282). Estos factores han sido canales que potencializaban las experiencias de ensoñación de Elisé, traducidos en las inseguridades que le provocaban la vida como transmigrante cruzando fronteras sudamericanas. Veamos la siguiente narrativa:

“Antes de llegar a Chile yo vivía en Brasil, me fui a trabajar para volver a Haití con plata y construir la casa de nuevo, pero Brasil muy malo. Decidí venir a Chile con mi pololo, decía que acá había mucha plata [...] Viajamos a Bolivia por carretera y en el bus yo soñaba que Baron Samedi, un loa de los muertos, me decía que robarían plata que tenía para viaje, al siguiente día busque en banano y no tenía banano, se habían llevado banano, Baron Samedi previno de problema, estoy segura. Estuvimos dos semanas en La Paz

porque robaron plata en camino y trabajamos para reunir dinero para venir a Chile. Nunca haitiano viaja por frontera, siempre por aeropuerto, pero no había dinero, pasamos por desierto para llegar rápido a Santiago. Esa ocasión también tuve sueño, veía sombras que pasaban y hablaban, prevenían de robo porque en desierto roban cuando quedas dormido, tienes que caminar rápido. Esa vez yo cuide plata porque sabía que me querían robar, ya me había dicho loa en sueño. Otra vez en Santiago soñé que loa hablaba y decía que pololo irse con otra mujer, poco tiempo pillé pololo con amiga del trabajo. Siempre sueño previene porque espíritu viaja cuando cierras los ojos, ellos saben todo, por eso loas avisan para yo saber qué pasará [...] mis sueños son diferentes, sueño con loas, son entidades vudús, pero a mí no me da miedo, sé que acompañan. En Haití participaba de las ceremonias junto con mi madre que es jefe de foro. A veces pienso que mis loas me cuidan, otras veces pienso que me dan aviso sobre cosas para prevenir o que quieren que no olvide a ellos, porque acá en este país no hay nada de vudú, por eso pienso que se presentan para que no olvide a ellos. En Haití yo soñaba con loas, pero eso pasaba cuando ellos me avisaban de cosas que pasarían, como cuando murió hermano, ellos avisaron, también cuando murió abuelo, ellos avisaron” (Elisé, comunicación personal).

Las experiencias de ensoñación de Elisé<sup>3</sup> se relacionaban con aspectos premonitorios, similares a las vivencias de José Santos, otro miembro del taller quien en su narrativa expresaba un tipo de sueño donde la figura central era María Lionza, deidad que pertenece a un tipo de religiosidad popular venezolana denominada la *corte celestial*. En algunos de sus sueños también aparecen escenarios que reconocía como el *desierto*, lugar donde siguió las rutas de los trocheros que lo condujeron hasta el paso fronterizo no habilitado de Pisiga-Colchane en el norte de Chile. Veamos la narrativa de José:

“No siempre sueño, pero me llama la atención que cuando pasa siempre está presente María

<sup>3</sup> De acuerdo con la narrativa de Elisé sobre sus experiencias de ensoñación, cabe destacar que en el vodou existen dos entidades espirituales que conforman a la persona junto con el *Iwa (loa)* protector está el *gras bon ange* y el *ti bon ange*, el primero, el *gran buen ángel*, es el equivalente al doble espiritual de la persona, es diferente al *Iwa* protector. El *pequeño buen ángel*, está conectado con la conciencia de la persona y los sentimientos, este *ti bon ange* suele explicar los sueños de la persona y sus recuerdos, porque mientras duerme, este sale a pasear, es decir, los sueños serían “experiencias vividas”, su salida del cuerpo de la persona, por supuesto, supone un riesgo. La información anterior es producto de una conversación informal con Luis Carlos Castro Ramírez quien brindó una serie de ideas que ayudaron a comprender los imaginarios religiosos en el vudú haitiano. Ver para mayor detalle: Herskovitz, 1937; Hurbon, 1994; Métraux, 1958.

