



Universidad Austral de Chile

Escuela de Graduados de la Facultad de Filosofía y Humanidades

Doctorado en Ciencias Humanas, Mención Discurso y Cultura

NÜTRAM FËNN¹. "Pensar y sentir en conversaciones
para desandar la colonialidad del saber"

Constanza Yáñez Duamante

¹En mapuzugun, idioma mapuche, nüttram refiere una conversación donde se dice lo que se tiene que decir, mientras que fënn hace referencia a semilla regada (fün/fën: semilla); nüttram fënn evoca la conversación y su posibilidad germinativa.

"Pero, ¿de qué sirve la Palabra Poética si uno no la asume como un modo de vida?..."

"Otra vez la Palabra en la construcción de lo nombrado, y proyectando también los despojos de un cuerpo que será nuevamente tierra, fuego, agua, aire. El impulso constante de la Palabra intentando asir el misterio de la vida. La Palabra, agua que fluye pulimentando la dura roca que es nuestro corazón. La Palabra, el único instrumento con el que podemos tocar aquello insondable que es el espíritu de un otro / una otra. La Palabra, esa penumbra en la que podemos acercarnos al conocimiento (a la comprensión) del espíritu de los demás seres vivo y también de aquellos aparentemente inanimados.

Elicura Chihuailaf, *Relato de mi sueño azul* (2010: 20; 40).

A mis hijas la energía de esta conversación:
a la sonrisa de **Ayün** que ilumina cada día mi vida,
y a mi pequeña **Luz** en las estrellas que orienta el latir de mi consciencia.

Gratitud

A todas las vidas y energías en conciencia que colaboraron para que esta conversación suceda. A quienes son nombradas(os) en este texto y también a quienes que no. A quienes hoy permanecen en esta vida y a quienes ya se han ido a las estrellas. Este tejido es posible con nosotras y nosotros, juntas y juntos en 'nutram' (conversación).

Índice		
	Gratitud	4
	Introducción	6
1.	Ejercicio doctoral en ciencias humanas	7
1.1.	Antecedentes	8
1.2.	Aproximación al programa de estudios	9
2.	Cuestionamientos al propio hacer investigativo	13
2.1	Artículo vinculante 1: " <i>Saberes insurgentes para cosmoexistir y emancipar la colonialidad</i> "	14-32
	Resumen	
	Introducción	
	Colonialismo y colonialidad	
	Colonialidad cosmológica	
	Sobre "El Saber", los saberes de los pueblos y su insurgencia	
	Los saberes son también ecológicos	
	Breve referencia Mapuche Williche y Noke Kui	
	La mirada metodológica	
	Reflexión de la reflexión	
2.2	No hay elecciones en abstracción	35
2.2.1	Mapuche Williche	35
2.2.2	Mi vínculo Noke Koi	47
	Primeros pasos en la Amazonía de Brasil	51
2.3	¿Quiero hacer lo que dije que quería hacer?	55
3.	Pensar y sentir en conversación como acción metodológica	61
3.1	Ideas sobre metodología y disculpas correspondientes	62
3.2	Porque 'conversando se entiende la gente'. Elijo conversar y me dejo afectar.	69
3.3	'Ser afectada'	72
4.	Conversaciones de conversaciones que no serán las conversaciones en sí, pero que serán nuevas conversaciones y no resultados.	79
4.1	La conciencia del agua.	80
	Publicación vinculante 2: " <i>La Lucha es bella, la libertad es bella! Hay que atreverse a descolonizarse</i> "	80-98
	La lucha por la defensa del agua	
	Espiritualidad, fuerza vital del levantamiento mapuche	
	Linaje ancestral Longko williche	
	Sobre el saber ancestral y 'el otro saber'	
	El orden natural mapuche en estado de insurgencia	
4.2	Conversar y superar el miedo a la indeterminación	99
5.	Reflexiones de cierre	104
5.1	Cambiar la educación	105
5.2	Al menos transformar el hacer pedagógico	106
	Artículo vinculante 3 en referencia a la experiencia 'AntofaTrueke':	109-
5.3	" <i>Espacios educativos 'otros' y saberes ecológicos: Ferias de intercambio y consumo colaborativo en Chile</i> "	127
5.4	Lo que digo que hago en la Universidad	127
5.5	Ni el árbol más fuerte puede ser mejor que el bosque	133
	Glosario	139
	bibliografía	140

Introducción

Este ejercicio de tesis doctoral es un espacio para pensar y sentir en conversación. Se formulan diversas discusiones teóricas-reflexivas y críticas acerca del saber, y sus construcciones y posibilidades de insurgencia decolonial, en diálogo vinculante con contextos y devenires en comunicación y educación, así también se extiende la conversación en referencia al saber ancestral en las voces de hermanas(os) de las sociedades mapuche williche y noke Kui. Se abordan reflexiones emergentes de la crisis epistémica en torno al saber, tejidas en la praxis del propio ejercicio doctoral; el mismo proceso en que surgen los trabajos publicados que colaboran con esta conversación: **(1)** el primero acerca de los saberes insurgentes y su posibilidad de cosmoexistir y emancipar la colonialidad (Yañez-Duamante, 2020); **(2)** el segundo trabajo presenta la conversación que sostuvimos con Juana Cuante Catalán, longko, autoridad ancestral mapuche, "¡la lucha es bella! ¡la libertad es bella! Hay que atreverse a descolonizarse" (2022); **(3)** y el tercer trabajo reflexiona sobre espacios educativos "otros" y saberes ecológicos: en específico sobre dos ferias de intercambio y consumo colaborativo en Chile (Yañez-Duamante, Oliva-Figueroa, Catalán-Verdugo, y Moreno-Doña, 2019).

Tanto tiempo hablando en tercera persona y desde el lugar validado, que invalida de paso el propio vivir y el sentir; separada y en omisión de mi misma, en adecuación a las estructuras académicas. La voz de esta conversación transcurrirá en primera persona por asunto de honestidad reflexiva con la propia instancia doctoral, así como también conmigo misma en el acto de transitar este espacio de común-versación. Autonomía que por supuesto no es absoluta, sino ampliamente relacional y relativa. En referencia al "yo soy mí", Edgar Morin (2002: 135) distingue la duplicidad implícita: "(...) el sujeto es un yo potencialmente otro mientras sigue siendo él mismo. El hecho de que el sujeto lleve en él mismo la alteridad es lo que permite que pueda comunicarse con los demás". La sinécdoque singular porta también un carácter político; el feminismo ha argumentado ampliamente que lo personal es también político, en relación a que desprende en sí, en la experiencia propia, la opresión sistemática y estructural patriarcal colonial.



Tiuque sobre árbol de manzanas febreras en otoño.

1. EJERCICIO DOCTORAL EN CIENCIAS HUMANAS

1.1. Antecedentes

Recuerdo la primera vez que surgió mi inquietud por enseñar. Hubo dos momentos claves que ocurrieron mientras estudiaba periodismo en la Universidad Austral de Chile (UACH). Primero, una clase de inglés a la cual no se me permitía ingresar, por falta del libro de estudio que la profesora exigía para la didáctica de clases, "Profiles" (Beare, Greenwell, y Phillips, 1999)²; ella tampoco aceptaba fotocopias. Era el año 2004, el libro costaba \$10.000.

En mi familia, el único ingreso formal era una pensión social de invalidez que mi abuela Sonia recibía por la falta de visión de su ojo izquierdo. Mi abuela, mi tata Manuel y yo, ejercíamos labores agrícolas vinculadas a nuestra economía alimentaria y tareas domésticas propias de vivir en la ruralidad -sin agua potable ni luz eléctrica; con caminos y huellas que sólo eran posibles de andar a caballo- en el sector rural de Putenío, Calbuco. Desde los 13 años, en vacaciones de verano y fines de semana, cuidé a las hijas de una familia alemana en el sector costero de Chiquihue en Puerto Montt, otras veces planché las ropas de sus cabañas o atendí las mesas de su restaurante "Kiel"; esto para subsidiar los gastos básicos asociados a mi enseñanza media, en un liceo municipal agrícola e internado de la comuna de Fresia.

Fui la primera persona de mi familia en ingresar a la universidad; en resumen, mi incorporación al primer año de periodismo en la UACH, ya era una hazaña en múltiples términos. Ese año llegué tres meses tarde a clases, por la dificultad que implicó arrendar una pieza en la ciudad de Valdivia. Cuando visité a mi abuela un fin de semana en el campo, le conté este asunto de la profesora que no me dejaba ingresar a clases mientras no comprara un libro. Quedaba un par de meses para finalizar el semestre y mi abuela vino de la pieza con un billete azul de 10 mil. Recibí en ese billete el 20% del ingreso mensual de mi familia, mi abuela dejaría de comprar algo esencial para que pudiésemos obtener el texto de inglés. Ese año mi abuela Sonia falleció repentinamente, y yo reprobé el curso de lengua extranjera.

² Nick Beare, Jeanette Greenwell, And Terry Phillips (1999): "PROFILES", Macmillan Heinemann English Language Teaching Ltd., London and Oxford.

Ahí cambió todo. Vi de frente como el espacio universitario segregaba, y hacía su proceso natural de selección. Yo no era la única, éramos varias(os) quienes íbamos siendo descartadas(os) por un sistema educativo perverso, que dicho sea de paso me mantuvo endeudada por largos años tras finalizar esos estudios con el crédito -mal llamado- "solidario" del Estado chileno; era el tiempo en que no existía ninguna posibilidad de gratuidad en la educación superior.

Ese hecho fracturó mi confianza en el sistema educativo, mis cuestionamientos acerca de la docencia y la empresa educativa incrementaron. En paralelo, otro episodio gatillante fue una clase de teorías de la comunicación. Interpelada a pensar de forma crítica; no sé expresar si el profesor era una persona actualizada o anticuada en términos pedagógicos, si era o no apasionado al enseñar teorías, sólo sé que ahí se activó mi sentido de la urgente necesidad de reflexionar sobre qué estábamos haciendo en ese preciso momento mientras estudiábamos; qué vínculo teníamos cada estudiante con la comunicación y porqué y para qué elegíamos estar ahí.

1.2. Aproximación al programa de estudios.

Con estos antecedentes, la aproximación al programa de estudios del Doctorado en Ciencias Humanas, se inició consciente de los riesgos de interesarme en el acto mismo de la construcción del saber. No había un tema particular, me interesaba todo: la legitimación del saber; los horizontes en el ámbito de la enseñanza; el rol del mundo académico en la construcción del saber colonial, el rol de las sabidurías insurgentes en todo ello; la comunicación para la comprensión de los saberes; la importancia de los saberes ecológicos para el buen vivir; la propia organización y objetivos del programa de estudios en el que me encontraba, el contenido y su forma, los intereses y el sentir de quienes compartíamos ese espacio; la sabiduría de las sociedades ancestrales del territorio sur que cohabitamos; mi propia ancestralidad, y mi propio rol en todas estas implicancias.

Las primeras clases del programa sostuvieron un abordaje bidisciplinar, centrado en la literatura y la filosofía. Paralelamente participé del curso de metodologías de la investigación; un semestre de clases dirigidas conjuntamente por tres profesores de diferentes áreas formativas: comunicación, antropología y educación.

Los profesores del curso de metodologías, sin notarlo, formaban una célula aparte del programa. Nos orientaron a presentar nuestros intereses y temas de investigación; organizarlo de acuerdo a un esquema inicial básico: objetivos generales y específicos, hipótesis y/o preguntas, marcos teóricos y metodológicos. Intenté organizarme en esos marcos sugeridos, lo hice, sin embargo, ese esquema maniató las reflexiones que emergían, las dimensionaba y además obligaba a replegarme a un tipo de voz impostada que apagaba las otras voces desde donde emergía mi estar en ese espacio.

El propio curso de metodologías aportó reflexiones fundamentales para el presente ejercicio de pensar y sentir en conversación. Esas clases eran -como diría mi antiguo profesor de teatro Juan Curilem- una escena clásica de teatro tailandés, con elementos esenciales como la catarsis y la anagnórisis: la emoción y la reflexión. Clases simples, pero -a su vez- llenísimas de pequeños detalles, tejidos en el filo de la sutil provocación, entropía y sinergia necesaria para agrietar el espacio posible. Además, la idea de transdisciplina se hacía práctica con la presencia de personas externas al tradicional mundo universitario, que en el espacio de esas clases pensaron y sintieron en conversación como educadores y comunicadores a la vez de sus propios saberes y luchas; permitiéndonos así comprender, cuestionarnos, reflexionar y sentir con libertad y en compañía.

Recuerdo que, en el marco del curso de metodologías del doctorado, conversamos con quienes lideran una recuperación territorial mapuche urbana, la comunidad Koliñir Lof Wapi, en la isla Teja de la ciudad de Valdivia; territorio williche donde también se emplaza la principal sede de la Universidad Austral de Chile (UACH). Esta reivindicación territorial ancestral se encuentra en disputa con el organismo del Estado chileno, Bienes Nacionales. En la superficie de tres hectáreas, la recuperación ha batallado la presión inmobiliaria, con la finalidad de resguardar el espacio histórico ceremonial y espiritual mapuche denominado 'Nguillatuwe'. Por más de una década han interpuesto recursos de protección en favor del espacio, han solicitado legalmente las tierras presentando amplia evidencia cultural que además es avalada por el Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo), suscrito por Chile. La comunidad también cuenta con un Informe de caracterización de sitios arqueológicos y significación sociocultural elaborado por la UACH. La articulación que gestiona la

comunidad Koliñir Lof Wapi, en recuperación territorial, ya es una reconstrucción territorial y sociocultural en múltiples sentidos; uno de ellos, recuperar el territorio cohabitándolo en el presente con el espacio urbano universitario. La porosidad de las luchas y reivindicaciones ancestrales en la co-construcción identitaria, se gesta en la propia isla en la que nos encontramos situadas(os) mientras realizamos actividades vinculadas al doctorado en Ciencias Humanas.

A estas alturas, los profesores del curso de metodologías eran una suerte de promotores de bajo perfil de lo que ocurría en clases. Solicitaron también pequeñas tareas, como las y los profesores que piden a sus estudiantes germinar porotos en el ciclo básico, acciones aparentemente sencillas. Uno de esos ejercicios consistió en abordar un tema de investigación, que recoja la sinergia de nuestros intereses y la de alguna otra(o) compañera(o), gestionando conjuntamente una actividad situada en la vida misma y vinculada al entramado del ejercicio. Las preguntas desprendidas fueron ¿qué pasa cuando nos situamos? ¿Qué pasa cuando somos diversas(os) y complejas(os) y aún así nos situamos? ¿cómo lo hacemos? ¿para qué y porqué lo hacemos?

Junto a Andrés Sepúlveda, un profesor de filosofía y compañero del doctorado, nos organizamos y fuimos a reunirnos con jóvenes de 7mo y 8vo básico del colegio "Lafquén" de la ciudad de Puerto Montt, lugar donde él enseñaba. En la instancia "encuentro de saberes", orientamos algunos ejes temáticos en torno a concepciones del saber, comprensiones y distinciones sobre saberes y conocimientos. La conversación y reflexión sobre el saber giró siempre en torno a la vida relacional, al buen vivir, al respeto mutuo como humanas/os y al respeto hacia nuestro entorno cosmológico.

Al regresar con la tarea germinativa encomendada en el curso de metodologías del doctorado, nuestros tres profesores compartieron también algunas apreciaciones y experiencias propias. A pesar de mis serios problemas para centrar la atención por más de 27 minutos, escuché atenta al profesor Roberto Morales Urra, doctor en Antropología Social, quien nos compartió parte de su trabajo como perito antropológico. En ese contexto conversó sobre los fundamentos socioculturales de los

derechos de tierras y aguas de las familias mapuche williche de Maiwe, El Roble, en el sector del río Pilmaiquén. Fundamentos socioculturales, espirituales y argumentos legales, en defensa y protección de un territorio williche amenazado por una empresa hidroeléctrica.

Así mismo, con la sencillez que lo caracteriza pero también con lucidez, el profesor Morales comentó el trabajo de tesis que "rizomáticamente" yo intentaba hilar. Me dijo en relación a los saberes insurgentes y su posibilidad decolonial, que no le parecía fundamental realizar un trabajo de campo propiamente etnográfico, que las ideas desprendidas del proyecto de investigación también podían orientar un enfoque más reflexivo. Un poco desconcertada por mi propio prejuicio sobre los(as) antropólogos(as), reconocí someramente la pequeña fisura de lo posible que se me presentaba, y que en adelante cobraría significación.



Pitios en el patio

2. CUESTIONAMIENTOS AL PROPIO HACER INVESTIGATIVO

Los primeros pasos de este trabajo reflexivo otorgan nuevas reflexiones, que son reflexiones de las reflexiones y nuevos cuestionamientos al propio hacer investigativo. Solemos presentar resultados y ocultar procesos; en esta oportunidad pensar y sentir en conversación también refiere a esos procesos.

2.1 Artículo vinculante 1: "Saberes insurgentes para cosmoexistir y emancipar la colonialidad"³

Inserto aquí una serie de reflexiones que emergen en el curso de metodologías de la investigación del programa de doctorado referido; una suerte de primer paso, tentativa organizada y publicada en formato de artículo. Las mismas rizomáticas reflexiones, sobre las que se refirió el profesor Morales; tejidas entre el colonialismo y la colonialidad, la colonialidad cosmológica, 'El Saber' y los saberes de los pueblos, referencias a las sociedades Mapuche y Noke Kói, los saberes ecológicos, y una aproximación a la mirada metodológica.

Saberes insurgentes para cosmoexistir y emancipar la colonialidad

Este trabajo está depositado en Zenodo: DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4110854>*

RESUMEN

Se presenta parte de la primera reflexión de una propuesta de investigación doctoral, que aborda los saberes insurgentes, como resistencias al proceso de colonialidad vigente, considerando para ello una perspectiva de pensamiento crítico y decolonial, desde la propia fisura que provee -en nuestro favor- el espacio académico. En referencias a la colonialidad del poder, del saber y del ser, como objetivo centramos la atención en las sabidurías insurgentes en tanto posibilidad emancipatoria ante aquella colonialidad que busca doblegar la fuerza vital de los pueblos de Abya-Yala e impedir pensarse y situarse a sí mismos en un lugar del planeta, la vida humana y el cosmos (Walsh, 2009; Veras de Souza, 2017). Se indagan dichas comprensiones, reconociendo fuerzas espirituales y políticas como dimensiones inmanentes del saber insurgente (Guerrero, 2012). El trabajo doctoral en sí, hila la conversación con actores locales de las aldeas Noke Kui de Río Campinas y Río Gregório (Amazonía Andina de Brasil), y de la Alianza Territorial Puelwillimapu (Wallmapu, País Mapuche). Además, la indagación como medio de aproximación a la comprensión, acoge la propuesta metodológica de la afectación en el campo de trabajo -ÊtreAffecté (Favret-Saada, 2005). Abrazar el

³ https://zenodo.org/record/4110854#.Yp_ELCjMI2x

⁴ Este trabajo está depositado en Zenodo: DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4110854>

comunicar incluye la reflexión y reconocimiento de darnos cuenta, también del "ser afectado".

Palabras clave: Saberes insurgentes; colonialidad; decolonialidad; cosmoexistir; espiritualidad.

INTRODUCCIÓN

Mucho de lo que se aprende y enseña en la academia no alcanza para abordar ciertas comprensiones, por lo que necesariamente hay que acercarse a esos cosmos de sentido desde las propias representaciones, palabras y praxis que provee una conversación conjunta capaz de permear las miradas que allí se encuentran: "La comprensión es, al mismo tiempo, medio y fin de la comunicación humana. Ahora bien, la educación para la comprensión está ausente de nuestras enseñanzas. El planeta necesita comprensiones mutuas en todos los sentidos" (Morin: 2007, p. 17).

El proyecto doctoral al que adscribe este artículo busca transitar el horizonte decolonial. Como Objetivo general intenta *aproximar las comprensiones de las sabidurías insurgentes para cosmoexistir en tanto posibilidad emancipatoria a la colonialidad, en diálogo y reflexión con actores locales de las aldeas Noke Kui en la Amazonía Andina (Acre, Brasil) y Alianza Territorial Puelwillimapu (Wallmapu, país Mapuche)*. La propuesta pretende ser dialogada, conversada, teorizada, reflexionada y, a su vez, profundamente vivida. Para esta instancia, se abordarán algunos de los ejes centrales que articulan y otorgan sentido a la reflexión de darnos cuenta de la importancia e incidencia de las sabidurías insurgentes para cosmoexistir y emancipar la decolonialidad.

En relación a la mirada metodológica, debido a la modalidad sucinta de este artículo, sólo esbozaremos algunas líneas que orienten el sentido de la propuesta y den cuenta del lugar desde el cual nos situamos.

COLONIALISMO Y COLONIALIDAD

Colonialismo se sitúa y refiere a un momento histórico que nace con la invención de América, y que provocó la transformación sociocultural de todo un territorio y sus habitantes: Tawantisuyo, Anáhuac y Abya-Yala; lo que hoy comprende la región andina, el valle de México y Panamá, respectivamente. La invención europea del

continente 'americano' marca la imposición del occidentalismo como sistema de vida por parte de ciertas metrópolis hacia sus colonias (Wallerstein: 2000); ejerciendo así dominación social, cultural, territorial, del lenguaje, la religión, la economía, la política, el medio ambiente, la espiritualidad, los saberes, las subjetividades, los imaginarios, los propios cuerpos, entre otros.

Descubrimiento e invención son parte de paradigmas distintos: "'América' nunca fue un continente que hubiese que descubrir sino una *invención* forjada durante el proceso de la historia colonial europea y la consolidación y expansión de las ideas e instituciones occidentales" (Mignolo: 2007, p. 28). Esta fue la primera colonización capitalista, donde españoles, portugueses, ingleses y franceses, a través de sus colonias americanas instauraron sistemas económicos y sociales concebidos al servicio de la acumulación en los centros dominantes (Fanon: 2009). El camino para el capital nace junto con América. Quijano (2000) señala que el control eurocentrado no reside en la propia estructura del capital, sino en la forma de explotación del trabajo; dado que a los colonizados no se les consideraba dignos de pago alguno debido a la idea de inferioridad racial, que operaba como motor de dicha alienación histórica. El pensamiento teocéntrico y los procesos evangelizadores, son también un eje central en el respaldo y justificación de innumerables actos de violencia. Las creencias locales eran consideradas magia o demonología, por lo que se castigaban duramente con penas de muerte y cárcel. Instituyéndose entonces el cristianismo como religión universal y verdadera, "se subalternizan otras religiosidades y espiritualidades a las que se considera herejías y hechicerías, para justificar su persecución y exterminio" (Guerrero: 2012, p. 11).

Para el pueblo Aymara de los territorios que hoy comprenden Bolivia, Perú y Chile, estos hechos históricos son considerados como un pachakuti, un trastorno total del espacio y el tiempo.

"Así, los 'cimientos' que permitieron que los monarcas, burgueses y mercaderes europeos cumplieran con su supuesto destino, para los pueblos del Tawantisuyo y Anáhuac fueron un pachakuti: invasión violenta, destrucción despiadada, desprecio por las formas de vida existentes en el continente y, en suma, convulsión de todos los niveles

de la existencia y momento *fundacional de la herida del mundo moderno/colonial*. Los pueblos indígenas del continente americano no han dejado de luchar con esa herida inicial y hoy hacen sentir su presencia" (Mignolo, 2007: p. 77).

El siglo XIX nos haría creer que el proceso de 'independencia' dejaba "atrás" la época colonial. No obstante, las características ambientales al sur del creado continente continuaron cautivando la atención de grupos económicos, que desplegaron nuevas estrategias de dominación -aún vigentes- aparentemente menos violentas y sutil-paternalista; la colonialidad, capaz de controlar e intervenir las formas de comprender el mundo y el proyecto de vida humana. Hablamos de Estados 'independientes' con sociedades coloniales adscritas al capitalismo mundial, marcado por la explotación insostenible de 'recursos naturales' y la incompatibilidad de resguardar con ello la existencia y bienestar de todas las formas de vida sobre el planeta (Yáñez-Duamante, Oliva-Figueroa, catalán-Verdugo, y Moreno-Doña: 2019).

Los principios liberales de la colonialidad promovieron el avance sobre los pueblos indígenas y sus territorios, mientras en paralelo se desarrollaban una serie de conflictos bélicos por el control de 'recursos económicos' demandados por mercados internacionales.

"El despojo de las tierras y el principio de la propiedad individual fue un proceso continental que se llevó a cabo a finales del siglo XIX, momento en que también cayeron por la vía militar las fronteras indígenas que existían en América (la 'Conquista del Oeste' en Estados Unidos, la guerra contra los yaquis de Sonora y contra los mayas de Yucatán en México, la caída del llano venezolano, la 'Conquista del Desierto' en Argentina y la 'Pacificación de la Araucanía en Chile')" (Zapata: 2016, p. 115).

La Lonko Williche de la Comunidad de Pitruco, autoridad ancestral y vocera de la 'Alianza Territorial Puelwillimapu', Juana Cuante, se refiere al proceso colonial y a su vigencia en el territorio Mapuche:

"Desde antes de que llegaran los españoles nosotros ya teníamos una cultura propia, desde que ellos llegan empieza esta guerra a la cual seguimos resistiendo para defender que somos parte de la tierra. Ellos traen sus propias formas de pensar y de relacionarse, que dice que la tierra tiene propiedad, ellos dicen que son propietarios de un espacio, del río, de un terreno; ellos dicen 'la tierra es mía' y nosotros decimos que 'nosotros somos parte de la tierra'. Con esta filosofía de vida hemos permanecido vivos. Cuando hacemos ceremonia primero pedimos permiso al lugar en que vivimos, también le pedimos permiso al río. Por ejemplo, cuando viene un peñi (hermano) de la cordillera y llega acá, pide permiso al río antes de ir a conocer la ciudad, antes de visitar al que viene a ver. Antes los españoles, y ahora el Estado también dice que eso no existe. Se hizo usurpación de nuestro territorio, el Estado de Chile vendió nuestro territorio con la gente adentro, y a través de su fuerza militar nos enviaron a vivir en la pobreza, en reducciones; desde ahí cambia la historia del pueblo mapuche, por lo menos en este territorio (2017)"¹.

Quienes habitan hoy los territorios de Wallmapu y Abya-Yala en general han tenido que adaptarse a la hegemonía sociocultural del modelo que acompaña a la continuidad colonial, modificando sus estilos de vida y con ello también sus prácticas culturales, desvalorizando muchas veces las propias sabidurías ancestrales. La idea de América Latina arrastra consigo ese peso histórico, de ser la puerta abierta para la deshumanización del ser a través de la colonialidad; aunque en paralelo incuba el germen libertario de resistencia decolonial, desestabilizando las dimensiones estructurales del poder y sus aparatos de dominación, pero además trabajando en pro de recuperar y devolver valor y dignidad a la existencia humana y su devenir cosmológico.

COLONIALIDAD COSMOLÓGICA

Catherine Walsh (2006) destaca que, así como el colonialismo hizo necesarios procesos de lucha por la decolonización, hoy el proyecto vigente e inconcluso de la colonialidad plantea la lucha por la decolonialidad. Apuntando no sólo a la transformación de las dimensiones estructurales del poder y sus aparatos de dominación, como proponía la decolonización, sino también enfrentando la colonialidad del saber, del ser y de la existencia misma. Walsh mira además en la 'colonialidad cosmológica y de la naturaleza' (2009), refiriendo a la fuerza vital de la existencia de los pueblos presentes en sociedades australes, andinas, amazónicas, mesoamericanas y caribeñas. Concordamos en la relevancia de enfatizar esta dimensión de la colonialidad, sin embargo, para referirnos a la misma sólo hablaremos de 'colonialidad cosmológica', dado que la naturaleza es ya parte integral de la misma.

La colonialidad cosmológica atraviesa las dimensiones espirituales y políticas de los pueblos, alejando los cosmos de sentido que conectan la vida. A diferencia de las comprensiones habituales que se tienen acerca de la espiritualidad, vinculadas a las expresiones místico-religiosas, la sabiduría de las tradiciones ancestrales la entiende como la forma más elevada de la conciencia política (Guerrero: 2011). Desde esta perspectiva la espiritualidad se vislumbra como un camino para la liberación interna, de las subjetividades y las sociedades; como una forma de construir sentido en los caminos del vivir, "consiste en formas distintas de sentir, de pensar, de hablar y de actuar en el mundo y la vida, es un horizonte para interactuar con otros seres humanos o no humanos, con los que se construye el tejido de la existencia" (p. 22).

Esta comprensión de la espiritualidad no debe entenderse como una perspectiva solitaria, sino más bien como "una construcción social, cultural e históricamente situada, que da una dimensión trascendente a la alteridad" (Guerrero: 2011, p. 23). Se hace necesario considerar la dimensión política de la espiritualidad, al mismo tiempo que urge incorporar una concepción espiritual de la política, que permita retomar su entendimiento como acción individual y colectiva que busca la decolonialidad de la vida:

"La política se torna espiritual cuando hace de la existencia el horizonte y se plantea no sólo transformaciones sociales y estructurales, sino sobre todo transforma nuestras subjetividades, decoloniza el ser, y se plantea un horizonte civilizatorio y de existencia diferente, que apunta la vida" (Guerrero: 2011, p. 26).

Los saberes de los pueblos suscriben de forma innata una dimensión espiritual y política que invita a superar la visión antropocéntrica con que nos hemos venido relacionando, y despertar una mirada cosmocéntrica, capaz de movilizar las energías internas hacia a la acción y el compromiso en la lucha por la transformación del mundo.

SOBRE "EL SABER", LOS SABERES DE LOS PUEBLOS Y SU INSURGENCIA

La intervención de la colonialidad transgrede las dimensiones de la vida, por lo que se torna necesaria la lucha decolonial por seguir siendo en la existencia. Muchas de esas respuestas insurgentes se expresan y orientan a través de los saberes de los pueblos, y no por medio de "El Saber". "El Saber" enuncia la idea de un sólo saber, incuestionable, legítimo, supremo, con mayúsculas, científico. Lyotard diría que los saberes son clases de discursos y que en contexto postmoderno hay unos que se legitiman sobre otros, "la pregunta es quién decide lo que es saber y quién sabe lo que es decidir" (Lyotard: 1991, p. 10). De los saberes y los discursos de los mismos, el saber científico parece ostentar legitimidad. Éste interroga la validez de enunciados narrativos, notando ausencia de argumentación y pruebas 'legítimas', clasificándolos entonces como:

"Otra mentalidad: salvaje, primitiva, sub-desarrollada, atrasada, alienada, formada por opiniones, costumbres, autoridad, prejuicios, ignorancias, ideologías. Los relatos son fábulas, mitos, leyendas, buenas para las mujeres y los niños. En el mejor de los casos, se intentará hacer que la luz penetre en ese oscurantismo, civilizar, educar, desarrollar" (p. 24).

La elite del saber no logra anular del todo los saberes de la vida y del cosmoexistir, por lo que extiende su colonialidad reproduciendo -legitimando- aquellos saberes que necesita. El discurso platónico que inaugura la ciencia no es científico, aunque intente legitimarla. "El saber científico no puede saber y hacer saber lo que es el verdadero saber sin recurrir al otro saber, el relato, que para él es el no-saber, a falta del cual está obligado a presuponer por sí mismo y cae así en lo que condena..." (p. 27). Tuhiwai-Smith emplea intencionadamente el término 'compartir saberes' en vez de 'compartir conocimientos', argumentando que "la responsabilidad de los investigadores y académicos no es sólo compartir información superficial (conocimientos en folletos) sino que también compartir las teorías y los análisis que influyen en la estructura de representación de dichos saberes y conocimientos" (Tuhiwai-Smith: 2016, p. 39). En esa misma línea, De Sousa Santos afirma que:

Los movimientos del continente latinoamericano, más allá de los contextos, construyen sus luchas basándose en conocimientos ancestrales, populares, espirituales que siempre fueron ajenos al cientismo propio de la teoría crítica eurocéntrica. Por otro lado, sus concepciones ontológicas sobre el ser y la vida son muy distintas del presentismo y el individualismo occidental. Los seres son comunidades de seres antes que individuos; en esas comunidades están presentes y vivos los antepasados, así como los animales y la Madre Tierra (De Sousa Santos: 2013, p. 21).

Los saberes ancestrales, a pesar del proceso de conquista y dominación, "a pesar de toda la sistematicidad evidenciada en su destrucción, han pervivido en los pliegues de la memoria. Se mantienen aún esas explicaciones fundamentales de la vida, del cosmos y de la naturaleza" (Dávalos: 2002, p. 3). Los saberes insurgentes como fuerza vital constante y posibilidad decolonial, reconstruyen el ser, activan la memoria ancestral, acogen la vida en la práctica misma de dichos saberes y su relación con la naturaleza y la espiritualidad. Se concientiza la fragilidad humana, la del planeta sobre el cual nos situamos, se interroga el sentido de la existencia y las formas de influir en el devenir del mundo y la vida (Walsh: 2010).

El saber del pueblo mapuche, ancestral de este territorio, es que somos un pueblo que tenemos nuestra lengua, nuestra forma de organización que no se ha perdido en el territorio, y hoy día estamos en extinción. Nosotros como humanos somos parte de todo, creemos que cada espacio de la naturaleza tiene un nombre y desde que el tiempo es tiempo nosotros nos hemos relacionado con él; eso ha permitido que como pueblo sigamos existiendo. Existe una palabra que se llama 'Itrofil Mongen', que es la diversidad de vida; eso significa que cada cerro, cada río, la lluvia, el viento, las estrellas, el sol... todo tiene un nombre y una razón de ser que está en contacto con nosotros. Cuando nos levantamos en la mañana en los territorios hacemos 'Llellipun', que significa saludar todos los días al nuevo sol, desde ahí parte nuestro saber. Se nos enseñó que existía el río y desde ahí se sacaba la fuerza para hacer llover; que existía el sol y que tenía un nombre y que si te paras a cierta hora y en cierto lugar puedes hacer que salga el sol, aunque haya un tremendo temporal; como también hay un lugar en el mar donde diciendo las palabras correctas y en el lugar correcto se puede hacer venir a los truenos. Eso todavía existe, y eso es saber mapuche propio que no se perdió con la asimilación; y la tarea de nosotros hoy es transmitir ese conocimiento (Juana Cuante, Lonko de la comunidad de Pitriuco: 2017).

La anterior disertación de Juana Cuante hace eco en distintos lugares del territorio Mapuche, y en otros pueblos de Abya-Yala que conectan sus saberes con la vida; en tiempos de mercado muchos de los saberes ancestrales pueden ser verdaderos actos de rebeldía e insurgencia decolonial.

El año 2017 mientras comíamos maíz asado al fuego y conversábamos con personas amigas del pueblo Noke Kui, en la subida del Río Gregório, Tarauacá, en el Estado de Acre (Amazonía andina de Brasil), se acercó Nixi Waka, quien me invitó a conocer su trabajo en la Aldea Siete Estrellas, ubicada en medio del trayecto que yo realizaba a diario en bote. Esta aldea hoy es habitada por personas del pueblo Yawanawá, mucho tiempo antes era Noke Kui. Ambos pueblos se encuentran fuertemente emparentados

y comparten no sólo el río y las medicinas sagradas, sino también una fuerte historia que no tendrá lugar de ser detallada en esta ocasión. Nixi Waxa, ha salvado 21 vidas de mordidas de serpientes mortales, fuera de curar otras dolencias. En este lugar los agentes de salud estatales llegan una vez al mes, y las urgencias deben ser atendidas por los propios habitantes de estas tierras indígenas (TI) dado el difícil acceso, de horas o días, según permita el río. Esa tarde Nixi Waka esperó el final de mi visita y se acercó con una prudencia absoluta. Él dijo:

"Yo cuando vi a la señora hablando de la fuerza de los saberes, cerré mis ojos, me encanté con su palabra, me pareció bonito escucharla, y mi espíritu dijo así 'habla, no niegues' aquella cosa me tocó, mi corazón estaba llorando(...). Yo permito con cariño y con amor, que la señora conozca mi trabajo de plantas y pueda por favor mostrarlo. Pronto moriré, y mi trabajo lo estoy heredando a un hijo, él conoce el 50% de lo que yo sé, y todo lo que sé lo aprendí de mi padre. Yo quiero enseñar, tengo dos jóvenes estudiantes aprendiendo, pero la gente ya no quiere este saber cómo antes, entonces no son muchos los que quieren aprender. Hoy curar con plantas es un valor, aunque los médicos dicen que sus trabajos son más importantes. Hay gente que les cree y quieren atenderse en el hospital, y mientras llegan hasta allá pueden morir (...). Nuestra agua y nuestro espíritu crecen acá en el Río. Acá está nuestro creador y acá está el espíritu de Muká (raíz de poder), así también nuestros remedios" (22 de noviembre de 2017, comunicación oral, traducción propia).

Sentí gran responsabilidad por la confianza y expectativa conferida. Tal vez por ello, habiendo conversado y conocido diversas experiencias en torno a los saberes, doy espacio y lugar a ésta, quizás también tras haberme encontrado de frente con una decena de serpientes altamente venenosas. Compartimos en esa conversación un tradicional 'romé potó' preparado por Adonaldo, un joven líder del pueblo Noke Kui de Río Gregório. El romé -también conocido como 'rapé' en otros pueblos- es un polvo hecho de cenizas de plantas y tabaco secado al sol, todo machacado muy fino y filtrado

varias veces, es usado -entre otras cosas- para abrir conversación, por su fuerza para despejar la mente, traer calma espiritual y emocional. No es inhalado, sino que soplado por alguien o autosoplado con fuerza en la nariz. Luego del 'romé', Niki Waka me llevó a una plantación medicinal y un refugio que construyó para curar a los enfermos. Allí recoge gran cantidad de hojas de plantas, machuca las hojas en agua limpia y fría para que no pierdan su poder de curar. Este remedio se introduce poco a poco en el lugar de la mordida de serpiente, y luego en forma de compresas, dice que después de un día o dos ya se ve la mejoría. También recalca que siempre lo ayuda el espíritu de 'Muká', que es una raíz de poder usada por su pueblo, la cual debe ser dietada de manera muy estricta durante largos meses, para conectar con su fuerza.

Niki Waka también se llama Luis Brasil Da Silva Yawanawá. El Estado de Brasil no reconocía los nombres en lengua indígena, por lo que obligó a los pueblos a tener un nombre diferente para su relación y los distintos trámites que pudiesen requerir. En los pueblos continúan circulando menos nombres en lenguas propias y más nombres brasileiros. La mayoría de los 'nombres blancos' son una tarjeta de identificación acerca de la propiedad; pues identifican un nombre común blanco, un apellido asociado a antiguos patrones después del tiempo de *Las Correrías* (Veras De Sousa: 2017) y al final, como lo menos relevante se asocia el pueblo al que adscribe la persona. Sólo desde hace unos años, se está permitiendo inscripciones de nacimiento con nombres propios, aunque en las aldeas pocos conocen esa información.