Lionza, bueno es que soy creyente de la corte celestial, cuando vivía en Venezuela al menos una vez al año iba a Yaracuy, al cerro de Sorté, para llevarle sus flores y sus velas y para pedirle que me ayudara. Una vez soñé que María Lionza me decía que tuviera cuidado porque me iban a matar y como a los días me iba a Chile, lo relacioné con el viaje, pasaron los meses y en Santiago entraron a robar la botillería donde trabajaba y me dispararon, no morí como predestinaba el sueño pero estuve muy grave en la UCI. Lo más extraño es que los sueños se han vuelto como presentimientos, cuando algo me va a pasar días antes sueño con María Lionza, como si me previniera, despierto y me falta el aire, me siento fatigado y durante el día ando con cuidado, como temeroso. Lo que me di cuenta es que esos sueños son como que me avisan o previenen de algo, a los días me va mal en la pega o no sale mi carnet, me avisan de algún familiar enfermo o cualquier cosa así no muy buena." (José, comunicación personal).

Los sueños pronóstico-simbólico o premonitorios, se caracterizan por las conexiones, relaciones e incorporaciones que los soñantes experimentan con entidades, como es el caso los curanderos mayas del sur de México, quienes manipulan a sus naguales para realizar ataques oníricos a través de los wahyis o espíritus del sueño, amedrentando a sus víctimas y provocando enfermedades (Moreno, 2011). La hermenéutica de los sueños permite comprender las relaciones entre los sueños y las experiencias oníricas, sobre todo cuando convergen seres etéreos, entidades anímicas, demonios, espíritus, seres antropomorfos, imágenes o paisajes no reconocidos, elaboraciones fantasiosas, todas ellas comprendidas como formas alternas de comportamiento y de manifestación. Según Alonso (2009) en estas conexiones sobrenaturales "no existe una separación entre el mundo de los seres humanos y el de los no humanos [...] coexisten en interdependencia. Así, los seres-encanto, personajes que aparecen en los sueños, interactúan en una relación dialógica con los seres humanos" (Alonso, 2009: 20-22). En estas relaciones, el tiempo es una categoría ficcionalizada, "no es lineal, justo como sucede en el tiempo mítico, porque es el tiempo del «mundo-otro», del «allá-entonces»" (Romero, 2020: 112). Las experiencias oníricas representan un modelo complejo de imágenes que pueden ser comprendidas de acuerdo con las expresiones culturales de los contextos donde tienen lugar, sobre todo porque "conectamos momentos y lugares que no están ligados inmediatamente entre sí por la secuencialidad del estado de vigilia. Los conectamos porque ellos tienen sentido al estar juntos y no porque se siguen el uno al otro. Los conectamos dentro de la inteligencia de nuestra cultura" (Perrin, 1990: 39).

En algunos casos, los sueños muestran escenarios de conflicto o persuasión, regularmente cuando se trata de aspectos míticos, lugares sagrados o de culto, como edificaciones o apariciones de entidades, ya sean deidades o espíritus que resguardan dichos espacios. Es común escuchar relatos sobre seres que resguardan celosamente fortunas en reliquias, monedas o botijas de oro, donde los sueños son puntos de inflexión para la georreferenciación de lugares de excavación, debido a los mensajes que los seres dejan a quienes eligen como afortunados. Sobre lo anterior, Herrera y Lane (2006) muestran un relato logrado durante las excavaciones arqueológicas en la sierra norcentral de Ancash: "en el sueño hombre viejo, blanco y barbudo había regañado a la mujer por tomar "su" *kunupa* y le ordenó que la devolviera. Esta fue prontamente enterrada en alguna parte del campo de cultivo en el que estaban. A pesar de ello, la madre del muchacho sufriría un aborto poco tiempo después" (p.160). La narrativa hace énfasis a un tipo de sueño mítico sobre la prohibición de excavar en lugares que pertenecen a los *machukana* (grandes ancianos), donde los arqueólogos extranjeros o *pishtakus* no deben intervenir sino es mediante un guía de la comunidad, debido a que los sueños son un medio de comunicación que advierte y/o controla las relaciones con lo sobrenatural.

### **Experiencias enactivas o la resistencia de seguir siendo extranjero**

El relato de Francisca Barría provocaba las miradas susurrantes de los integrantes del taller cuando narraba sus experiencias de ensoñación sobre figuras de reyes en castillos flotantes. En un primer momento, era extraño seguir el hilo conductor que describía de sus sueños, sobre todo porque no parecían ser narrativas que transmitieran mensajes, como lo hacían los participantes anteriores, sino más bien eran figuras inconexas que balbuceaban frases en tonos burlescos, lo que generaba para ella ciertos niveles de ansiedad e inseguridad. En otras conversaciones con Francisca, específicamente durante el desarrollo de los relatos de vida, logramos reconocer algunos aspectos que parecían relacionarse con su biografía, por ejemplo, mujer cubana de ascendencia chilena que en tiempo de dictadura militar su familia buscó asilo político en la isla hasta su retorno al país a mediados de la década de los 90's. Veamos la narrativa del sueño:

"Cuando era niña soñaba con el mar, sería porque vivíamos muy cerca y casi a diario íbamos a pasear o a caminar por el malecón. Después que llegamos a Chile fue difícil porque no me sentía cómoda en el colegio, mis compañeros se burlaban de cómo hablaba, de las palabras que decía, me decían la cubanita y no me gustaba eso, entonces se inició una etapa donde me rehusaba a integrarme a Chile, hasta el día de

hoy me cuesta, me vinculo más con la esfera cubana [...] hace tiempo que sueño muy extraño, es como una pesadilla, aparecen como unos reyes, de esos de la Edad Media, se burlan, me dan miedo porque me trauman, repiten frases o simplemente se ríen, me miran y se ríen. Son grandes y altos, están como en unos castillos flotantes inmensos, como en el cielo, me producen inseguridad y temor, cuando me ven fijamente y se ríen, me da miedo. Esos sueños se repiten hace varios años, no son constantes pero cuando me enfrento a alguna situación bochornosa o que se burlan de mí por cómo hablo, seguro que sueño con eso” (Francisca, comunicación personal).

De acuerdo con la narrativa de Francisca, nos resultaba extraño lograr comprender las relaciones del sueño, pues castillos flotantes y reyes burlescos no eran precisamente las categorías recurrentes en las experiencias de ensoñación del resto de los participantes del taller, donde mayormente se asociaban con estados nerviosos, estructuras de sentimiento y otros tipos de temores postraumáticos (Davies, 2019). Sin embargo, cuando avanzamos hacia los registros biográficos obtuvimos un nivel de información que permitió un tipo de *narrativa íntima* sobre sus experiencias de vida en el extranjero, tanto en Cuba como en Chile, sobre todo porque logramos recuperar los significados que ella misma construía a través de estructuras interpretativas sobre sus mundos oníricos.

“Nací en La Habana, en un contexto familiar chileno que en tiempos de dictadura militar orilló a mis padres, que eran miembros del MIR, a refugiarse en Cuba. Nunca hubo una categoría de extranjero para nosotros, no éramos exiliados, ni asilados, el término sería allegados. Todos mis hermanos nacimos en Cuba y nunca salimos de ese país hasta que en la década de los noventa, en el Periodo Especial, tuvimos que regresar a Chile, fue casi obligado, yo tenía nueve años y recuerdo perfectamente todo el proceso de dejar nuestra casa allá, mis amigos, el barrio, la escuela y llegar a Chile, un país que era desconocido para mí. Había crecido en el entorno cubano, jugando en la calle, recuerdo a mi madre que se formaba en la fila con la libreta de abastecimiento para conseguir la remesa del mes, tengo mis recuerdos intactos cuando paseábamos por el malecón o subíamos a la guagua [transporte público] que nos conducía hasta Alamar, el Barrio Chileno, como le llamaban en la Habana [...] También tengo recuerdos de Chile estando en Cuba, mi mamá hacía sopaipillas y cazuela de ave, decía que era comida de acá, cuando se podía hacía conservas y las guardaba en un hueco en la tierra para que no se echaran a perder por el clima que

es muy caliente, nosotros celebrábamos el 18 de septiembre con empanadas, papá nos llevaba a mariscar, era difícil porque no se permite eso allá y no hay tanto marisco en la orilla, pienso que lo hacía porque extrañaba Chile y también para mostrarnos cómo eran sus tradiciones” (Francisca, comunicación personal).