Los saberes ancestrales surgen cuando contribuyen en la posibilidad de emancipar la colonialidad cosmológica. Son un intento por decolonizar el propio pensamiento y los imaginarios del ser; también un intento por decolonizar el propio saber, aprender a desaprender y reaprender. Se asume una perspectiva crítica como quehacer epistémico y posicionamiento político (Torres-Maldonado: 2007), esperando colaborar en la comprensión de un complejo escenario en Abya-Yala, donde actualmente se posibilita la promoción del multiculturalismo neoliberal e interculturalidad funcionalista (Walsh: 2010; 2014), con sociedades "(...) políticamente democráticas y socialmente fascistas" (De Sousa Santos: 2013, p. 46). En contexto capitalista, el multiculturalismo incorpora la diferencia a su vez que la neutraliza y vacía de sentido,

manteniendo así la diferencia colonial (Zizek: 1998). "Tenemos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas" (De Sousa Santos: 2013, p. 22). Hilamos nuestra reflexión en torno a los saberes insurgentes, no sólo como respuestas de resistencia al proceso de colonialidad, sino como respuestas insurgentes que van más allá de la resistencia, hablamos de aquellos saberes que permanecen en el tiempo y que representan en sí mismos la lucha humana por seguir siendo en la existencia.

LOS SABERES SON TAMBIÉN ECOLÓGICOS

La insurgencia del saber es también un tipo de saber ecológico, entendido como aquel que fisura y agrieta las esferas de legitimidad del saber, aquel que transita en el espacio fronterizo de diversos mundos y es capaz de conectarlos. Silvia Rivera Cusicanqui (2016) piensa que ser auténticamente modernos es conectarnos a la vez con lo más antiguo para aprender y desaprender del saber ecológico que arrojará dicho anacronismo en tanto posibilidad de renovación del pensamiento.

"La utopía del interconocimiento es aprender otros conocimientos sin olvidar el de uno mismo. Esa es la idea de prudencia que subsiste bajo la ecología de los saberes" (De Sousa Santos, 2013: 55). La ecología de saberes no concibe los saberes en abstracción, sino como práctica viva y del vivir en el mundo real. El saber insurgente que abraza el sentido cósmico de la existencia, integra la totalidad del orden natural. Son estos aspectos los que contribuyen en la comprensión de la relación que establecen las sabidurías ancestrales de los pueblos con la espiritualidad de la naturaleza y el cosmos, representado habitualmente en diálogos sostenidos con el entorno a través de plantas, animales, montañas, astros, ríos y océanos.

"Tenemos trescientos años de conocimientos científicos; inventamos computadoras para almacenar todos esos conocimientos, pero ¿cuánta sabiduría hemos desarrollado en los últimos trescientos años? ¿Cuánta hemos perdido? ¿Qué significa aniquilar los pueblos aborígenes por las buenas o por las malas, sino destruir la sabiduría?" (Sheldrake y Fox: 1999, p. 114).

La posibilidad de desestabilizar la colonialidad cosmológica y visibilizar los saberes insurgentes que contribuyen a ello, son centrales y de gran complejidad para esta reflexión que pretendemos brindar junto a comunidades de la Alianza Territorial Puelwillimapu y aldeas Noke Kui de la Amazonía andina brasilera. Como afirma el antropólogo ecuatoriano Patricio Guerrero (2016), estamos atravesados por occidente, y sus categorías no están ajenas a las construcciones de pensamientos que formulamos, sin embargo, esperamos sondearlas para evidenciar la perversidad del epistemocentrismo en pos del dominio de la vida. Del mismo modo el proyecto al que adhiere este artículo, se plantea como acción para desestructurar y transformar nuestra propia existencia desde los saberes insurgentes, desde el conocimiento profundamente vivido.

BREVE REFERENCIA MAPUCHE WILLICHE Y NOKE KUI

Sobre el pueblo Mapuche Williche

Mapuche es comprendido en idioma mapuzungún como gente de y con la tierra. En Chile, el pueblo Mapuche se encuentra disperso: el 70% vive fuera del territorio ancestral y la mitad vive en comunas del Gran Santiago hace ya varias generaciones. Del resto, la mitad vive en ciudades desde Valparaíso a Chiloé. Solo un 25% permanece en sectores rurales de las Regiones del Bío Bío, Araucanía, Los Ríos y Los Lagos. De acuerdo al último Censo (2017), las personas que se declararon como integrantes del pueblo Mapuche son 1.745.147, representando el 9,9 por ciento del total de personas en Chile y el territorio ancestral Wallmapu, (16.634.603).²

"La ocupación del territorio mapuche a fines del siglo XIX por parte del estado chileno y argentino y la deportación de la población sobreviviente en reservas indígenas, conlleva una situación social marcada por el dolor y el sufrimiento, producto de la violencia generada por la guerra y la derrota" (Calbucura 2016, en línea).

Este pueblo recuerda vívida la masacre del colonialismo español-chileno y actualmente resiste a la colonialidad presente en diversas formas. A pesar de toda la asimilación, mantiene la lucha hacia el Estado chileno en la demanda por tierras ancestrales

usurpadas, contra empresas madereras que han deforestado la zona, secado y/o contaminado las aguas de napas subterráneas, ríos, lagos y mares; contra empresas mineras, acuícolas e hidroeléctricas. Algunos/as mapuche han tenido que migrar a las ciudades e insertarse en un sistema educacional que impone la lengua española, otros son perseguidos y asesinados por resistir abiertamente a empresas transnacionales; la gran mayoría se disputa la etiqueta mediática de 'terroristas' y 'conflictivos', similar razón por la que se les persigue con la Ley chilena Antiterrorista (Nº18.314), hoy de aplicación mapuche, y antes de exclusividad para quienes se oponían a la dictadura militar de Augusto Pinochet. "No sólo a bala se mata: el derecho desigual a la comunicación permite la propaganda engañosa, la calumnia, y puede destruir un pueblo al justificar su persecución..." (Segato: 2013, p. 160).

La autoridad ancestral Juana Cuante, habla de la asimilación chilena en su comunidad, Pitriuko:

"Hoy somos 800 habitantes, y de éstos sólo mi familia somos mapuche mapuche, porque todavía creemos que existe el río que tiene nombre, que existe el lago que tiene nombre, que existe esta tierra que tiene nombre y sabemos sus nombres, pero el resto de la comunidad está chilenezada, está asimilada; la mayoría de los peñis y lamgien (hermanos y hermanas) que viven ahí van a cantar a la iglesia evangélica, y los otros a la iglesia católica, y los que no van a ninguna iglesia o son de izquierda o de derecha; pero el conocimiento antiguo, nuestro orden se fue perdiendo. Mi comunidad es una de las más asimiladas dentro del territorio, pero todavía nos queda la ceremonia que nos permite tener la fuerza y el concomimiento; porque se perdió todo lo otro y estamos al rescate de eso, estamos aprendiendo y descubriendo por medio de peümas (sueños) y sanaciones. Nos asimilaron, nos entregaron el cristo y la bandera, pero no pudieron desordenarnos la ceremonia –Llellipun "(2017).

La resistencia y el saber insurgente de estas/os líderes espirituales, las/os ha llevado a lidiar con la amenaza constante de extinción física y sociocultural, incluso hoy constituyen una nueva generación de prisioneros políticos en Chile.

Para referirnos en específico a la 'Alianza Territorial Puelwillimapu', a las personas que la integran, a continuación, esbozamos algunos alcances expresados públicamente por la propia organización de comunidades.

La Alianza territorial Puelwillimapu reúne a las autoridades ancestrales, Lonko, Machi, Werkén, Lawentuchefe, Guillatufe, comunidades y dirigentes mapuche williche, quienes ejercen su propia forma de organización, sin divisiones territoriales y representatividades provenientes desde el Estado de Chile. El territorio que resguardan nace en las altas cumbres del PuelMapu hasta el mar, en el cordón Cauile desde el Mocho Choshuenco hasta el volcán Osorno donde nacen los ríos Rupumeica, Kaikallén, Hueinahue, Wenteleúfu, Melipúe, Quiman, Correntoso, Coique, Kalkurrupe, Nilahue, Riñinahue, Futangue, los cuales confluyen en el Lago Maihue, Lago Ranco y Wenuleufu (Río Bueno) hasta el mar; en definitiva refiere a la unión hídrica de territorios y comunidades por tiempos inmemoriales, dando vida a la organización territorial y espiritualidad. Esta organización confluye en el apoyo y solidaridad hacia autoridades ancestrales y presos políticos Mapuche encarcelados por el Estado de Chile, tras defender y recuperar territorios ancestrales, así como con todos los pueblos y diferentes procesos de resistencia por el buen vivir. Queda de manifiesto asimismo la oposición a proyectos extractivistas y destructivos proyectados sobre el territorio mencionado, por ser un espacio ancestral sagrado williche y vital para el patrimonio natural y desarrollo humano.

Sobre el pueblo Noke Kuí

Brasil cuenta con aproximadamente 220 sociedades indígenas. Una de ellas es el pueblo Noke Kuí ubicado en Tierras Indígenas (TI) de Río Campinas/Katukina (6.726.0619 ha) y TI (Yawanawa/Katukina) de Río Gregorio (25.861.5824 ha), localizadas en los municipios de Cruzeiro do Sul (ocho aldeas) y Tarauacá (cuatro aldeas), en el Estado de Acre. La reclamación del proceso por TI se inició en 1960, siendo demarcadas en 1984 y homologadas en 1993. Según la Secretaría Especial de Salud Indígena (SESAI) y el Sistema de Información de Atención a la Salud Indígena

(SIASI), al 2014 eran 1154 personas. Este pueblo se autodenomina Noke Kuí / Noke Kôí que refiere a 'gente verdadera y mansa'. "Nuestra lengua es poderosa porque se conecta con todo, el 95% de las personas hablan nuestra lengua Noke Vana" (Fernando Rosas Katukina, Cacique Noke Kuí, 2017: comunicación oral, traducción propia). Componen varios clanes con sus propios nombres: Vari Nawa, Kama Nawa, Nai Nawa, Sata Nawa, Wani Nawa y Numa Nawa. Debido a estos diferentes nombres y clanes, el Estado los denominó Katukina, en referencia a un escarabajo abundante en la amazonia, cuyos ejemplares se presentan siempre agrupados. Los Noke Kuí eran nómadas; hoy permanecen en un territorio dentro del cual continúan moviéndose (Graf: 2017; Martini: 2012).

Recordamos que, en la etapa colonial, el seringalismo (Veras de Sousa: 2017) -industria extractiva de caucho en el territorio- acarrió la más siniestra alienación histórica para los pueblos de la Amazonía. En particular los Noke Kuí, tuvieron que arrancar en medio de la selva y pelear silenciosos con puntas de flechas envenenadas; sin embargo, una mayoría fue esclavizada por un poco de comida, también mujeres y niños sufrieron enormes vejámenes en manos de los nuevos patrones.

Hoy el aparente avance tras la devolución de Territorios Indígenas, acarrió un sinfín de técnicas de subordinación estatal. La creación de la carretera BR-364 que une Río Branco con Cruzeiro do Sul ultrapasó el territorio Noke Kuí, prometiendo medidas paliativas como entrega de casas, luz eléctrica, agua, derechos de salud, puestos de trabajos para algunos, entre otros. Las casas generaron gran disputa en un inicio, hoy muchas de ellas han cambiado de habitantes o incluso se las ve vacías, dado que algunas familias migraron (retorno al antiguo territorio) hacia Río Gregório en Tarauacá, justamente por los conflictos que atrajo la ruta; el acceso al alcohol principalmente. Con la creación de puestos de trabajo para algunas personas del pueblo, se introdujo además el sueldo estatal que cambió los hábitos alimenticios de las familias, quienes dejaron de cultivar las chacras y cazar como lo hacían habitualmente y comenzaron a comprar en la ciudad de Cruzeiro do Sul. Además, disminuyó la caza por la disputa con cazadores brasileiros que ingresan al territorio con facilidad, conflicto que ha acarreado ya varias muertes. En materia de salud, también

se introdujeron medicamentos, la promoción de nuevos conceptos de higiene, así como la atención de partos hospitalarios. "La figura de la tutela, vigente hasta hoy en el Estatuto del Indio, a pesar de su revocación parcial en el nuevo texto constitucional, contribuye a reducir a cada persona indígena, en su individualidad, al régimen ambivalente de subordinación / protección por parte del Estado -de Brasil" (Segato: 2013, p. 142).

Como el pueblo Mapuche, los Noke Kuí aún están insertos en la naturaleza; mantienen una relación con ella a pesar de los cambios territoriales y económicos que afectan sus vidas. La medicina Uní, cocción de plantas de poder, chacruna y liana ayahuasca hechas brebaje, era sólo de acceso del *romeya*, persona a cargo de rezar y conectar con el mundo espiritual para realizar cura a los enfermos. Hoy es una medicina abierta en la sociedad Noke Kuí, incluyendo a mujeres y jóvenes. Uní conecta con serpientes maestras que instruyen, orientan las sesiones de toma, guían la comprensión de las ensoñaciones, e impulsan cantos sagrados únicos para levantar la medicina, según nos explica el *romeya* Koshti mientras plantamos piñas en su chacra (2017) -actualmente vive en la última aldea de Río Gregório.

"Es nuestra forma de pelear contra el alcohol, es difícil que si tomas Uní tomes además alcohol, un camino nos vuelve al espíritu natural Noke Kuí y el otro no" (Nii, Mauricio Silva Katukina, 2016: comunicación oral, traducción del portugués propia). Así las prácticas ancestrales siguen vinculadas a espacios naturales; a plantas y animales principalmente. Destaca a los Noke Kuí, el trabajo medicinal de Kambo, una rana que habita la cuenca del Amazonas, de la cual extraen una medicina lechosa que es introducida en la piel de las personas a través de pequeñas quemaduras circulares, viajando a todo el torrente sanguíneo en aproximadamente tres a cinco minutos, previo la toma de agua en abundancia para luego expulsar todo a través del vómito. Esta medicina es usada mayoritariamente para fortalecer el sistema inmune, eliminar dolencias estomacales, y mejorar resultados en jornadas extenuantes de caza. La aplicación de esta medicina es común y frecuente, y no tiene restricción de edad ni género entre los Noke Kuí. Hoy infelizmente el Kambo es también un negocio internacional para algunos grupos, muchas veces irresponsables y desconectados. En

principio dos personas Noke Kuí viajaron ofreciendo esta medicina, primero en Sao Paulo, luego en otras ciudades de Brasil y el extranjero.

Sin embargo el kambo aún salva vidas en las aldeas, tuve la oportunidad de presenciar el progreso de la enfermedad y a su vez la cura de una madre y su pequeña hija de cuatro años, quienes se aplicaron Kambo para eliminar dolencias estomacales de gravedad producidas por el agua sin tratar que se bebe a diario al interior de Río Gregório. Permaneció el canto al anfibio para atraerlo y pedir permiso en la extracción cuidadosa del veneno lechoso, el proceso incluyó la liberación del animal, que luego fue invocado en la sesión de cura con un canto especial.

LA MIRADA METODOLÓGICA

Ciertas retóricas académicas proclaman sus instancias metodológicas acerca del quehacer investigativo como neutral y libre de subjetividad, amparadas en la asimilación de marcos teóricos o herramientas metodológicas, a partir de las cuales cercan, rigidizan y legitiman la valoración del saber. Estos instrumentos canónicos del positivismo promueven y gestionan el 'racismo epistémico' según ordenan las pautas de la economía capitalista, impidiendo la posibilidad de experimentar el 'abrazar del comunicar', en referencia a la posibilidad de darnos cuenta de darnos cuenta que podemos expandirnos al darnos cuenta de darnos cuenta de la generación de nuestro cosmoexistir como seres vivos y humanos. Sobre esta relación, también como generadores de nuestro cosmoexistir en el ejercicio de darnos cuenta de darnos cuenta del hacer comunicativo mientras convivimos y generamos dicho cosmoexistir.

Expansión de conciencia sería la idea precisa de Maturana y Dávila, ante "la dinámica relacional que nos orienta a vernos, a ver dónde estamos y a ver lo que estamos haciendo, de modo que podemos escoger el camino que queremos seguir en el presente cambiante continuo en que ocurre nuestro vivir" (2015: 341).

Hablaremos de comunicación etnográfica, reconociéndola como puerta hacia el encuentro y conocer en el convivir -de respeto compartido- mientras convivimos el propio encuentro y conocer. La aproximación en torno a la comprensión de saberes insurgentes -para cosmoexistir y su posibilidad de emancipar la colonialidad- plantea necesariamente un carácter reflexivo, comunicativo y dialógico; desde el cual

procuramos además una conversación con actores locales de los pueblos mapuche y Noke Kui, en un intento por acercarnos a esos mundo de vida, dejando a su vez que la misma nos hable con toda fuerza, buscando no tanto explicar sino sobre todo comprender. La conversación en sí, se apoya en una propuesta de comunicación método-etnográfica afectada, también con referencias al proceso de trabajo de Patricio Guerrero sobre diferencia y pluralidad (2002a; 2002b), partiendo inicialmente por macro dimensiones de espacio, tiempo y significado que emergen en la propia conversación en torno a los saberes insurgentes. También referenciamos las reflexiones dadas por Maturana y Dávila en el 'Árbol del Vivir' (2015), las cuales orientan a vernos en el presente continuo en que vivimos. La indagación en sí como medio de aproximación, acoge la propuesta de 'afectación' en el campo de trabajo - Étre Affecté- de la etnóloga tunecina Jeanne Favret-Saada (2005; 2013).

Cabe mencionar que la propuesta de "ser afectado" no implica la reducción del vínculo de relación a la empatía, sino a la afectación personal históricamente negada u omitida. Tampoco refiere necesariamente a la identificación con el punto de vista en cuestión, ni es la puerta para utilizar el trabajo de campo en provecho de la excitación narcisista de quien observa que distingue lo que distingue al observar. El carácter dialógico de la propuesta de *comunicación método-etnográfica afectada*, asume una mirada insurgente-reflexiva (Guerrero: 2010, 2012, 2016) acerca del saber en relación a la gestión del cosmoexistir, en una doble o triple lectura sobre el proceso de investigación sostenida.

REFLEXIÓN DE LA REFLEXIÓN

La humanidad y el cosmos no están ontológicamente separados. Se ha impuesto que la función del conocimiento "ya no tiene como fin último la comprensión de las "conexiones ocultas" entre todas las cosas, sino la descomposición de la realidad en fragmentos con el fin de dominarla (Castro-Gómez: 2007, p. 82).

La fragmentación del conocimiento de lo humano impide el diálogo de saberes, secciona las memorias históricas, desconecta y omite la fuerza vital de la existencia y su espiritualidad.

"Es imposible concebir la unidad compleja de lo humano por medio del pensamiento disyuntivo que concibe nuestra humanidad de manera insular por fuera del cosmos que lo rodea, de la materia física y del espíritu del cual estamos constituidos, ni tampoco por medio del pensamiento reductor que reduce la unidad humana a un sustrato puramente bioanatómico" (Morin: 2007, p. 48).

La decolonialidad cosmológica por medio de los saberes insurgentes apela a movilizar las energías internas hacia a la acción en la lucha por un nuevo horizonte histórico, que comprenda la continuidad de la complejidad humana y su orden natural. Para ello, también es esencial decolonizar el conocimiento y las instituciones que lo gestionan.