La experiencia de ensoñación de Francisca, si bien parecía extraña en un primer momento, nos permitía aproximarnos a categorías de análisis asociadas con los procesos de adaptación e integración que los extranjeros enfrentan en países de residencia. En este sentido, el mundo de los sueños analizado desde una perspectiva antropológica, nos conducía a la comprensión de los significados simbólicos que los sujetos migrantes construyen como redes de emociones vividas en espacios de relaciones e interacciones que, en la mayoría de los casos, también se manifiestan como una red de conexiones que recorren largas distancias de manera simultánea a través de un *continuum* metafórico (Zivkovic, 2006). Estas geografías simbólicas de los sueños permiten conocer una dimensión cronológica de los tipos oníricos (Doods, 1964) en torno a las diferencias del soñar, mediados por las referencias sociales, culturales y ecológicas de sus lugares de origen y de destino de los soñantes. Según Zivkovic, “el destino del sueño como figura dependerá de cómo sea tratado [...] así como de las vicisitudes de la transferencia [...] dado que es arrastrado de un hogar disciplinario a otro -y devuelto-, el sueño acumulará diferentes asociaciones y una organización interna y, de este modo, se prestará a diferentes usos figurados” (2006: 148). Una de las claves para comprender los usos figurados del sueño desde la antropología, es justamente en la construcción de categorías de análisis que emergen de manera creativa a través de la narrativa, entre el etnógrafo y ellos, una forma de seguir los relatos entrelazados de manera conjunta, en espacios delimitados de tiempo. Los resultados de la información o las piezas del puzzle para los soñantes, serán validados por ellos mismos, quienes en su búsqueda de sentidos interpretativos logran la comprensión de los tipos oníricos y, sobre todo, que estas vivencias son experiencias cronológicas resultado de sus vidas como extranjeros.

Situar la categoría de extranjero en los procesos de ensoñación que los migrantes experimentan durante sus residencias en Chile, propicia una reflexión sobre el concepto de *enacción* (Varela, 1996), comprendido como una idea pragmática sobre la vida, en sus términos donde la conciencia se recrea de la experiencia situada en un cuerpo en movimiento, interpretable, sensorial e inmediato. Es decir, que las estructuras de la mente se reproducen a través de las experiencias sobre *sí mismo*, la cognición no solo esta encarnada sino que es enactivamente emergente. Esto nos lleva a pensar en los afectos como posibilitadores de información que influyen en la vida



social de los sujetos que experimentan sensaciones y relaciones a largas distancias, extrañamientos acumulados en los marcos sociales de la memoria (Halbwachs, 2004). Las emociones que los migrantes experimentan en lugares de residencia se traducen en nostalgias simultáneas por el recuerdo de la tierra natal, "sentimiento de pérdida y de desplazamiento [...] la del hogar y la del extranjero, la del pasado y la del presente [...] lo que compartimos es la *algia*, la añoranza, pero lo que nos separa es el *nostos*, el regreso al hogar [...]" (Boym, 2015: 13-14). Como bien afirma Tizón (1993), los síntomas de la nostalgia se manifiestan en diferentes momentos, durante el proyecto o preparación de la migración, periodos de desplazamiento, el asentamiento y la adaptación e integración en lugares de residencia. Las experiencias de ensoñación que los migrantes reviven a través de sus narrativas evocan la noción de extranjero y de frontera como categorías intrínsecas, sobre todo porque sus recursos representan una condición periférica sobre la alteridad, "los extranjeros no asimilados están destinados a los márgenes [...] ni adentro ni afuera, a la vez adentro y afuera [...] cuya afirmación presupone la identificación del extranjero como enemigo potencial" (Le Blanc, 2021: 30-32).