La tesis a la que adhiere este artículo "no resultará para nada atractiva a los herederos del positivismo y puede resultar molesta en la academia" (Patricio Guerrero: 2018). Sin embargo y tras la lucha colectiva que transcurre en Chile desde el 18 de octubre de 2019, y la lucha global que brota en toda Abya-Yala, nos sentimos acompañados y profundamente agradecidos. Cosmoexistir es un derecho natural de los pueblos que ni las instituciones productoras de conocimiento, ni los Estados y mucho menos el mercado internacional mandante podrá arrebatar.

"Cuidar de ellos es central inclusive porque, a pesar de nuestras agresiones constantes en el curso de estos quinientos años, esos pueblos no solamente sobrevivieron mediante sus propias estrategias y lógicas internas, sino también porque es posible imaginar que nos superarán en esa capacidad de sobrevivencia" (Segato: 2013, p. 167).

Los pueblos cosmoexisten gracias al propio orden natural que los constituye, allí radica el legítimo derecho a la diferencia, a la autonomía y protección de los saberes.

NOTAS AL PIE:

(1) "KümeMongen. El BuenVivir Mapuche". Conferencia realizada por la autoridad ancestral en la *clase inaugural del Bachillerato en Humanidades y Cs. Sociales de la Universidad Austral de Chile*, Sede Valdivia, 2017.

(2) El último Censo Nacional de Población y Vivienda de Chile corresponde a Abril de 2017, cuyos resultados fueron anunciados en diciembre de 2017.

BIBLIOGRAFÍA

- CALBUCURA, J. (2016). "La lucha de resistencia de la comunidad socioespiritual". Mapuexpress, en línea. Consultado en abril de 2018, <https://www.mapuexpress.org/2016/07/01/la-lucha-de-resistencia-de-la-comunidad-socioespiritual/>
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2007). Decolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En: Castro-Gomez, y Grosfoguel. El Giro decolonial. Reflexiones para una verdad epistémica más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre, Bogotá.
- CUANTE, J. (2017). "KümeMongen. El Buen Virvir Mapuche". Conferencia realizada por la autoridad ancestral en la *Clase inaugural del Bachillerato en Humanidades y Cs. Sociales de la Universidad Austral de Chile*, Valdivia.
- DÁVALOS, P. (2002). Movimiento indígena ecuatoriano: Construcción política y epistémica. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires.
- DE SOUSA SANTOS, B. (2013). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones LOM, Santiago.
- FANON, F. (2009) (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Editorial Akal, Madrid.
- FAVRET-SAADA, J. (2005). "Être affecté' de Jeanne Favret-Saada", *Cuadernos de Campo*. N°. 13. São Paulo: USP, pp. 155-161 (traducción Paula Siqueira).
- GRAF, R. (2017). Gestão ambiental indígena no Acre: Paralelos com a "Ética do Bem Viver" e a "Ecologia Profunda". Artigo vinculado à palestra da autora no Seminário Agroecol-2016, na UFGD - *Universidade Federal Grande Dourados*, novembro, 2016.
- GUERRERO, P. (2002a). *Guía Etnográfica. Sistematización de datos sobre la diversidad y la diferencia de las culturas*. Escuela de Antropología Aplicada UPS-Quito. Ediciones Abya-Yala, Ecuador.
- GUERRERO, P. (2002b). *La cultura: estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Escuela de Antropología Aplicada UPS-Quito: Ediciones Abya-Yala, Ecuador.
- GUERRERO, P. (2010). "Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia" (primera parte), Calle 14, *Revista de Investigación en el campo del arte*. Año: 4, no. 5, pp. 80-95.
- GUERRERO, P. (2011). "Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política", *Alteridad 10*. Revista de Ciencias Humanas, Sociales y Educación. N°. 10, Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador.
- GUERRERO, P. (2012). *Decolonizar desde las sabidurías insurgentes*. Diálogo Indígena Misionero de la Coordinación Nacional de Pastoral Indígena (CONADI) – CEP, N°69, año XXV: Asunción – Paraguay.
- GUERRERO, P. (2016). *Colonialidad del saber e insurgencia de las sabidurías otras: Corazonar las epistemologías hegemónicas, como respuesta de insurgencia (de)colonial*. Tesis Doctoral en Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- LYOTARD, J-F. (1991). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. 2da edición, editorial R.E.I, Argentina.
- MALDONADO-TORRES, N. (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En: El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel [editores], pp. 127-167. Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- MARTINI, A. (2012). "Usos indígenas da ayahuasca no Acre", en: *Lauda técnico, Inventário Nacional de Referências Culturais da Ayahuasca*. Rio Branco, IPHAN/AC. Pp. 1-28
- MATURANA, H. y DÁVILA, X. (2015). *El Árbol del Vivir*. Escola Matriztica, MVP Editores, Chile.

2.2 No hay elecciones en abstracción

Primero debo señalar que, si bien ya está en antecedente mi interés en torno al saber en contexto educativo, mi interés sobre el saber ancestral también se ha venido tejiendo en la propia historia personal, familiar, ancestral, y formativa o deformativa. Así mismo no es azaroso querer pensar y sentir en conversación sobre saberes insurgentes y decolonialidad, y extender la conversación a personas de las sociedades mapuche williche y noke kói; habitantes de territorios que hoy identifican también a chilenos y brasileros, respectivamente.

2.2.1 Mapuche williche

Mis ancestras y ancestros habitaron y habitan el territorio williche (sur de Wallmapu, nación mapuche). Mi küpalme o linaje es '*Xampurria*', "del lof de los que no tienen lof", como titula Javier Milanca en su libro de 2018. En ese mismo texto, el historiador Fernando Pairican apunta que el concepto hace referencia negativa al mestizo, quien no es 'puramente' mapuche y tampoco 'puramente' chileno (Pairican en Milanca, {2015} 2018).

"Esa unión sanguínea que inmediatamente, en tiempos coloniales, te ponía por debajo de la pirámide de las castas diseñadas por el viejo-medieval mundo. Lejos quedabas de los blancos hispanos y criollos; te anotabas un punto sobre el zambo y el mulato. De todas formas, tu color de piel marcaba tu posición y la de tus hijos para el resto de tu vida. Pero *Xampurria* es un desprecio mapuche. Comprendiendo este contexto, entendemos por qué las palabras de Javier Milanca suenan rudas, crudas y barrocas. Porque han sufrido un doble desprecio: por un lado la sociedad chilena que remarca los orígenes 'indios'; y por el otro, la sociedad mapuche que remarca los orígenes 'chilenos'. En el trasfondo, una contradicción que no es más que el proceso histórico: las consecuencias de la Ocupación de La Araucanía" (Pairican en Milanca, {2015} 2018: 10).

Alrededor de mis 13 años comencé a reconocermé '*xampurria*', tras hacerme las primeras preguntas: ¿mi apellido es mapuche? ¿soy mapuche? ¿si tengo un sólo apellido mapuche seré mapuche también? ¿si no integro un 'lof' (orgánica tradicional

del grupo familiar) entonces soy menos mapuche? Todas estas preguntas llevaron directo a mi familia, a mi madre Mireya Duamante y a mi tía Elena Duamante - principalmente- tiempo después también a mi abuelo Efraín Duamante, pero nuestras ancestras y ancestros williche al parecer habían sido arrancadas/os de nuestras memorias.

Tras una especie de silencio familiar a mis primeras preguntas -silencio que no era otra cosa que el éxito colonial manifiesto- aparecieron los primeros peümas (sueños) que encaminaron la búsqueda de respuestas. Durante los cuatro años de mi enseñanza media, vestida de azul escolar, cada viernes por la tarde después de salir del internado técnico agrícola en la comuna de Fresia, me trasladaba apiñada en un minibús azul hasta la ciudad de Puerto Montt (Melipulli, también territorio williche); precisamente hacia el sector costero de Chinquihue, donde los fines de semana ejercía el cuidado de Lisa, Anya y Helga, niñas de una familia chileno-alemana (hoy todas mayores de edad). Sin embargo, algunos meses no accedí a trabajar los viernes por la tarde. Bajaba del bus y me iba directo a la biblioteca Regional "Juan Pablo II" que quedaba colindante al terminal de buses; estaba una hora allí y después caminaba rauda por la costanera hasta llegar a la calle Guillermo Gallardo, donde estaba la Biblioteca Pública de la Corporación Cultural Dr. Matías Yuraszeck. Por una vieja escalera de madera subía al segundo piso donde religiosamente se encontraba don Víctor Caico, un hombre de ojos serios y de una enorme barba oscura. Me asustaba un poco pedirle información, y a su vez me preguntaba por qué nunca sonreía si -a mis ojos de niña- tenía el mejor trabajo del mundo; hasta antes de la pandemia por Covid-19 don Víctor seguía en la Biblioteca Pública, recibiendo las consultas de las pocas personas que aún subían la misma escalera.

Con la finalidad de recabar información acerca de mi raíz mapuche, revisé en detalle los escasos libros y archivos que encontré, específicamente reconocí mi apellido - Dūamante- vinculado a Títulos de Merced otorgados por el Estado de Chile (Ley del 4 de diciembre de 1866, y posterior readecuación en 1883). Los títulos de Merced son resultado de una violenta invasión militar chilena a los últimos territorios mapuche libres, también son la constatación histórica y jurídica de la preexistencia del pueblo

mapuche y del ilegítimo proceso que creó las 'Reducciones'⁵ (Salvador Rumián, 2013: en línea).

"Con el paso del tiempo y los hechos que determinan el proceso de reducción de las tierras indígenas durante la formación del estado nación chileno, hacia el año 1930 se dicta la llamada "Ley de Propiedad Austral", la cual deslegitimó los Títulos de Merced, creando una serie de "lotes" cuya propiedad pasó a ser en su mayoría del Estado de Chile, así llamados "tierra fiscal", convirtiéndose en la forma legal de usurpación de tierras indígenas" (Morales, 2011: en línea).

Además de los títulos de merced, otra aproximación al origen de mi apellido fue a través del bibliotecario de barba don Víctor Caico, quien puso en mis manos el libro: "Apellidos Huilliches, Mapuches, Pehuenches" (1997), una reedición ampliada de un libro publicado en 1953. El primer autor era Carlos Ignacio Kuschel, eterno diputado y ahora senador de derecha en el sur de Chile, en territorio williche; y otros dos autores, el ingeniero Walterio Meyer de nacionalidad Suiza, y Ernesto Wilhelm de Moesbach, capellán del ejército alemán y también misionero capuchino en Wallmapu. Llamó mi atención que no hubiese ningún mapuche entre los autores, y que además el prólogo estuviese a cargo nada más ni nada menos que del dictador Augusto Pinochet Ugarte.

Inicié la lectura con curiosidad aunque también con una incipiente visión crítica. Me inquietó la foto del dictador Pinochet envuelto en una manta de lana tejida a telar con diseño mapuche. En su escueto prólogo advertía que los apellidos mapuche contienen en sí mismos "sólidos principios del apego a la tierra", a su vez un profundo respeto ancestral del cual "heredan el amor por el terruño y el sentido de respeto a los demás. Empero ante circunstancias de extremo peligro, están seguros de seguir siendo excepcionales guerreros, fieles a su tradición de pueblo altivo y valiente" (Ibíd: 8). El dictador destacaba también que esfuerzos como el libro en cuestión, se erigían en pos

⁵ Se redujo la tierra mapuche a 536 mil hectáreas (hás), de las cuales 133 mil hás están en manos de empresarios forestales y agrícolas. Según el Instituto Nacional Forestal, las forestales Mininco y Arauco, poseen hoy más de 3 millones de hás.

de la raza chilena del hoy y de los objetivos comunes de la nación. Allí me quedé un rato pensando sobre la raza, sobre mi raza.

A continuación el prefacio de Meyer ({1953} 1997: 11-12) me dejó algo abatida, cito aquí sólo dos párrafos (discontinuos) que no requieren mayor explicación en relación a mi abatimiento, salvo el destacado en negrita agregado:

"Los chilenos que se sienten vinculados a la naturaleza de su patria y en íntimo contacto con los múltiples fenómenos de ella, no pueden menos que interesarse por **el idioma araucano**, instrumento de expresión de la raza autóctona que, **sin haber alcanzado un grado superior de civilización, ha sabido imprimir a su lengua matices de expresión que bien podrían construir el orgullo de cualquier pueblo de alta cultura**".

"Resulta que las tres cuartas partes de todos estos apellidos recopilados, desde el año 1700, ya no existen, pues, **a medida que la raza araucana fue extinguiéndose**, la mayoría se han perdido. **Estimé que sería obra patriótica, salvar del olvido estos patronímicos para darles un lugar en los estudios indigenistas de América**".

Cada vez que pasaban la lista en los cursos técnico agrícola de mi Liceo en Fresia, resonaban esos apellidos williche, no porque el sistema educativo o algún 'patriota' quisiera 'salvarlos del olvido', sino porque así nos llamábamos y punto: Hueitra, Leuquén, Duamante, Guenante, Maripan, Aillapan, Pailahueque, Hueichapiren, Huenchucheo, Comicheo, entre tantos otros. Independiente de la historia oculta promovida por el sistema educativo chileno, estábamos ahí, de carne y hueso, evocando nuestra ancestralidad con el sólo hecho de ser nombradas/os.

La señora Elisa Loncón Antileo, un par de años antes de ser electa como primera presidenta de la Convención Constitucional chilena -con un cupo de escaños reservados para el pueblo Mapuche (2021)- recalcaba el rol del sistema educativo formal y el de los medios de comunicación en la ceguera identitaria y relacional de la sociedad chilena para con el pueblo mapuche, así también la necesidad decolonial:

"El Estado chileno se construyó sobre el territorio de los pueblos indígenas, pero esta construcción jamás ha sido reconocida, el Estado representa justamente la continuación de las políticas coloniales, sigue este pensamiento económico y político de negación de los indígenas, el Estado no acepta la plurinacionalidad por ejemplo. Aquí las naciones originarias, los pueblos indígenas, el pueblo mapuche, aymara, rapa nui, quechua, todos los pueblos que estamos en este territorio constituimos naciones. La sociedad chilena con el pueblo mapuche, a lo largo de la historia, ha llevado un conflicto que no ha resuelto. Yo creo que los mapuche tenemos resuelta nuestra identidad, pero la sociedad chilena lamentablemente ha sido educada con un sistema de conocimiento que niega el pensamiento indígena. Por otro lado la sociedad chilena hereda todo lo que es el proceso de colonia y de conquista, que implicó una vulneración profunda de los derechos de los pueblos indígenas.

Hoy día la sociedad chilena se educa en la escuela, y si uno revisa los textos de estudio referidos a los mapuche y pueblos indígenas, nosotros aparecemos con verbos en pasado, nosotros aparecemos con calificativos peyorativos. A la sociedad chilena se le negó el presente de los pueblos indígenas, a la sociedad chilena le cuesta mucho vernos, aunque nosotros podemos estar sentados al lado, les cuesta vernos porque ellos internalizaron a través de la escuela que los indígenas ya somos pasado; que bailamos, que comimos y que fuimos muy violentos. Esa sociedad chilena es educada por los medios de comunicación que están al servicio de la política neoliberal y que para detener la lucha de los derechos de los pueblos indígenas usa esa forma de descalificación de ponernos como un pueblo violento, terrorista. Hay una necesidad grande de que la sociedad chilena se reconozca también en el origen indígena, porque así es la historia, y para eso todos debemos descolonizarnos, incluyendo la sociedad chilena" (Loncon, 2009: cápsula digital)

María Inés Hueitra es una mujer williche, ella es 'lawentuchefe', una persona conocedora de las plantas y dedicada a hacer remedios con ellas para sanar. Es también la representante de ANAMURI (Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas - Chile) en la región de Los Lagos, y mi ñaña (amiga, persona de confianza y respeto) desde hace mucho tiempo. Ella quiso estar en esta conversación y compartir:

"Te quiero hablar de cómo comencé yo a aceptar y sentirme mapuche. Para mí no fue agradable, nunca renegué contra mi padre ni su gente, ni su apellido ni nada; solamente sufrí al ver la discriminación. No sé si mi madre hizo bien o mal al matricularme en un colegio de monjas. La verdad es que si por ella hubiese sido no voy al colegio. Pero existía un papá, que era mi padrastro y que deseaba que yo estudiara. Mi mamá siempre rechazaba eso aunque se preocupaba de enseñarme a leer y escribir; yo entré al colegio avanzada por ella. Mi madre quería protegerme, yo creo que ella presintió que no iba a estar bien. Cuando mi madre me mandó al colegio, me dijo 'hijita te vas a matricular sola', ella no podía ir porque tenía muchos niños. Me dijo, cuando te pregunten tu nombre di que te llamas María Inés Ojeda Ojeda; yo le dije pero mami yo soy Hueitra, mi madre insistió que me ponga así no más. Ahora comprendo que lo hizo para protegerme" (2020, comunicación oral dual propia).

A la ñaña María Inés la conocí en la comuna de Fresia, en la willimapu, la tierra del sur de Wallmapu, que es la nación mapuche. Ella es la madre de una querida wenüy (amiga) de mi tiempo de internado y liceo municipal técnico agrícola. Algunas veces durante esos años, con algo de ingenio me escapaba del internado de mi liceo hacia su casa camino al sector rural de Tegalda; allí compartíamos mates, y lo que hubiese para comer, todo siempre alrededor del kütral, el fuego de la cocina a leña.

"Los primeros dos años fueron hermosos y tristes también. En el colegio donde comencé a estudiar habían chilenos, como decimos nosotras ahora, y alemanes; y nosotros los de piel oscura, los más pobrecitos, los que íbamos a pies pelados al colegio. Nos dejaban en una fila de los

pobres, los cabecitas negras; de todas formas no dejábamos de ser inteligentes porque sí aprendíamos, pero nunca nos valoraban, nosotros aprendíamos no más. En cambio las niñas alemanas, de apellidos Schwerter en su mayoría, cualquier cosa que hacían se les aplaudía porque eran súper inteligentes; para mí no era así, lo que ellas sabían lo sabíamos nosotras también, a mí no me costaba aprender. Las niñas alemanas de pelo rubio con cintitas -parece que las estuviera viendo- con hermosos zapatos brillantes y delantales blancos. Imagínate nosotros que éramos parte de todo un territorio, estábamos junto a nuestra Ñuke Mapu (madre tierra) tranquilamente; hasta que llegaron ellos y empezaron a explotarla, eso hasta el día de hoy me duele porque ellos no tienen sentimientos en favor de nuestra Ñuke" (María Inés Huitra, 2021: comunicación oral dual).

María Inés prepara el 'mültrün', es un alimento tradicional mapuche en base a granos de trigo, una especie de pan aplanado y alargado, aunque más nutritivo que el pan ya que el trigo solamente se pela y machaca, no se refina. También prepara el 'muday', una bebida o jugo tradicional mapuche en base a trigo; su uso es tanto social como ceremonial.