## Conclusión

Las experiencias de ensoñación que reconstruyen los migrantes latinoamericanos residentes en áreas urbanas de la región de Los Lagos, representan un tipo de conocimiento complejo de descifrar, al menos desde la antropología. Sin embargo, habría que pensar que el mundo de los sueños se legitima en el proceso narrativo, es decir, en las *experiencias oníricas*, ejercicio que permite la transmisión del conocimiento que habita en mundos diversos, complejos, simbólicos y, sobre todo, de carácter etéreo. A través de los mundos oníricos, el soñante percibe la realidad como un modo alternativo de existencia, un *no lugar* donde las experiencias cotidianas desencadenan los sentidos de producción simbólica. Estos pueden comprenderse como una forma alterna de existencia y de percepción, la vida onírica manifiesta un entramado de significados, una red de emociones representadas en contenidos simbólicos que se reproducen en escenarios de la memoria, es decir, de lo que se construye socialmente como realidad. El sueño relatado en palabras avanza hacia la personificación del *logos* como pensamiento, sentido y comunicación sobre *sí mismo*, una forma de pensar las unidades de significado en tanto códigos secuenciales que permiten lograr la reflexividad sobre aspectos del inconsciente, del pasado y del presente, en ocasiones como paisajes dentro de un contexto de escenificación. En algunos casos, las experiencias emocionales de ensoñación representan la fragmentación de la memoria y de los recuerdos acumulados en el mundo de la vida, lo que implica también el reconocimiento de las biografías como sentidos polisémicos del *aquí y el ahora*. Los sueños entonces, son *máquinas epistemológicas*, un

medio de conocimiento subjetivo que ayuda a pensar en otros mundos posibles, de conexión e interacción con escenarios donde habitan los recuerdos y las formas elementales de la memoria.

## Agradecimientos

Los agradecimientos van dirigidos para la Vicerrectoría de Investigación y Postgrado de la Universidad de Los Lagos por el financiamiento del Proyecto Interno Regular 04/20, así como también a la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID) por el financiamiento del Proyecto Fondecyt de Iniciación N. 11230489, del cual se muestran avances de investigación correspondientes a la primera etapa de trabajo de campo (año 2023) contenidos en los resultados de este artículo y donde Juan M. Saldívar es el Investigador Responsable. De igual forma, al Instituto de Estudios Culturales y Territoriales de la Universidad Arturo Prat, sede Victoria, extendiendo el agradecimiento a los interlocutores que brindaron información sobre sus experiencias de ensoñación y a los evaluadores de este artículo.

## Bibliografía

- Abarca, G. (2019). Religión, vudú y salud mental: nuevos desafíos para los servicios de salud mental en Chile. *Revista Chilena de Salud Pública*, 23(1), 68-71. <https://doi.org/10.5354/0719-5281.2019.55067>
- Alonso, M. (2009). Espacio onírico, memoria y reflexividad de los músicos zoques de Chiapas, México. *Indiana*, 26, 17-28.
- Andrade, L. (2005). *Agua turbia, agua cristalina. El Mundo de los sueños en los Andes Surcentrales*. Perú: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Arias, B, Fernández, M y Salas, G. (2019) *Prácticas de resistencias haitianas en un contexto neorracista: la caída del imaginario migratorio chileno*. [Tesis de Pregrado]. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Atkinson, R. (1998). *The life story interview*. Nueva York: Sage Publications.
- Augé, M. (1998). *La guerra de los sueños. Ejercicios de etno-ficción*. Barcelona: Gédisa.
- Barbeta, M. (2022). Avances en sociología de los sueños. *Revista Internacional de Sociología*, 80 (3), 213-225. <https://doi.org/10.3989/ris.2022.80.3.N21.03>
- Benavides-Endara, P., y Ramos-Galarza, C. (2019).