"A las monjas de mi colegio les molestaba que aprendiéramos, llegó también el momento en que mi pelo les molestó. Nosotras las mapuche íbamos con pelo largo. Y las compañeras alemanas, que no fueron nunca compañeras Coni, ella eran muy peleadoras; yo usaba dos trenzas hermosas y ellas me tiraban fuertísimo el pelo, entonces me salían heridas y mi mamá me hacía curaciones dolorosas, pero no me lo cortaba. Sanaba un poco pero en los recreos pasaban corriendo y me tironeaban el pelo de nuevo. Yo no entiendo si fue por eso, o porque a nosotras las monjas nos querían ver con pelo corto, para ellas todas éramos piojentas; yo no recuerdo si tenía o no, pero mi mamá tuvo que cortar mis hermosas trenzas a petición de ellas. Hasta el día de hoy que tengo 70 años, no he recuperado mi pelo, siempre finito, se cae, se apesta. Mi madre tuvo que sacarme a mitad de año de ese colegio, y al

siguiente año me matriculó en la Escuela Básica Fiscal de Fresia. Lo que he pasado lo cuento para dar a entender que hubo un racismo y clasismo muy fuerte al principio de nuestros años, cosas muy malas. Mi mi 'piuke' (corazón) se pone triste, pero al conversar esto y decírtelo, como que sale y no queda nada encerrado" (María Inés Hueitra, 2020: comunicación oral dual).

El apellido de María Inés Hueitra, viene del troncal 'weicha', que significa lucha. La mayoría de los nombres y apellidos mapuche suelen estar ligados a la propia naturaleza, al espacio cosmográfico en general y a la espiritualidad mapuche (Painemal, 2011). Sin embargo en el periodo de colonización española muchos nombres y apellidos fueron cambiados o adaptados, y luego a fines del siglo XIX comenzaron a registrarse de acuerdo al gusto fonético de escribanos chilenos.

El otoño de 2009, una activista mapuche y defensora del 'lafkenmapu' (el mar), quien también fuese mi profesora de 'mapuzugun' (lengua mapuche); conversó en una de nuestras clases, que su primer apellido 'Inglés' le fue asignado en inscripción porque se desconocía el nombre de su padre, sólo se sabía que era un hombre de origen inglés que estuvo de paso en el territorio. Por el contrario ocurría también que algunos escribanos y conocedores de la lengua mapuche, realizaron inscripciones con alto grado de fidelidad de nombres y apellidos originales.

La aproximación a mi apellido 'Duamante', indica la posibilidad de haberse escuchado como Zuamantü; compuesto de Zuam/anhelo, deseo o asunto y Antü/sol, algo así como el anhelo de la luz del sol, o el amanecer del nuevo sol. Con ese puntapié inicié mi proceso de 'Kultrunazo'⁶, como dicen las y los jóvenes mapuche hoy en día, en referencia a darse cuenta de la propia identidad mapuche; de manera lenta por ahí en 1998, y posteriormente con mayor fuerza en mi paso por la Universidad Austral de Chile y encuentro con hermanas(o) y amigas(os) mapuche.

⁶ Expresión 'pegarse el Kultrunazo', en relación al 'Kultrun', instrumento ceremonial mapuche. El momento del autoreconocimiento, como una suerte de reconexión con la raíz ancestral, aludiendo al llamado o conexión espiritual que invoca el kultrun.

En otro antecedente, menciono mi encuentro con la Ley Indígena 19.253⁷ en el mismo contexto de 'kultrunazo'. Esta Ley dictaminó entre otras cosas, lineamientos sobre quienes eran mapuche a juicio del Estado chileno, para lo cual instruyó que la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena -CONADI- creada en la misma Ley de 1993, sea el organismo que otorgue mediante certificado la calidad de una persona indígena en Chile. Para ello estipuló:

"Se considerarán indígenas para los efectos de esta ley, las personas de nacionalidad chilena que se encuentren en los siguientes casos: a) Los que sean hijos de padre o madre indígena, cualquiera sea la naturaleza de su filiación, inclusive la adoptiva; Se entenderá por hijos de padre o madre indígena a quienes descendan de habitantes originarios de las tierras identificadas en el artículo 12, números 1 y 2. b) Los descendientes de las etnias indígenas que habitan el territorio nacional, siempre que posean a lo menos un apellido indígena; un apellido no indígena será considerado indígena, para los efectos de esta ley, si se acredita su procedencia indígena por tres generaciones, y c) Los que mantengan rasgos culturales de alguna etnia indígena, entendiéndose por tales la práctica de formas de vida, costumbres o religión de estas etnias de un modo habitual o cuyo cónyuge sea indígena. En estos casos, será necesario, además, que se autoidentifiquen como indígenas" (Ley 19.253. Título I, párrafo 2°, Artículo 2°).

Comprendí que existía esta Ley para la cual yo era mapuche, al menos eso desprendía el discurso del documento. Era el año 2004, me acerqué a la oficina de CONADI en la ciudad de Valdivia con el propósito de obtener mi certificado de calidad indígena, me generaba gran curiosidad leer lo que ese certificado podría decir. Entré a la oficina y tomé un número, cuando fue mi turno con naturalidad solicité el documento. Un par de mujeres que atendían el mesón se rieron; pese a que presenté mi cédula de identidad insistieron en preguntar mi nombre y apellidos varias veces.

⁷ La Ley 19.253 se crea el 05 de octubre de 1993, en el documento se expresa que: "establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena".

La ley era clara, podía incluso no llevar el apellido directamente y hasta una tercera generación de linaje acreditaba mi calidad indígena; ese no era mi caso, yo misma portaba un apellido mapuche. Una de las mujeres me dijo, "tú estás equivocada, no eres mapuche, 'Duamante' no suena como un apellido mapuche, y además no eres tan morena". Soy morena pero para aquellas mujeres empleadas públicas, yo no era suficientemente morena; además noté que miraban mi cuerpo de pies a cabeza, interpreto que les parecí también muy delgada para su canon de mapuchidad; mi pelo teñido de rojo también hacía lo suyo. Ya no estábamos en el régimen militar de Pinochet; muchas/os jóvenes nos sentíamos libres de pensamiento y dueñas/os de nuestros cuerpos, sin embargo las señoras del mesón de CONADI blandían hacia mí un claro racismo con el que restringían la identidad al purismo de un fenotipo -esto aún sucede aunque cada día menos. Se negaron a atenderme, no quisieron revisar mi registro.

El 'piuke' (corazón) y la 'mapu' (tierra) es lo más puro que tiene un mapuche escuché en un 'trawun' (reunión, encuentro) hace años, sin embargo el primero no se ve a simple vista y la mapu ha sido explotada y robada junto a toda su sociedad. Las mujeres de Conadi encarnaban la profunda herida colonial, que concibe al mapuche como en los libros de historia de la educación básica chilena; esas narraciones puristas mitológicas del historiador **Sergio Villalobos**, donde las y los mapuche éramos casi extintos como pueblo, teníamos una sola apariencia física, muy pocas virtudes y grandes defectos, entre ellos vivir salvajemente, ser incultos, flojos, sucios, buenos para el alcohol, y portadores de una lengua moribunda -según él.

"La creencia en un ser auténtico está enmarcada dentro del humanismo pero ha sido politizada por el mundo colonizado de manera que invocan significados simultáneos: sin duda, evoca un pasado idealizado de cuando no había colonizados..." (Tuhiwai Smith, 2016: 111). Las señoras de CONADI no comprendían la violencia sistemática, que ejerció primero el colonialismo y posteriormente la chilenización con su colonialidad en todas las dimensiones de la vida mapuche. Por el lugar en que ellas desempeñaban su trabajo deberían haber sabido -pensaba yo en ese entonces- que nos habían dañado profundamente como pueblo, en nuestro lenguaje, en nuestra espiritualidad, en nuestra forma de ser familia y de ser comunidad, de ser territorio, de

ser naturaleza y de ser 'che' (gente); pero ese organismo chileno era y sigue siendo también un agente colonial.

Nuestros apellidos acusan tanto el colonialismo como la colonialidad que portamos las y los 'xampurria'. Cuando un desconocido(a) escuchaba o leía mi apellido materno preguntaba si era francés o portugués. No somos muchas(os) las(os) 'Duamante' en el territorio williche, por lo que las personas no acostumbran a escucharlo ni leerlo con frecuencia; además como dijeron las señoras de CONADI, no suena tan mapuche, lo cual es producto de la deformación colonial y posterior chilenización que antes mencioné. Cuando respondía que era mapuche y que mis ancestras(os) antiguas(os) estaban en la Isla de Lemüy, allá en Chiloé, frente a Chonchi en Puqueldón, se producía siempre un instante de silencio. Si el silencio permanecía más de 5 segundos, en un acto reflejo natural como de querer explicarme, agregaba que mis bisabuelos fueron esclavizados en un fundo alemán de Puerto Varas, impedidos de hablar la lengua y obligados a adoptar nuevas costumbres.

Por el contrario, nadie preguntaba por mi apellido paterno; en Chile muchas niñas y niños han sido criadas(os) por abuelas, madres o tías, sin tener antecedentes acerca de los padres, y sin ser esto una rareza de composición familiar sino más bien algo común. Yo sí me preguntaba por el apellido paterno que también componía mi ser 'xampurria'. Después de mucho indagar, en 2005 conocí a mi padre, hicimos amistad y gestionamos mi inscripción con su apellido. En 1983 Sergio Yáñez era un ingeniero geomensor que trabajaba para la empresa Cepa Limitada, que a su vez prestaba servicios a Bienes Nacionales para sanear tierras en el sector de costero de Ílque, límite comunal entre las comunas de Puerto Montt y Calbuco, territorio williche. Al trasladarse en jeep para realizar sus mensuras diarias, conoció a mi mamá que vivía en la misma ruta. Él estuvo tres meses en el sector; y desapareció en cuanto supo que mi joven madre estaba embarazada.

Recientemente y en contexto de esta conversación, pregunté a mi madre Mireya Duamante cómo y cuándo supo que era mapuche, ella me dijo:

"Yo tenía como siete años la primera vez que escuché decir que era mapuche, mi papá en una conversación medio ebrio, dijo: 'nosotros somos indios, somos mapuche, verdaderos indios y nadie nos tiene que pasar a llevar'. Después ya con 12 años más o menos hubo unas postulaciones a unas becas para indígenas, y a mí no me dejaron postular, me dijeron las monjas 'tu apellido no es mapuche'; y pensé que mi papá estaba equivocado entonces. Poco tiempo después fui a pasear donde mi tía Chabela Duamante, la de las dos trenzas largas, ella era hermana de mi papá; ella me explicó, me dijo que sí éramos mapuche, que nosotros teníamos un poder mágico para ver en sueño lo que viene, que teníamos newén, fuerza espiritual, que podíamos llamar a los ancestros, me explicó incluso el poder y fuerza del pelo de nosotras... Y después con el tiempo, y con tu investigación, cuando fuiste a las islas (Chiloé, Lemüy) aprendí de dónde venía nuestra historia. Me gusta lo que haces, y me gusta como es la nieta Ayün, ella tiene un vínculo con la 'mapu', sabe nombrar las cosas en mapuzungun, y lleva su nombre en el idioma; ella siempre va a saber de dónde viene" (conversación oral dual, 2022).

Las composiciones familiares 'xampurria' portan nuestra historia ancestral colonial, son identidades co construidas con el sello de la colonialidad y su fuerza para aplacar la historia común de dominación en todos los ámbitos de nuestro vivir. Sin embargo a partir del 'kultrunazo', como inicio de un proceso de auto reconocimiento individual y colectivo acerca del origen mapuche, ser 'xampurria' implica también un acto de conciencia de la memoria histórica y un posicionamiento político, sociocultural y espiritual frente a la vida presente, y por supuesto también una visión de futuro a partir de allí.

"El propósito de comentar sobre este concepto es que lo que vale como <<auténtico>> se usa en el Occidente como criterio para determinar quién es realmente indígena, quien vale la pena salvar, quién es todavía inocente y libre de contaminación occidental. Hay una tendencia

poderosa en la academia de retornar con ese argumento al <<esencialismo>> biológico relacionado con la raza, porque la idea de cultura es mucho más difícil de controlar. En el fondo de tal concepción de autenticidad hay una creencia de que las culturas indígenas no pueden cambiar, no pueden crearse a sí mismas y todavía seguir reclamando ser indígenas. Tampoco pueden ser complicadas, diversas internamente o contradictorias, pues ese es un privilegio exclusivo de occidente" (Tuhiwai Smith, 2016: 112).

Silvia Rivera Cusicanqui, en contexto de su trabajo de fortalecimiento de la memoria de la historia oral, señala que todas y todos somos indias en proceso y que podemos cambiar la relación que mantenemos con nuestro planeta para volver a tocar la tierra (2015). "Soy libremente india, he elegido ser india porque me da la gana, porque quiero a partir de esa lengua que estoy a medias aprendiendo, romper la cárcel de la normativa mercantilizada, en la cual estamos metidos por el sólo hecho de estar en la universidad" (Rivera Cusicanqui, 2015: conferencia en línea).

Cuando tuve en mis manos el papelito verde que acreditaba mi calidad indígena "Mapuche-Huilliche", emitido por CONADI de la ciudad de Osorno, mi 'kultrunazo' ya había iniciado, por lo que ese certificado no respondió las preguntas iniciales acerca de mi origen; más bien evidenció los mecanismos estatales tradicionales y analgésicos que operan en el sistema de colonialidad chileno.

2.2.2 Mi vínculo Noke Kói

La primera vez que escuché el idioma nokevana fue en territorio mapuche williche, en la costa de Chiquihue, un día tradicionalmente lluvioso en la ciudad de Puerto Montt. En ese momento desconocía el significado de los cantos ceremoniales que permitían abrazar mis circunstancias, y dejar escurrir los miedos y angustias más profundas asociadas a mis experiencias humanas con la muerte, el abandono y la violencia. No abordaré aquí el tejido de esas experiencias en sí, sino únicamente en mi relación con las(os) hermanas(os) Noke Kói.

Cuando pregunté cuál era ese idioma de los cantos que escuchaba, mientras realizaba una profunda purga físico-emocional, alguien dijo: "es el idioma de los Noke kói, un pueblo originario de la amazonía andina de Brasil, y lo que te está ayudando ahora es la fuerza del canto de ellos". Eso me lo dijo un joven rapado de cabeza, devoto Krishnaíta, corriente espiritual hinduista seguidora de la deidad Krishna, con influencias religiosas en todo el mundo.

En poco tiempo volví a oír los mismos cantos en el norte grande de Chile, en el desierto de Atacama. Me recordaban a los icaros⁸ peruanos que había escuchado antes en la localidad de Trocha, en medio de la selva de Iquitos. La palabra icaro proviene del Quechua, 'Ikaray'; significa soplar para curar. No sonaban igual en absoluto, en la selva peruana los cantos ceremoniales eran apenas balbuceos, mientras que en idioma Nokevana sonaban llenos de vocalidad y fuerza; sin embargo, ambos cantos se me presentaron como una especie de atizadores de pases mágicos hacia la conciencia, como lenguaje musical de las plantas para comunicarse mientras curan.

Alguien podría decir aquí que nos escapamos de lo académico, y cuál definición es esa de lo académico; yo no sé, pero me parece que convoca un espacio algo impositivo y limitante. En el espacio académico de la ciencias humanas, la conciencia hoy se centra en el trabajo teórico filosófico y/o neurobiológico situado en cadena de autores teóricos de cientos de años atrás, como si sólo así se pudiese hurgar los formatos de la conciencia del tiempo presente.

El psiquiatra de nacionalidad chilena, Claudio Naranjo, referente mundial de la psicología transpersonal, expone en el último documental en que participó: "somos la

⁸ Comparto el testimonio de Rosa Giove, cirujana, investigadora, fundadora del Centro y Organización no gubernamental Takiwasi, en Tarapoto (Perú), asociación sin fines de lucro, dedicada a la rehabilitación de toxicómanos y a la investigación. Sobre Giove recae uno de los icaros más conocidos y cantados durante trabajos de cura con plantas (Ábrete Corazón).

"Mi primer contacto con el icaro fue ver como las 'curiosas' o las abuelas soplaban con humo de tabaco o perfume 'icarado' sobre los centros energéticos de los niños nerviosos o asustados y también a aquellos que tenía cólicos de gases, con resultado favorable inmediato. Posteriormente, supe (y experimenté) que también funciona con los adultos, quienes manifiestan una sensación de relajación y disminución de sintomatología vagal.

He tenido también la oportunidad de ver cómo las madres de dos lactantes con miasis (larva de la mosca dentro de la glándula lacrimal y en piel de nariz, respectivamente) susurraban una tonada monótona semejante al sonido del insecto adulto para hacer que la larva se asome al orificio de entrada. En ambos casos funcionó" (Giove, 1993: 7-27).

conciencia que contiene todo lo demás. Nos identificamos con nuestra historia, con nuestro sentir; pero en realidad somos la conciencia en la que eso ocurre" (en Documental "Niño Divino, Conversaciones con Claudio Naranjo", 2021).

La ciencia, la conciencia de la ciencia y la conciencia de la conciencia, son parte del trabajo terapéutico y reflexivo de Naranjo; quien integró además el selecto grupo que recibió instrucciones en la reconocida "Escuela Arica" en el desierto del extremo norte de Chile en 1968 (o "Arica School" como se la nombra hoy en los Estados Unidos). El Instituto de Desarrollo del Potencial Humano o Escuela Arica, fue fundada por el profesor Oscar Ichazo, místico y científico boliviano; el entrenamiento que impartió en Arica duró cuatro años, allí profundizó la teoría del 'eneagrama' de la personalidad a través de las nueve manifestaciones y fijaciones del ego a temprana edad. Gran parte de lo que se desarrolló en la Escuela Arica es una suerte de misterio; la otra parte visible, cuenta con el reconocimiento de Ichazo como ciudadano ilustre por parte de las Naciones Unidas, con motivo de su contribución al progreso de la humanidad.

Los orígenes del jeroglífico del eneagrama⁹ están cubiertos de misterios, probablemente porque hasta esta generación, las enseñanzas sobre él parecen haberse transmitido sólo oralmente (Maitri, 2004). El eneagrama aparece en occidente en el siglo XX a través de los trabajos del filósofo armenio, compositor musical y maestro de danzas, George Ivanovitch Gurdjieff, quien a su vez manifestó haberlo aprendido de la Hermandad Sarmoung, orden mística de Asia Central. Sin embargo no hay rastros de que Sarmoung existiese realmente.

"(...) El eneagrama es el jeroglífico fundamental de un lenguaje universal que tiene tantos significados distintos como niveles de hombres existen... El eneagrama es un diagrama esquemático de movimiento continuo, o sea una máquina de movimiento perpetuo. Pero

evidentemente es necesario saber cómo leer dicho diagrama..."
(Gurdjieff en Maitri, 2004: 13).

El año 2013, recibí formación en eneagrama en el norte grande, en la ciudad de Antofagasta, por uno de los(as) estudiantes de Claudio Naranjo.

"Se ha dicho que la conciencia es un misterio, pero al hablar de ciencia prefiero decir que sea un enigma. En el contexto del conocimiento espiritual me parece apropiado decir que la conciencia sea un misterio - pues un misterio es algo en lo que se puede penetrar a través de la experiencia- o al menos, algo a lo que algunos llegan a acceder a través de una transformación personal y un desarrollo de la propia conciencia. Un enigma en cambio resulta del intento de querer acercarse a través del pensamiento a algo que el pensamiento no logra acceder" (Naranjo, 2015: en línea).

Hecho este paréntesis, acerca del 'enigma' que es la ciencia en palabras de Naranjo, tal vez sí escape un poco de 'lo académico' al experimentar los cantos Noke Kói como sopladores de pases mágicos hacia la conciencia, hacia 'el misterio'; sin intentar superar a Descartes por creer en la tierra y en el cielo (Naranjo, *Ibíd.*), en la existencia de las cosas y también de la conciencia. Sin romantizar tampoco acerca de un pueblo que vive el embate de la colonialidad a diario en todas las formas de su vivir.