- Fundamentos neurobiológicos del sueño. *Revista Ecuatoriana de Neurología*, 28 (3), 73-80
- Bergson, H. (1934) *La pensée et le mouvant*. París : Presses universitaires de France.
- Bourdieu, P. (1990). La juventud no es más que una palabra. En *Sociología y cultura* (pp.163-173). México: Grijalbo.
- Boym, S. (2015). *El futuro de la nostalgia*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Cecconi, A. (2017). "Todas estas montañas nos hablan". Apariciones, engaños y sueños de las mujeres en los Andes peruanos. *Entre diversidades Revista de ciencias Sociales y Humanidades*, 5(1), 87-116.
- Clifford, J. (1995). *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Cruces, F. (2012). La intimidad soy yo. Intimidades metropolitanas". *TELOS. Cuadernos de Comunicación, Tecnología y Sociedad*, 93, 60-69.
- Davies, W. (2019). *Estados nerviosos. Cómo las emociones se han adueñado de la sociedad*. México: Sexto Piso.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Ciudad de Buenos Aires: Paidós Studio.
- Devereux, G. (1966). "Pathogenic Dreams in Non-Western Societies", in G.E. Von Garneau and R. Caillios (eds.), *e Dream and Human Society* (pp. 213-228). Berkeley: University of California Press.
- Di Cristo, N y Akwei, C. (2022). Wish to dream fulfilment: the motivations for onward migration. *Journal of international migration and integration*, 23, 1-18.
- Dodds, E. (1964) [1951] *The Greeks and the Irrational*. California: University of California Press.
- Eggan, D. (1952). The manifest content of dreams: A Challenge to social science. *American Anthropologist*, 54, 469-485.
- Espirito Santo, D. (2022). *Spirited Histories*. *Technologies, Media, and Trauma in Paranormal Chile*. Routledge.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other. How anthropology makes its object*. Nueva York: Columbia University Press.
- Freud, S. (1899) [1900]. *Obras completas de Sigmund Freud*. España: Amorrortu Ediciones.
- Freud, S. (1983) [1901]. *El significado de los Sueños. Los textos fundamentales del psicoanálisis*. Barcelona: Ediciones Altaya.
- Gallo, E. (2009). In the right place at the right time? Reflections on multi-sited ethnography in the age of migration. En M.A. Falzon (coord.), *Multi-Sited Ethnography. Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research* (pp. 87-102). Ashgate Publishing.
- García, V. (2021). Identidades móviles: encuentro y síntesis de dos mundos en "Una tarde con campanas"(2004), de Juan Carlos Méndez Guédez. *Tonos Digital*, 41: 1-20.
- Groark, K. (2017). Entre sueños y realidades: la cultura onírica entre los tzotziles de San Juan Chamula en Los Altos de Chiapas. *Entre diversidades Revista de ciencias Sociales y Humanidades*, 5(1), 43-86.
- Griffiths, T. (1998). *Ethnoeconomics and native Amazonian livelihood: Culture and economy among the Nipóde-Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia*. Tesis para obtener el doctorado en Filosofía. University of Oxford, St. Antony's College Faculty of Anthropology and Geography.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identify. Self and society in the late moderna ge*. Cambridge: Polity Press.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Herrera, A y Lane K. (2006). ¿Qué hacen aquí esos pishtaku?: sueños, ofrendas y la construcción del pasado. *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*, 2, 157-177.
- Herskovitz, M. (1937). *Life in a Haitian valley*. Princeton: Markus Wiener Pub.