Hago hincapié en los cantos sagrados noke kói porque fue la primera vez que oí el idioma nokevana; esos cantos rememoraron los ícaros de la selva peruana que antes había escuchado acompañando trabajos de cura personal con plantas maestras; también conectaron aspectos del lenguaje universal que abrió para mí el eneagrama en relación a la conciencia, al 'misterio'. Las vibraciones del canto Noke koi acompañadas de sus medicinas de poder, consagraron puertas de acceso a estados expandidos de conciencia, en similar orientación a los trabajos que sostuve posteriormente en prácticas de respiración holotrópica; sin ingestas, prácticas centradas únicamente en la respiración, el apoyo terapéutico y el sonido de algunas piezas musicales evocativas específicas. La respiración holotrópica, es parte del trabajo terapéutico del psiquiatra checo y estudioso de la conciencia, Stanislav Groff, quien fue

más allá del trabajo psicoanalítico de Sigmund Freud, al integrar en la terapia no sólo la etapa de infancia sino también la conciencia de la conciencia prenatal. Conocí esta práctica en una visita que Groff realizó a Chile en mayo de 2015, en Santiago.

Los estados expandidos de conciencia me han presentado elementos en torno al sonido, a vibraciones y frecuencias de onda, como si fuesen el chirrido de una puerta que se abre antes de ultrapasar. Diez años desde ese primer día que oí los cantos ceremoniales en idioma nokevana, hoy los comprendo como pases mágicos que conectan con todo. Así decía Fernando Rozas Katukina, el mayor cacique que ha tenido el pueblo Noke Kui y líder respetado entre las sociedades amazónicas. "Nuestra lengua conecta con todo Constanza", me dijo Fernando muchas veces mientras conversábamos (2017).

Quien se encuentre ahora leyendo, podrá si quiere ubicar esta fase de la conversación en el ámbito de la psicología transpersonal; así mismo el carácter inter transdisciplinar que ha ido fluyendo en la reflexión enfatiza el rol de la comunicación y la educación inter transpersonal en relación a las interrogantes que emergen del pensar, sentir, y hacer decolonial sobre el saber.

Con ello no doy pié para detallar experiencias personales de estados expandidos de conciencia, si es lo que la lectora o lector pudiese estar interpretando. Únicamente desprendo ideas contextuales de base que soportan y acercan mi vínculo personal con hermanas y hermanos Noke Koi; vínculo propio de cualquier proceso de investigación, aunque habitualmente silenciado en nombre del 'rigor científico'. Como dije anteriormente, en esta instancia los contextos y procesos no serán puestos bajo las alfombras de las lógicas academicistas.

Primeros pasos en la Amazonía Andina de Brasil

Justamente sobre saberes ancestrales, el pueblo noke Kui ha soportado su supervivencia en la amazonía andina de Brasil. En el primer artículo inserto y vinculante a este trabajo, se hacen algunas referencias acerca del tiempo del seringalismo y colonialismo que afectó a la sociedad Noke Koi, y también acerca de la colonialidad actual.

Hoy el pueblo noke kói no sobrepasa los mil habitantes. En tiempos de colonialismo-seringalismo, la conexión con la naturaleza, el conocimiento profundo de las plantas y de las medicinas, fueron centrales para la vida en las aldeas; actualmente en la colonialidad-seringalidad continúa siendo así; en contextos diferentes aunque igualmente violentos.

En el marco de un proceso de transformación personal, tras oír los cantos ceremoniales Noke Kui quise también conocer su tierra y su gente, comprender cómo era posible que esos cantos se escuchasen acá en Wallmapu (tierra nación mapuche) guiando trabajos de cura. En ese tiempo mi práctica académica se comenzaba a alejar de los análisis críticos de los discursos periodísticos; creía sobre todo en la posibilidad de que mis estudiantes de comunicación despertaran su propia conciencia crítica, a través de las experiencias cotidianas del territorio en que desarrollaban su con-vivir y su comunicar.

El año 2016 asistí al II Congreso mundial de Ayahuasca realizado en Río Branco, Brasil, en la Universidad Federal del Estado de Acre. Allí conocí a personas de todo el mundo vinculadas a la investigación y trabajo terapéutico de la planta chacruna (*Psychotria viridis*) y liana ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*); representantes de diversos puntos de la amazonía expusieron sus trabajos y experiencias junto con médicos, psiquiatras, psicólogos, antropólogos, juristas y personas vinculadas a las artes.

Las comunidades que comulgan estas plantas ejercieron sus derechos lingüísticos para compartir sus reflexiones al respecto, existían traducciones simultáneas al portugués, español e inglés. Inimaginablemente, en medio del alboroto de una pausa y en la mismísima tierra de Chico Mendez¹⁰, escuché fuerte ¡marri marri lamngen! (¡hola hermana!). Un hermano mapuche reconoció en mis aros de plata simbolismos de 'mapuchidad'; Marco Aurelio Ancaten, un ex 'werkén' -mensajero mapuche- quien producto de su rol terminó asentándose en la selva desde hace más de 20 años, y convirtiéndose en devoto de la consagración del 'Santo Daime'. Este culto surge en los años 30 del siglo XX, en el Estado de Acre, en la amazonía andina de Brasil. Su

¹⁰ Francisco Alves Mendes, ex seringuero, líder sindicalista, ambientalista y defensor de los derechos indígenas, asesinado el 22 de diciembre de 1988 a la edad de 29 años.

fundador es Raimundo Irineu Serra, afrodescendiente de esclavos y seringalista, el gran negocio occidental de la extracción de caucho y una desgracia para los pueblos amazónicos que se vieron violentamente afectados con dicha invasión. Irineu conjugó sus creencias católicas, africanas, y espiritistas con el 'Daime' o 'ayahuasca' que conoció en la selva. De allí nacieron una serie de himnos que conducen la consagración de la bebida.

"¡Lamngen te invito a consagrar Daime en la noche, en la floresta acá saliendo de Río Branco! ¡Vamos!". Sumamente enérgico el lamngen Marco estaba feliz de encontrarme allí en mitad de la selva y valoró de sobremanera que haya realizado mi viaje desde el mismo Wallmapu. Me presentó a toda la gente que él conocía como su hermana mapuche de Wallmapu en Chile, primeramente a su esposa e hijos, luego a sus amigas(os). Su esposa Patricia me prestó una blusa blanca, indumentaria exigida para invocar la pureza al consagrar el Daime en la iglesia del Padrinho Luis Mendez (en Bujari); ella no nos acompañó dado que no era daimista. Antes de ir a la ceremonia, Marco Aurelio también me presentó a dos personas Noke Kui: Nii Silva Katukina, y Aro Katukina; con quienes conversé en portugués, y en contexto de ése encuentro me extendieron una invitación a su tierra indígena en río Campinas (sin embargo mi visita no sería real hasta un año después, en septiembre de 2017 y ya reflexionando el presente trabajo en conversación).

Recuerdo con especial atención ese viaje en auto junto al lamngen Marco Aurelio Ancaten y el pintor acreano Clementino Almeida, era ya de noche y por caminos en pésimo estado nos dirigimos a la iglesia del Santo Daime en Bujarí; íbamos escuchando algunos himnos que conectan la consagración del Daime, 'Flor das aguas' original de Irineu Serra, es un canto que recuerdo con nitidez. Para mí absolutamente todo era extraño y nuevo. Llegamos a una iglesia semi abierta en medio de la selva; todos vestían de azul marino e impoluto blanco. Visité un cuarto pequeño donde Clementino pintaba las ensoñaciones de la consagración. Al salir de allí, el lamngen Marco continuó presentándome a diversas personas, y antes de entrar de lleno en la ceremonia me pidió que soplase un 'rapé' para él; cerca de un huerto recé y soplé con fuerza y gratitud el tabaco machacado con cenizas de plantas, que se introdujo en su

nariz para aplacar la ansiedad y permitir a la mente no entorpecer la consagración de la bebida 'Daime'.

La consagración del 'Daime' fue perseguida en Brasil entre 1985 y 1987, luego se intentó prohibir en los años 90, sin embargo en 2010 se autorizó en el país con fines rituales y religiosos. La doctrina 'Daime' ha extendido y constituido legalmente iglesias en todos los estados de Brasil. Hoy la consagración 'Daime' se realiza también fuera de los límites nacionales, en países como Perú, Bolivia, Chile, Argentina, Uruguay, Venezuela, Ecuador, Colombia, Portugal, España, Holanda, Inglaterra, Japón, México, Canadá, y Estados Unidos.

Fue la única vez que consagré 'Daime' propiamente tal. Reconocí elementos del catolicismo como la devoción hacia la virgen madre y los ángeles, experiencí en mi tiempo de concentración la arista de cura espírita (Allan Kardec, 1987, 36a edición) con un trabajo realizado en mi útero, y conecté con los himnos que conducían la jornada; para mí hermosas vibraciones de una lengua universal llena de sensibilidad, ternura y pureza. Dos veces bebí 'Daime' esa noche, hubo tiempo de concentración sentada y tiempo de pie para conectar los himnos del fallecido Irineu Serra. En esa ocasión también habían personas Yawanawá apoyando los cantos ceremoniales, un pueblo amazónico fuertemente emparentado con las(os) hermanas(os) noke Kói.

Al año siguiente una parada obligada camino a las tierras noke Kói, fue Río Branco nuevamente, en la casa del lamngen mapuche Marco Aurelio; ese año 2017 serían nuestros últimos encuentros antes de que él emprendiese el viaje de regreso al 'wenumapu' (la tierra de arriba). Conversamos muchísimo e hicimos 'txafkin' (suerte de trueque mapuche); conversamos **sobre intercambios culturales entre mapuche y pueblos de la selva**, sobre cómo había llegado él a Xapurí inicialmente y había terminado quedándose en el Acre; reímos también recordando que en paralelo ambos habíamos matado el hambre debajo de los enormes árboles de mango, frutos -a nuestro parecer- no suficientemente valorados en Acre.

Después de algunos días en Río Branco, continué el viaje a Cruzeiro do Sul, a la tierra noke Kói, allí viví cuatro meses. La mayor parte del tiempo en la aldea 'Kamanawa'

ubicada en el Estado de Acre en 'río Campinas', y posteriormente al interior del 'río Gregório' en la última aldea noke Kói, 'Tonyá'.

Hasta este punto, he pretendido brindar antecedentes sucintos que den cuenta de dónde emerge mi relación Noke Koi, evidenciando que no era azaroso -en el contexto de investigación doctoral- querer conversar sobre saberes para cosmoexistir con hermanas(os) de ese pueblo particular.

2.3 ¿Quiero hacer lo que dije que quería hacer?

No quería hacer exactamente lo que dije que quería hacer en las primeras aproximaciones hacia una propuesta de investigación doctoral, ni de la forma en que dije que lo quería hacer. Humberto Maturana y Ximena Dávila sostienen que, "en nuestro reflexionar siempre podemos preguntar si queremos o no queremos hacer lo que decimos que queremos hacer" (2015: 182).

Esto sucedió mientras llevaba conmigo la vida uterina de mi hija Ayün (2018), quería intentar ser coherente conmigo y también con ella en todas las dimensiones que me fuesen posibles; sentí así una suerte de necesidad de honestidad con sentido de honradez.

Antes de realizar mi viaje a tierras noke Kói, me encontraba inmersa en el proceso de Doctorado en Ciencias Humanas (UACH) e intentando enlazar algunas ideas que respondiesen a lo esperado para el curso de metodologías de investigación del mismo programa. Sin embargo, todos esos esquemas forzaban anular u omitir mi relación preexistente mapuche y Noke Kui. Ese intento se traduce en el primer artículo inserto a este trabajo, en referencia dialogante e hipervínculo.

"En investigación, el concepto de distancia es muy importante, ya que implica neutralidad y objetividad en nombre del investigador. La distancia es medible y por lo tanto ha llegado a representar objetividad; sin embargo, la objetividad no es medible de la misma manera" (Tuhiwai Smith, 2016: 88).

Las reflexiones centradas en los saberes insurgentes para cosmoexistir y su posibilidad decolonial, que organizaba el diseño de investigación, eran interrogantes que traía conmigo justamente a partir de mi relación preexistente con las sociedades Mapuche y noke Kói, y que cobraban fuerza y sentido sobre todo allá afuera del espacio académico -recalco esta idea a pesar de su obviedad.

"Al igual que en la metáfora de la música, un marco conceptual nos podrá dar la posibilidad de construir una hipótesis brillantemente sustentada, pero no nos acercará, ni nos permitirá percibir la fuerza espiritual del emocionar que hace posible una melodía; de igual manera, la teoría, la metodología podrán ser un mapa que nos ayuden a andar por la realidad, pero nunca serán la realidad, no serán el territorio; desde la arrogancia racionalista tendemos a confundir el mapa con el territorio, para que este se adapte al mapa que dibujamos desde los conceptos" (Guerrero, 2016: 17).

Con la misma agudeza del profesor Patricio Guerrero, aunque tal vez de forma más sencilla y directa, el profesor Roberto Morales incidió también en esta reconfiguración del diseño de investigación que había intentado dibujar. Un día al salir del curso de metodologías de investigación, luego de exponer algunas ideas al respecto, el profesor Roberto me preguntó: "Constanza, entonces por lo que entiendo ¿tú estás en proceso de mapuchización?". En ese preciso momento no supe qué responder, sonreí, y me quedé un poco en blanco, sin comprender aún la real dimensión de su pregunta. Se refería a lo mismo que Silvia Rivera a expresado en extenso, a elegir ser 'india'.

Esa conciencia necesaria para reconocer en mi propia memoria histórica el poder que había ejercido la colonialidad, ya había estado ocurriendo lentamente, día a día; y la pregunta intempestiva de Roberto en un pasillo de la Universidad Austral me obligaba a responder, no sólo a él, sino sobre todo a mí misma. "El inicio de una lucha decolonial quizá sea, el mirar, el sentir y el empezar a reconocer, como la colonialidad atraviesa primero nuestras propias vidas, nuestras prácticas y discursos, no sólo académicos, sino sobre todo existenciales" (Guerrero: 2016: 26).

Acá le respondo profesor Roberto Morales: por supuesto que sí, elijo ser 'india', elijo ser mapuche xampurria para todos los efectos de mi vivir, subrayando esto último, bien xampurria. Con ello elijo tomar partido frente a la vida y la naturaleza; así como también frente a la energía vital que atraviesa las diferentes dimensiones de nuestro estar en la vida, sin esencialismos, y reconociendo el saber como práctica en todo lugar.

Aunque la palabra 'mapuchización' me incomodó esa vez, la incomodidad tiene que ver con categorías alimentadas por el peso de mi propia colonialidad, tiene que ver con esa mapuchidad dormida que al despertar tuvo la mala fortuna de tropezar con el purismo mapuche. Esa pregunta volvió a interrogar mi identidad, para mirarme y situarme de forma político-espiritual en el propio proceso de investigación.

En el contexto de la revisión en la que me encontraba, reconecté la vez anterior en que el mismo profesor Morales (2017) había dicho mientras conversábamos, que una investigación sobre saberes y decolonialidad no exigía un trabajo de campo con características esencialmente etnográficas; dijo además que dado el tema cabían posibilidades más reflexivas.

Intentar comprender la posibilidad decolonial de los saberes, desde las propias categorías del saber científico que coloniza el saber y sustenta el discurso universal de la razón como el único camino para comprender la vida, plantea no sólo un gran contrasentido sino también un atentado a las dimensiones afectivas y espirituales del saber.

"La universidad ha validado su saber, o el saber que se gesta en sus entrañas, como el único saber. Y a veces decimos, bueno, esta persona sabe, a pesar de que no ha ido a la universidad. Eso es lo que hace la universidad con nosotros, pero la universidad no es el único lugar del saber. Muy por el contrario, a veces sirve para muy poco la universidad, y las ciencias sociales" (Cumes, 2018: en línea).

La legitimidad que ostenta el saber científico, así como la enorme responsabilidad de la universidad en ello, se ha sostenido sobre todo por el modelo socioeconómico

desarrollista, coercitivo y explotador al cual hoy sirve. Sin embargo el problema no es la legitimidad en sí, sino la legitimidad de un sólo tipo de saber, mantenido como único y superior. *'Sobre "El Saber", los saberes de los pueblos y su insurgencia'*, amplía un apartado del mismo nombre como parte del primer artículo vinculante a esta conversación.

Ciertamente, la posibilidad decolonial de los saberes insurgentes era una conversación más allá del espacio puramente académico (esa conversación había venido inspirando y orientando buena parte de mi estar en la vida). Mientras desmenuzaba las orientaciones metodológicas, el status quo epistémico vino encima en tanto espacio de poder accionado. "La mayoría de las metodologías de investigación asumen que el investigador es una persona de afuera que puede observar sin ser implicado en la escena. Esta perspectiva se relaciona con el positivismo y las nociones de objetividad y neutralidad" (Tuhiwai Smith, 2016: 185).

Las injusticias epistémicas; injusticia testimonial, en relación a la omisión testimonial o silenciamiento anticipado, y la injusticia hermenéutica, en referencia a las ideas de Miranda Fricker (2017 {2007}), invitan siempre a revisar problemáticas de carácter ético-político.

Si bien concuerdo con Fricker, en que el estatus quo epistémico apareja injusticias y desventajas procedimentales del tipo cognitivas e interpretativas, no puedo dejar de observar injusticias estructurales como la colonialidad propiamente tal, que atraviesa todas las dimensiones posibles de injusticias. Hago referencia a la colonialidad interna del saber, considerando el trabajo de González Casanovas sobre 'colonialismo interno' (1969), y en la misma relación las reflexiones sobre prácticas y discursos descolonizadores de Silvia Rivera Cusicanqui (2017 {2010}).

La colonialidad se muestra a veces de cara a la conciencia, porque finalmente lo ético se encuentra en el escrutinio de la conciencia, pero sobre todo la colonialidad blande su poder a rostro cubierto, para omitir y ocultar de este modo su despliegue procedimental para el control de la vida y las relaciones del vivir.

Visibilizar y esconder es necesario para la colonialidad interna del saber, incluso en contexto de discurso decolonial -nominalista y sutilmente- oculta dimensiones del emocionar y dimensiones de la ternura para por ejemplo, emplear prácticas metodológicas descontextuadas y serviles al status quo interno promovido desde afuera -allá en el llamado norte. Refiero a una colonialidad que ocurre aquí mismo, sostenida en el cotidiano de la vida; donde se legitima o deslegitima los saberes en relación a estándares patriarcales, raciales, económicos y académicos, naturalmente asumidos como propios.

El pedestal de superioridad del 'saber científico' patriarcal, me invitaba a investigar sobre otro, idealmente ajeno y distante; sobre modelos de comprensión rígidos; ponderando además la lógica científica que anula el sentir, y que de paso me conmina al silenciamiento y omisión propia.

"Los sistemas de conocimiento, en los cuales se basa la actividad de desarrollo en el Tercer Mundo contemporáneo, radican histórica e intelectualmente en la aparición de la ciencia "masculina" de la Revolución Científica. Esos sistemas de conocimiento se caracterizan por la fragmentación de la naturaleza en partes inconexas, no relacionadas, atomistas, uniformes y hegemónicas, y dicotomizan a la sociedad en expertos y no expertos. El conocimiento holístico que tienen las mujeres sobre la silvicultura, agricultura, procesamiento de alimentos, suelos y abastecimientos de agua es así ilegitimado y desplazado por la sabiduría reduccionista. La destrucción ecológica de la naturaleza va así mano a mano con la destrucción intelectual del conocimiento y pericia de las mujeres" (Shiva, 1999: 94).

La ciencia masculina cercenante que cuestiona Vandhana Shiva, construyó su casa en la universidad. "El género no sólo es un atributo de los cuerpos sino que corre por la sangre de las instituciones, que acaba marcando cuerpos y acciones de quienes las ocupan" (Segato, 2018: 67.) Aprender a no sentir, "desentizar-se" como ha dicho la profesora Rita Segato, es mandato de la masculinidad, y de los aparatos e instituciones que sirven a este nuevo tiempo colonial capitalista y patriarcal.

Me hallaba en ese contexto, de caminos metodológicos y categorías teóricas 'regurgitadas' (Segato, 2018), tanto por el 'pensamiento postcolonial', 'estudios latinoamericanos' e ideas de 'diferencia colonial' predominantes en la escena académica de Abya Yala; rodeada de recetarios científico-valóricos. Quizá tardé en notar la distancia que tenía hacia la forma de mirar e integrar las ideas decoloniales en relación a quienes han sostenido esta trama discursiva; muchos de los autores y autoras a quienes refiero se encuentran precisamente citadas(os) por mi misma en el primer artículo vinculante a este trabajo. Asumo entonces las contradicciones que ha ido mostrando este proceso reflexivo al pensar y sentir en conversación.

La escena predominante endogámica de las ciencias sociales y humanas enrostró la distancia que menciono, no en términos de conceptos más o conceptos menos; pues este trabajo no se ha sostenido con la finalidad de desechar ideas, categorías, ni autores. Hay un enunciado estructural que comparto acerca de la urgencia decolonial: la urgencia de hacer frente al actual tiempo sobre colonial que somete la vida y el vivir a los sistemas y mercados predadores. Sin embargo, buena parte de los discursos decoloniales se han estacionado en la comodidad de las facultades de filosofía, ciencias sociales y humanidades; sin la voluntad práctica de aprender de las sabidurías y las posibilidades decoloniales de las mismas para el 'küme mongen', para vivir mejor entre todas y todos en sentido cosmológico; y sin asumir <<la afectación>> que esto implica.

Esta crítica la hago a raíz del camino metodológico propio. Para intentar aproximar las comprensiones en relación a las sabidurías insurgentes y su posibilidad decolonial, en el marco del proceso doctoral, tuve que darme muchas volteretas de carnero; porque lo decolonial en la academia se plantea en el ámbito del discurso y no tanto en la praxis, además la afectación propia está muy mal vista; está en el contrato psicológico académico el deber de 'desentizar-se'.

Ciertamente no pude ni quise dejar de considerar mi sentir y afectación para la presente instancia doctoral, así mismo decidí abrazar a la conversación como acción metodológica para esta propuesta; asumiendo que lo que estoy haciendo lo hago desde mis 'distinciones y preferencias' (Maturana y Dávila, 2015), incluso desde mis propias contradicciones.



Treile aterrizando frente al invernadero

3. PENSAR Y SENTIR EN CONVERSACIÓN COMO ACCIÓN METODOLÓGICA

3.1 Ideas sobre metodología y disculpas correspondientes

La búsqueda de 'conductas epistémicas más justas' a la que refiere Miranda Fricker (2017 {2007}), siguen siendo prácticas epistemológicamente endémicas en el sentido de la colonialidad interna del saber, orientadas en la 'virtud' racional. Sin embargo en 2010, la misma autora señaló que hay que hacer lo que funcione, abriendo así su concepción socialmente situada del quehacer epistémico.

La ciencia no construye enunciados, sino hipótesis aceptadas pero no comprobables como ciertas, sostiene el racionalismo crítico en las ideas de Karl Popper (1962; 1980); las hipótesis falsables son científicas mientras no se compruebe que sean falsas.

Paul Feyerabend fue estudiante de Karl Popper, Feyerabend promovió ideas sobre anarquismo epistemológico; el autor de "Tratado contra el Método" (1986), sentenció que "Toda metodología tiene sus límites y la única <<regla>> que sobrevive es el principio <<todo vale>>" (2010: 290). Rememoro a partir de su enunciado algunas ideas de Lyotard (1991), sobre mito y ciencia abordadas previamente en el artículo vinculante primero; pues así mismo Feyerabend plantea que la ciencia constituye una de las muchas formas de pensamiento, no necesariamente la mejor: "la ciencia es mucho más semejante al mito que lo que cualquier filosofía científica está dispuesta a reconocer" (2010: 289).

En el intento de Feyerabend por movilizar el status quo científico, ha señalado que "todo sirve" (2010), porque la ciencia no posee ningún método particular. El autor concluye que la separación entre ciencia y no ciencia es artificial, y va en perjuicio al avance del conocimiento. "En todos los tiempos el hombre ha inspeccionado su contorno con ojos abiertos y una inteligencia fecunda, en todos los tiempos ha hecho descubrimientos increíbles, y en todos los tiempos podemos aprender de sus ideas (Feyerabend, 2010: 302)". Estoy de acuerdo con las ideas de fondo que este hombre atribuye a 'el hombre', sin embargo me parece oportuna la inclusión no sólo de las mujeres sino del tejido cosmológico en sí.

Si bien es cierto "no existe una escuela que enseñe a vivir", como dice la letra en 'Desarma y Sangra' (1980) de Serú Girán¹¹, las ciencias sociales y humanas en un sentido crítico y contrafóbico del propio espacio, podrían -al menos- superar el miedo a acoger acciones metodológicas más pluralistas.

La comunicadora mexicana Sarah Corona, propone la 'producción horizontal del conocimiento (phc)' en paráfrasis a las ideas Walter Bejamin en "El autor como productor" (2004). Para Sarah Corona (2020), la phc se diferencia no sólo de la investigación científica dominante sino también de la 'investigación participativa' y la 'investigación acción'. La autora subraya dos elementos de la 'producción horizontal del conocimiento' (phc):

"Primero, el hecho de que la investigación que nos lleva de manera horizontal por caminos novedosos puede arrojar resultados impredecibles, aplicables, y ser fuente de futuro conocimiento. Segundo, la ventaja de que en el diálogo equitativo entre múltiples saberes -los disciplinares con los no académicos-, no solo se enriquecen las formas de solucionar problemas y el conocimiento social, sino que además se transforman las relaciones entre las personas en el espacio público" (2020: 31).

Sarah Corona distancia también la producción horizontal del conocimiento, de "propuestas bien intencionadas pero rutineras" (Ibíd.,: 31); aludiendo aquellas que renuncian a las transformaciones metodológicas y otorgan continuidad a la misma producción cultural, económica, política y científica (Ibíd.). Como ejemplo de esto, presenta la propuesta de Arjun Appadurai acerca de la 'investigación como derecho humano' (2013); planteando una crítica a la crítica de Appadurai, quien se preocupa de responsabilizar a las instituciones educativas por el acceso dispar de la ciudadanía a categorías convencionales de investigación. Sobre Appadurai, Sarah Corona dice:

"En su idea, los conceptos mismos de documentar, de archivos oficiales, de las técnicas de análisis sistemáticos, no son puestos en duda.

¹¹ <https://www.youtube.com/watch?v=wvd2XrbySac>

Tampoco toma en cuenta los conocimientos propios de los jóvenes para producir y diseminar lo que ellos mismos desean... Los problemas de esta propuesta, vistos desde la PHC, son los siguientes: 1) se parte de la necesidad que se supone tienen estos jóvenes de perfeccionar sus habilidades de investigar, entendidas como sinónimo de buscar información; 2) si bien su proyecto significa capacitar tecnológicamente a los usuarios, no se aprecia ningún reconocimiento a lo que los jóvenes saben y que debe ser central para generar nuevo conocimiento" (Corona, 2020: 32-33).

Sobre la idea de la 'investigación como derecho humano' de Appadurai (2013), Sarah Corona insiste en la crítica sobre dicho derecho, de hacer ciencia como la que está en manos de las instituciones hegemónicas, "(...) sin cuestionar su pertinencia contextual, sus límites, ni el poder de dominación que entraña el proceso mismo. En esta posición, el autor se resiste a llamar investigación a lo que los jóvenes saben y han aprendido en su entorno" (Ibíd.,: 33).

Maturana y Dávila (2015) señalan que un sistema de pensamiento que no admite desde sí la reflexión acerca de la validez de sus fundamentos opera como delirio puro, y que quien usa un sistema de pensamiento negando la legitimidad de la acción de reflexionar acerca de la validez de sus fundamentos, convierte ese sistema en doctrina. "Los sistemas de pensamientos que admiten la reflexión sobre la validez de sus fundamentos constituyen ámbitos reflexivos abiertos y, por lo tanto, son espacios de libertad creativa mientras las personas los viven como tales" (Ibíd.: 414).

Así también entre las muchas preguntas que ha realizado Aura Cumes, y a propósito de la 'investigación como derecho humano' en las ideas de Appadurai (2013), parece oportuno interrogar el método del conocimiento científico:

"¿Puede realmente ser radical un método? cuando no cuestiona el sentido de la vida, de donde ha nacido ese método, y ése método ha nacido de ése mundo jerárquico, de ese mundo del uno - que yo nombro- de ése mundo que valida un idioma, una cultura, un ser

humano que domina, que se coloca como el centro del mundo; eso es lo que hereda el método del conocimiento científico. Y es lo que en la modernidad se reconfigura" (Cumes, 2018: conferencia abierta).

La democracia es un acuerdo de convivencia no un sistema de gobierno, dice Humberto Maturana; y que en un proyecto de convivencia democrática si falta uno faltan todos (2015, en línea, educación, ética y democracia). Mientras que 'democracia cognitiva', es el término que emplea Edgard Morin, para expresar la necesidad de una reorganización del saber y una reforma del pensamiento, "que permitiría no sólo separar para conocer, sino también vincular lo que está separado, y en la que resucitarían de una nueva manera las nociones trituradas por la fragmentación disciplinar: el ser humano, la naturaleza, el cosmos, la realidad" (2002: 108). Reitero parte de las palabras disertadas por la autoridad ancestral longko Juana Cuante Catalán, en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Austral de Chile (artículo vinculante 1 en relación al saber ancestral mapuche):

"Nosotros como humanos somos parte de todo, creemos que cada espacio de la naturaleza tiene un nombre y desde que el tiempo es tiempo nosotros nos hemos relacionado con él; eso ha permitido que como pueblo sigamos existiendo. Existe una palabra que se llama 'Itrofil Mongen', que es la diversidad de vida; eso significa que cada cerro, cada río, la lluvia, el viento, las estrellas, el sol... todo tiene un nombre y una razón de ser que está en contacto con nosotros" (Conferencia abierta, 2017).

Hacer 'rizoma con el mundo' -como diría Deleuze y Guatari (2001 {1994}), sostener la conciencia de la memoria histórica en contexto del tiempo presente impregnado de 'modernidad-colonialidad', continua configurando un espacio violento para los distintos pueblos de Abya-Yala. Las luchas por el racismo y la protección de la naturaleza se desnudan de idealismos frente a un sistema patriarcal transversal, que atropella también los saberes y la espiritualidad de los pueblos, y con ello la posibilidad cierta de cosmoexistencia.

Lamentablemente la ciencia tiene muy mal oído y el ojo no se ve a sí mismo, recalco en más de una oportunidad Claudio Naranjo (2018: charla en línea); quien además de abordar la terapia desde la psicología transpersonal, luchó incansablemente por transformar el espacio educativo, al cual consideraba una castración de la libertad, un descuido del cuidado, y un espacio generador de autómatas. Naranjo, se hizo doctor en educación con el propósito y esperanza de ser escuchado en los ministerios de educación, con quienes tuvo muchísimos encuentros llenos de promesas que en pocos días eran desechadas por quienes 'también autómatas' -no necesariamente mal intencionados dice- dirigían esos entramados.

"Una ciencia que se exalta a sí misma es más cientificismo que ciencia, se usa para prohibir ciertas cosas, es una ciencia al servicio de la mente patriarcal... La educación no es para educar, es para la conformidad, es para que la gente se adapte a un sistema. Necesitamos una educación para trascender el orden patriarcal" (Naranjo, 2018: Congreso del Futuro, en línea)

Las metodologías no son inocentes en todo esto. Hace falta escuchar y vernos; es urgente un conocimiento crítico acerca del conocimiento. A propósito de la educación, me pregunto también, ¿dónde están esas metodologías capaces de colaborar en trascender el orden patriarcal al que refiere Naranjo? ¿existen? o ¿pueden existir realmente?

"La ciencia moderna fue una actividad conscientemente patriarcal y de género. A medida que la naturaleza pasó a considerarse una mujer más para ser violada, el género también fue recreado. La ciencia como aventura masculina, basada en el sometimiento de la naturaleza y sexo femeninos, apoyó la polarización de género. El patriarcado, como nuevo poder científico y tecnológico, fue una necesidad política del emergente capitalismo industrial" (Shiva, 1999: 94).

La ciencia se alía a las herramientas metodológicas que mantienen ese 'mundo del uno' que nombra Cumes (2018), mientras la sabiduría es ignorada por la academia, a

pesar de su capacidad de insurgir, transformar, desestructurar y superar la razón dominadora (Guerrero, tesis 2016); se engeguece con ello -a los ojos de quienes integran el hacer científico- la fuerza vital de la gente para luchar en favor de la vida.

"(...) si nos hacemos cargo de que en la experiencia misma no distinguimos entre ilusión y percepción nos daremos cuenta de que nada es falso o verdadero en sí mismo, y veremos que algo es válido o no válido según el criterio que usamos para aceptar o rechazar su validez" (Maturana y Dávila, 2015: 197).

Me permito recordar y compartir que después de terminar mis estudios en comunicación, durante algunos años visité diferentes templos krishnaítas en la zona centro y norte de Chile, en ellos pude comprender acerca de las tradiciones sagradas de India. En la guía del maestro espiritual Srila Gurudev Atulananda Acharya, cada día antes del amanecer recitábamos y estudiábamos textos sagrados hinduistas; así conocí sobre Los Vedas (1.500 a.C.), que son cantos sánscritos que no buscaban generar conocimiento, sino entender la sabiduría transmitida oralmente y llevarla a la práctica en la propia vida comunitaria. La idea de 'Maya' aparece con 'Los Vedas', sin embargo es en el compendio filosófico 'Upanishads' (800 a. C.) en que se entiende como una suerte de poder que no permite ver más que lo ilusorio de la realidad; aunque 'Maya' refiere también a un poder celestial, en tanto oportunidad para trascender la ilusión mediante el ejercicio de la autoconciencia.

Y es justamente un ejercicio similar de autoconciencia el que urge aplicar a ese espacio de las llamadas metodologías, porque pueden llegar a ser muy mayísticas, o 'tramposas', como bien explica Silvia Rivera Cusicanqui (2018):

"Un tema que a mí me preocupa, es pensar la metodología por fuera de su práctica. Porque el paquete llamado metodologías puede llegar a ser muy tramposo, en el sentido en que nos da una suerte de protocolo, o de receta para conseguir determinados resultados (....). Cualquier

encuadramiento de las prácticas está condenado a dejar por fuera, otras prácticas, que posiblemente sean más interesantes y con mejores posibilidades de incidir en las prácticas. Por otro lado deja por fuera la enorme inversión emocional que tiene la gente al enfrentarse con sus problemas. Inversión emocional que estimula su imaginación creadora, y su capacidad para resolver sobre la marcha, problemas, sin estar pensando en el protocolo y los pasos a seguir (...). Esa capacidad de adaptar el pensamiento, la inteligencia con los aspectos imprevisibles de la realidad, es lo que caracteriza la sabiduría de la gente, en particular de la gente indígena, para resolver sus problemas enfrentando lo imprevisto. Entonces la metodología, a veces es una camisa de fuerza para encuadrar, limitar, y de algún modo expropiar esta capacidad creativa" (Rivera Cusicanqui, 2018: en línea).

Desde que inicié este proceso doctoral, he querido conversar acerca de los saberes y la sabiduría de la gente para preservar las diferentes formas de vida en este planeta. Lamentablemente, la ciencia y sus metodologías como parte del 'mundo del uno' (Cumes, 2018), encuadra, restringe y expropia la capacidad creativa de abordajes como señaló Silvia Rivera Cusicanqui (2018). No ha sido fácil sostener un pensamiento y un sentir en conversación acerca de la colonialidad del saber, en el espacio mismo que recrea dicha colonialidad; espero al menos intentar desafiarlo.

"Dicen los lingüistas que nosotras las mujeres "prefaciamos" mucho nuestras exposiciones, que una característica del discurso femenino es anteponer a ellas una cantidad de pedidas de permiso y de perdones por hablar..." (Segato, 2018: 107). Imagínense si la profesora Rita Segato ha dicho que se siente así, qué es lo que resta para una. La colonialidad, la ciencia, la epistemología, la investigación, la metodología y la propia universidad, a pesar de ser palabras en género femenino, son esencialmente prácticas masculinas; sin embargo la sabiduría tiene una innegable esencia femenina, por ello también en el intento por trascender el orden patriarcal-colonial parece haber llegado el tiempo de escuchar y aprender de la sabiduría de la gente.

La insatisfacción en torno a las respuestas del saber científico ante la colonialidad de la vida, ha incentivado que quiera conversar sobre la decolonialidad del saber; y hasta aquí espero haberme disculpado lo suficiente por ello.

3.2. Porque 'conversando se entiende la gente'. Elijo conversar y me dejo afectar

Hace 10 años en la ciudad de Antofagasta, me acerqué al profesor Humberto Maturana para saludarlo y hacerle una pregunta después de una charla en la Universidad Católica del Norte. No recuerdo bien la pregunta, sin embargo encontré hace poco una libreta con apuntes sobre lo que él me dijo, la primera idea citaba: 'conversando se entiende la gente'. Me gustó mucho leer ese comentario porque también mi tata Manuel lo decía todo el tiempo. El profesor Humberto, nuestro Premio Nacional de Ciencias Naturales, y mi tata Manuel, un campesino sin estudios formales; ambos compartieron en mi vida ese dicho popular de que 'conversando se entiende la gente'. Las conversaciones para Humberto Maturana son el entrelazamiento del lenguaje y el emocionar¹²; el profesor dice que "los seres humanos existimos en el conversar, y todo lo que hacemos como tales tiene lugar en conversaciones y redes de conversaciones" (Maturana y Verden, 1993: 165).

Construir un pensamiento en conversación es la mejor manera de pensar, dice la también profesora Rita Segato (2018). Considerando lo que se ha conversado hasta aquí sobre metodologías, y también con el propósito de responder a esa inquietud académica que ya habrá surgido en torno a la decisión metodológica presente, explícito que elegí la acción de pensar y sentir en conversación a modo de tesis doctoral porque 'conversando se entiende la gente'. Esta instancia no tiene como

¹²"**Lenguajear**: Fluir en coordinaciones de coordinaciones conductuales consensuales. En la medida en que una conversación cambia la emoción, cambia el flujo de las coordinaciones de coordinaciones conductuales consensuales. Y, viceversa, en la medida en que una conversación cambia en el flujo de las coordinaciones de coordinaciones conductuales consensuales, puede cambiar el emocionar. Este entrelazamiento del lenguaje y el emocionar es consensual, y se establece en el convivir.