- Hurbon, L. (1994). *Los misterios del vudú*. Barcelona: Ediciones B. Algunos materiales. *Temas Americanistas*, 45, 175-187.
- Johnson, M. (2010). Diasporic Dreams, Middle-Class Moralities and Migrant Domestic Workers Among Muslim Filipinos in Saudi Arabia. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 11:128-448.
- Jung, G. (1960). *Energética psíquica y esencia del sueño*. Ciudad de Buenos Aires: Paidós Studio
- Lahire, B. (2021). *La part rêvée. L'interprétation sociologique des rêves*. Francia : La Découverte.
- Lohmann, R. (2003). *Dream Travelers*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Mandy, T. (1999). *Dreams in the Shadows: Vietnamese-Australian Lives in Transition*. Australia: Allen & Unwin.
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 111-127.
- Métraux, A. (1958). *Le vaudou haïtien*. París: Gallimard.
- Moreno, D. (2011). *Los espíritus del sueño. Wahyis y enfermedad entre los mayas del periodo clásico*. [Tesis para optar el grado de Licenciado en Arqueología]. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Distrito Federal.
- Nakashima, L. (1990). "Punkurre y Punfuta: los cónyuges nocturnos. Pesadillas y terrores nocturnos entre los Mapuche de Chile". En M. Perrin (editor), *Antropología y experiencia del sueño* (pp. 179-193). Abya- Yala, Quito.
- Niño, C. (2007). Sueño, realidad y conocimiento: noción del sueño y fenomenología del soñar entre los Ette del norte de Colombia. *Antípoda*, 5, 293-315.
- Pasulka, D. (2019). *American cosmic: UFOs, religion, technology*. Reino Unido: Oxford University Press.
- Pitarch, P. (2017). "Tú nos has soñado". Notas sobre el sueño en los cantos chamánicos tzetales. *Entre diversidades Revista de ciencias Sociales y Humanidades*, 5(1), 21-42.
- Plasencia, R. (2020). Los sueños y la etnografía andina. Rovira-Millán, L. y Rosario-Hernández, E. (2018). Desarrollo y validación del indicador de bienestar del sueño. *Revista Puertorriqueña de Psicología*, 29(2),348-362.
- Perrin, M. (1990). *Antropología y experiencias del sueño*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Romero, L. (2020). *Saber ver, saber soñar. El proceso de iniciación y aprendizaje de los curanderos nahuas de San Sebastián, Tlacotepec, Puebla*. México: Fundación Universidad de las Américas.
- Reguillo, R. (2012), Intimididades selectivas. Espacio inmunitario en la metrópolis. *TELOS. Cuadernos de Comunicación, Tecnología y Sociedad*, 93, 93-95.
- Sánchez, K, Valderas, J, Messenger, K, Sánchez, C y Barrera, F. (2018). Haití, la nueva comunidad inmigrante en Chile. *Revista Chilena de Pediatría*, 89(2),278-283.
- Saldívar, J. (2018). *Con los ancestros en la espalda. Etnografías transnacionales de la santería e Ifá cubanas en La Paz, Bolivia y Santiago, Chile 1990-2015*. Chile: RIL Editores.
- Schielke, S. (2020). *Migrant Dreams: Egyptian Workers in the Gulf States*. El Cairo: The American University in Cairo Press.
- Samamé, M. (2003). Transculturación, identidad y alteridad en novelas de la inmigración árabe hacia Chile. *Revista Signos*, 36(53): 51-73.
- Stewart, K. (1969). Dream Theory in Malaya. In Charles T. Tart (ed.), *Altered States of Consciousness* (159-167). Estado Unidos: John Wiley & Sons.
- Souffez, M. (1985). El simbolismo del piojo en el mundo andino: boceto filológico. *Anthropológica*, 4: 171-202.
- Tizón, J. (1993). *Migraciones y Salud mental*. España: Promociones y publicaciones Universitarias.
- Tsing, A.(1993) *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-way Place*. Princeton: Princeton University Press.
- Tobón, M. (2015). Los sueños como instrumentos

- etnográficos. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 10(3), 331-353.
- Torres, V. (2017). Santos y vírgenes entre sueños. Relatos oníricos de peregrinos y devotos del sir andino de Perú. *Entre diversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 9, 117-146.
- Varela, F. (1996). *Ética y acción*. Palma de Mallorca: Dolmen.
- Zivkovic, M. (2006). Sueños dentro-fuera: algunos usos del sueño en la teoría social y la investigación etnográfica. *Revista de Antropología Social*, 15, 139-171.