Emocionar: Fluir de un dominio de acciones a otro en la dinámica de vivir. Los seres humanos en tanto existimos en el lenguaje, nos movemos de un dominio de acciones a otro en el fluir del lenguaje, en un entrelazamiento consensual continuo de coordinaciones de coordinaciones de conductas y emociones. Es este entrelazamiento del lenguaje y el emocionar lo que nosotros llamamos conversar, usando la etimología latina de esta palabra que significa dar vueltas juntos" (Maturana: 1993: 165).

propósito la exposición teórica ni la revisión filosófica -que por cierto puede darse al pensar en conversación- pues me parece que ya hay elocuentes y numerosas publicaciones muy bien organizadas acerca del dialogismo de Mijail Bajtin (1997), o la acción comunicativa de Jürgen Habermas (1999), sólo por dar ejemplos. Tampoco busco utilizar este espacio en beneficio propio al permitirme sentir y ser afectada en la conversación, ni pretendo llevar mi voz a una suerte de narcicismo autoral, y mucho menos intento representar a alguna colectividad humana.

"El explicar científico, como un explicar particular, al igual que todo explicar de lo que hacemos en nuestro vivir, tiene, por lo tanto, su fundamento epistemológico en la realización de nuestro vivir y no en el ámbito de supuestas realidades ontológicas que existirían con independencia del ocurrir de nuestro vivir como seres vivos humanos" (Maturana y Dávila, 2015: 129).

La conversación puede no ser un camino metodológico tradicional, sin embargo es profundamente cognoscitiva; una suerte de 'forma científica otra', como dijese Bajtin (1997) en relación a la interpretación de los sentidos.

Conversar es mi intento por formular y responder preguntas que colaboren en la comprensión; en contexto de esta instancia de investigación doctoral, pensar y sentir en conversación no es un formato, integra mi reflexión teórica, mis preguntas, mi tránsito metodológico ligado a la praxis, mis respuestas, y mi afectación también. Si la correlación del quehacer metodológico en recetarios de procedimientos y técnicas de investigación, guarda sustento en el mantenimiento del status quo científico académico de las ciencias sociales, humanidades y filosofía, tal vez en ese escenario la conversación no debiese incorporarse al campo entendido como metodológico.

Primero que todo, considero a la conversación como una acción reflexiva y relacional que ocurre en el vivir. Por ello, y con el propósito de responder la interrogante metodológica y asumirla a su vez como un espacio de conocimiento reflexivo abierto, planteo la conversación también como acción metodológica epistémica decolonial.

"Los distintos mundos que vivimos en toda su diversidad son redes de redes sistémicas-sistémicas-sistémicas de coherencias sensoriales-operacionales-relacionales en la realización de nuestro vivir-convivir en redes de conversaciones que constituyen y realizan todo lo que hacemos, ya sea que lo llamemos fantasía, poéticas, filosofía, religión, ciencia, arte culinario o mecánica cuántica" (Maturana y Dávila, 2015: 413).

Pese a que resulte poco frecuente -o mejor dicho poco 'productivo'- que en el espacio académico se expongan ideas, reflexiones y sentires en conversación y voz propia, este es también un intento por ser coherente y honesta conmigo, al aproximarme en la comprensión sobre el saber y su posibilidad decolonial. Sintonizo conversar en voz propia, porque no puedo hacerlo sino desde mi misma, desde el fluir de mis experiencias y mi afectación; autonomía reflexiva que en conversación es relacional y relativa por supuesto.

La profesora Rita Segato (2018), menciona que después de muchos años de experiencia como educadora y conferencista comprendió que los cuerpos en co-presencia *conversan*, y que la exposición nunca es un monólogo en el estricto sentido de que el expositor habla solo, es un enunciador solitario. Por su parte Maturana y Dávila dicen que la pregunta por el fundamento de todo conocer y todo hacer, no tiene una respuesta ontológica sino epistemológica: "somos la pregunta, el camino para contestarla y la respuesta" (Ibíd.: 493).

En las vías imbricadas de la triple acción ecológica, el psicoanalista y pensador francés Félix Guattari, refiere:

"Sacar a la luz otros mundos que los de la pura información abstracta, engendrar universos de referencia y Territorios existenciales en los que la singularidad y la finitud sean tenidos en cuenta por la lógica multivalente de las ecologías mentales y por el principio de Eros de grupo de la ecología social y afrontar el cara a cara vertiginoso con el Cosmos para someterlo a una vida posible" (1996: 76).

No apelo a un formato de pensamiento y sentir en conversación, sino a la acción efectiva de conversar, de haber ya venido conversando y de continuar haciéndolo. La voz propia responde al lugar en el que ocurren conversación y afectación; refiere al "yo soy mí" en las ideas de Edgard Morin (2015); a una acción y posicionamiento político; y a la polifonía vocal inscripta en mi propia voz.

3.3. 'Ser afectada'

El préstamo del 'ser afectada' es de Jean Favret-Saada, tunecina por haber nacido en el tiempo en que Túnez era una colonia francesa -1934- en el norte del continente africano. De familia Judía, sus primeros estudios sucedieron mientras era profesora e investigadora en la Universidad de Argel (Argelia). Sus intereses pronto mostraron filiación con las lógicas que organizaban acciones de embrujamiento y desembrujamiento. Con este énfasis de comprensión se replanteó cuestiones metodológicas y epistemológicas afines al ámbito de la antropología social, y las ciencias sociales y humanas (Zapata y Genovesi, 2013).

Considero mi aproximación a "Etre affecté" de Favret-Saada como un accidente providencial. En ese tiempo no habían aún traducciones al español acerca de su trabajo; entonces di con una publicación en portugués de Marcio Goldman en la revista Cuadernos de Campo (UPS): "Jeanne Favret-Saada, os Afetos, a Etnografía" (2005). En la misma revista y en el mismo número se publicó la traducción de "Etre Affecté" de Favret-Saada, sin embargo no leí ese texto hasta tiempo después, y gracias a una conversación sobre psicología social y migración (2015), en la Universidad de Tarapacá en Arica al norte de Chile -ex territorio peruano. Desde esa vez he leído su trabajo con atención, sin embargo no he vuelto a oír de Favret-Saada en espacios académicos.

Laura Zapata y Mariela Genovesi (2013), realizaron la traducción -al español- del texto más significativo del trabajo metodológico de Favret-Saada; en Abya-Yala la transmisión de ése trabajo se da más bien de forma artesanal, persona a persona dicen las traductoras; enfatizan también en que es importante conocer su obra porque

habilita una dimensión empírica y teórica que parte de la afectividad, la cual se presenta a su vez como anterior a la práctica y a la actividad consciente; refieren al 'ser afectado' como el impacto que ocasiona una experiencia bajo la forma de *quantum* energético de tipo inconsciente, sólo aprehensible bajo experimentación directa.

Comenta Favret-Saada, que en cuanto fue afectada, ya nadie tuvo la idea de hablar de embrujamiento o desembrujamiento con ella porque fuese etnógrafa.

"Aunque durante mi trabajo de campo yo no estaba segura de lo que estaba haciendo ni por qué, hoy me sorprende la claridad de mis elecciones metodológicas de entonces: todo sucedió como si me hubiera comprometido a hacer de la "participación" un instrumento para el conocimiento" (Favret-Saada, en la traducción de Zapata y Genovesi, 2013: 62).

La idea de conocimiento es amplia y relacional, y desprende de sí muchísimas interrogantes: a qué conocimiento se refiere Favret-Saada, para qué y por qué, cómo, entre otras preguntas. Yo me propuse pensar y sentir en conversación para comprender; y ahí emparejo, dado que comprender también desprende de sí tantísimas interrogantes. Sobre el qué, cómo y porqué, ya he venido conversando; ahora asoman nuevas preguntas, con quién(es) y para qué conversamos lo que conversamos.

Al respecto, Rita Segato señala que en conversación las voces se entrelazan, que siempre hay una interlocutora o interlocutor, siempre hay un 'a quién'. Sobre la idea de dialogismo de Mijail Bajtin, Segato sostiene:

"Este concepto Bakhtiniano, lejos de hacer referencia -como se malinterpreta muchas veces- a una relación de diálogo entre sujetos que conversan, exhuma otra realidad subyacente al acto de conversar: revela que cuando alguien habla, en su enunciado se encuentra inscrita -impresa como en el negativo de una fotografía, podría decirse- la figura -con sus proyectos e intereses- de su interlocutor: en lo que dice puede leerse a quién se lo dice, y siempre hay ese 'a quien'"(2018: 20).

En esta conversación la afectación tiene que ver con andar un camino con corazón al desandar caminos sin corazón. Cuando expresamos que sentimos lo que sea que llamemos sentir, de manera espontánea solemos poner una mano sobre nuestro pecho, tocando sobre el lugar del corazón; lo mismo ocurre cuando nos referenciamos en el 'yo'. No es común decir 'yo' y tocarnos la cabeza o un ojo por ejemplo, pero sí que ubiquemos ese 'yo' sobre nuestro pecho, a la altura de la glándula timo; también conocida en la tradición Hindú como 'chakra timo' (zona energética secundaria) en estrecha relación con el 'chakra anahata' o del corazón. Se ha evidenciado que la glándula timo tiende a crecer cuando estamos alegres y vitales, y a encogerse cuando estamos estresadas(os), tristes o enfermas(os) (Moreno, Céspedes, y Moreno, 2021); de ahí que las estudiosas(os) de estos centros energéticos lo consideren un regulador de los sentimientos.

Sabemos que sentimos porque sentimos. La afectación en el trabajo de Favret-Saada, se presenta como anterior a la práctica y a la actividad consciente. Esta conversación resulta de mi afectación; y si bien es cierto es una conversación siempre abierta, me encuentro con amigas(os) y hermanas(os), con mis padres y abuelas(os), con mi memoria ancestral, con mi infancia, con mis hijas(os), con las plantas maestras y los gnien de mi mapu (espíritus del territorio al que pertenezco); me encuentro también con quienes compartimos el espacio académico, y ahí tengo un énfasis particular.

Ese énfasis está en relación al medio académico, porque es el lugar de la fragilidad y el artificio, y merece atención en honor al poder que ostenta su hacer en la construcción de un 'mundo posible'. Las sociedades noke Kói y mapuche, como tantas otras sociedades indígenas, sienten, reflexionan, comprenden y saben, y según ello actúan en favor de la vida; sin embargo el mundo académico se resiste a sentir. ¿Cómo se puede reflexionar, comprender, saber, y saber que se sabe o que no se sabe, sin sentir? ¿Qué consecuencias para las distintas formas de vida acarrea la negación de la afectividad?

La fuerza vital que habita la sabiduría de los pueblos conoce el camino del corazón, y los saberes de su gente ordenan la vida con independencia del medio académico -y con certeza continuará así. Quienes integramos este último espacio debiésemos dejarnos afectar, y no por la sabiduría de una sociedad indígena particular, sino por el flujo continuo de estar en la vida.

Queda en evidencia que el énfasis de esta conversación no está puesto en la sociedad noke Koi o mapuche williche, como puede haberse supuesto inicialmente; no pretendo de ningún modo representar a alguien más que a mí misma, mucho menos a un pueblo entero. Esta es una conversación abierta. En el ejercicio metodológico inicial de agrupar interlocutores en el contexto de investigación doctoral, yo fui afectada en el propio espacio, lugar y tiempo que habitaba. Mi sentir fue interpelado, y mi afectación dio lugar a conversaciones con personas, y no con grupos de personas, como aldeas, asociaciones, alianzas territoriales o comunidades. Esas conversaciones -todas orales duales- que ocurrieron en la amazonía andina de Brasil, en tierras noke koi y en la willimapu -la tierra al sur de Wallmapu (país mapuche), hacen posible que esta conversación también suceda.

Expongo mi propia persona, mi experiencia de ser afectada en el proceso doctoral. Converso en primera persona, desde el 'yo' con mi mano sobre la glándula 'timo' para sentirme mientras lo hago; y para compartir que aceptar 'ser afectada' abre un tipo de comunicación no sólo verbal, porque cuando se conversa se piensa y también se siente. No obstante, hay experiencias y aprendizajes que decido no compartir a pesar de que surgen como parte del proceso de 'ser afectada'; esto no responde a una petición puntual o a un compromiso, el silencio simplemente es mío. Reservo experiencias vividas -que también tejen esta conversación- que no serán verbalizadas o escritas ni aquí ni en otro lugar; ello como resultado del propio camino metodológico de 'ser afectada', al pensar y sentir en conversaciones para desandar el camino de la colonialidad del saber. Mi pequeña hija Ayün diría, 'dejémoslo así no más mamá'. Claudio Naranjo diría, "lo inefable es inefable".

Para mí estar abierta a la afectación, es estar dispuesta a canalizarla en la propia vida. No estoy segura si Favret-Saada estaría de acuerdo conmigo; no sé si le parezca apropiado abordar sus ideas de 'ser afectada' en el campo de trabajo etnográfico, para revisarlo en este proceso de tesis doctoral que se abre a conversar; acto -por cierto- despreciado, complementario, y escasamente central en el hacer académico en ciencias sociales y humanas.

Jean Favret-Saada (1990), menciona que ser afectada en el campo de trabajo no se trata de la identificación con un otro; también alertó la idea de confundir 'ser afectada' con la empatía,

puesto que la empatía supone una distancia, y es justamente porque no se está en el lugar del otro que se intenta representarlo. Comentó la autora, que se encontraba sacudida por sensaciones, percepciones y pensamientos al ocupar un lugar en el sistema de brujería de los habitantes del Bocage, noreste francés:

"Posiciones, no obstante, que hay que ocupar en lugar de imaginarlas, por la sencilla razón de que lo que ocurre en su interior es literalmente inimaginable –al menos para un etnógrafo acostumbrado a trabajar con las representaciones–. Cuando se está en tal lugar, somos bombardeados por intensidades específicas (llamémoslas afectos) que no se significan generalmente. Por tanto, esa posición y las intensidades que la acompañan, deben ser experimentadas porque esa es la única manera que tenemos de aproximarnos a ellas" (Favret-Saada en Zapata y Genovesi, 2013: 63).

Ser afectada abre un tipo de comunicación involuntaria y desprovista de intencionalidad, que puede o no ser verbal. Favret-Saada dice, que las intensidades energéticas que sostienen la acción de 'ser afectada' son siempre personales:

"Ahora bien, entre personas igualmente afectadas por el lugar que están ocupando, se producen cosas que resultan inaccesibles para la percepción del etnógrafo, se hablan de cosas que los etnógrafos no hablan, o, también puede darse el caso, de que las personas callen, pero aun así se trata de una forma de comunicación. Al experimentar las intensidades vinculadas a tal posición, se descubre que cada uno presenta un tipo específico de objetividad: allí sólo puede acontecer un cierto orden de eventos, no se puede ser afectado sino de una cierta manera determinada" (Ibídem.: 65).

Aceptar 'ser afectada' desde la mirada de Favret Saa-da (1990), no implica la identificación con otra u otro, ni la excitación narcisista, sino que supone aceptar y asumir el riesgo de que el proyecto de conocimiento se desvanezca. La presente acción

'metodológica' de pensar y sentir en conversación, asume la afectación también como ejercicio de honestidad en relación a los procesos que transitamos en el proyecto de conocimiento.

En el que fuese el último libro publicado juntos, Ximena Dávila y Humberto Maturana, reflexionan que "el hacer de los científicos no puede esquivar la pregunta de lo que está conservando con su quehacer, en el planeta que vivimos y sus consecuencias en las poblaciones de seres vivos y sus ámbitos ecológicos" (2021: 137).

Pensar y sentir en conversación; dejarse afectar y disponerse a conversar. Ése suceder espontáneo, ya sea accidental o intencional, dicen Maturana y Dávila (2015) sobre un conversar terapéutico al que llamaron 'conversar que libera', tiene la facultad de soltar las certidumbres, abriendo así el camino para el encuentro reflexivo que dispone las miradas y la escucha mutua con otra u otro -sin prejuicios, exigencias o expectativas.

Conversar debe ser una de las acciones más frecuentes en la vida humana. Las redes de conversaciones como acciones de fluir espontáneas, sostienen gran parte de nuestras comprensiones acerca de nosotras(os) mismas(os) y acerca del mundo que habitamos.

'Vamos a conversar sobre eso', 'ya vamos a conversar', 'en la casa vamos a conversar', 'llegará el tiempo de conversar', 'conversemos', 'necesitamos conversar', 'ya conversamos', 'ustedes necesitan conversar', 'no quiero conversar', 'no están las condiciones para conversar', 'ahora estamos conversando', 'hay que seguir conversando'... Así hemos dicho y nos lo han dicho en múltiples situaciones y contextos. Pareciera que el encuentro de conversar es central para la convivencia humana; las cargas emocionales y la reflexión adquieren una nueva mirada y un nuevo orden integrativo en el acto mismo de conversar.

No obstante, la acción de conversar no tiene la misma centralidad en el hacer del medio académico; y si se la integra a los procesos de comprensión -en contexto de las ciencias sociales y humanas- es con muchísimos acomodos.

¿Porqué ése esfuerzo en el hacer de quienes habitan el medio académico? Es por el productivismo diría Rita Segato (2018).

"No escribir ensayos, porque no es conveniente para las evaluaciones. Tampoco pensar en conversación, porque la conversación no tiene valor productivo, ¿cómo evaluar las conversaciones? Nada de eso conviene. Hay que estar solo, encerrarse y escribir artículos, papers. En eso consiste el cálculo suicida del pensamiento" (Ibíd.: 121) .

Anular, aislar o condicionar la acción del conversar en los procesos de comprensión, no parece contribuir a la regeneración del mundo natural. Dávila y Maturana (2021), sostienen que antes es necesaria una regeneración espiritual de cada una de nosotras(os), y que aquello no es tarea de una sola vez, ni una invitación a una práctica aislada del vivir cotidiano que habitamos.

"Es un continuo habitar la práctica de la reflexión, escucha consciente y el cultivo de nuestra conexión con lo que sentimos, momento a momento. Es un dejarnos aparecer a nosotros mismos y desde ahí dejar aparecer al mundo natural. Para esto es necesario que habitemos nuestro vivir desde la disposición de dejar aparecer a otros, otras y a nosotros mismos" (Íbid.: 164).

Pensar y sentir en conversación como parte de esa 'revolución reflexiva' que acoge los afectos y la indeterminación, y que a su vez libera las certidumbres, ha sido un camino conjunto en el proyecto de conocimiento sobre el saber y su colonialidad.



Martin Pescador en el nacimiento del río Trapén, en Putenio, Calbuco.

4. CONVERSACIONES DE CONVERSACIONES QUE NO SERÁN LAS CONVERSACIONES EN SÍ, PERO QUE SERÁN NUEVAS CONVERSACIONES Y NO RESULTADOS

Los resultados son meras apuestas dice Rita Segato (2018), y ante la imposibilidad de capturar el futuro, es el proceso lo único que existe.

"La utopía que nunca nadie consiguió desbancar no es otra que la imprevisibilidad y la libertad de la historia, su abertura. Son los procesos lo que importa y la única realidad en la mano: las pequeñas insurgencias que desestabilizan las normas y jerarquías en el día a día" (Ibíd.: 66).

Siempre hay alguien así como Rita, que dice las cosas que una quiere decir, pero mucho mejor que una. Sin embargo, las insurgencias que desestabilizan las normas y jerarquías en el día a día, para mí no son pequeñas sino todo lo contrario.

4.1 La conciencia del agua. Artículo vinculante nº2

Desde los saberes ancestrales, la interpretación de la academia acerca de la vida es 'el otro saber'; 'un saber científico', escasamente holístico, capaz de abstraerse del propio fluir de la vida. Conversamos con Longko Juana Cuante Catalán, autoridad ancestral williche, sobre la conciencia del agua como equilibrio fundamental de la biodiversidad y base de la espiritualidad mapuche. Desde allí abre también su mirada crítica y lúcida acerca del hacer académico. Adjunto a continuación la segunda publicación vinculante¹³ sobre esa conversación que ambas sostuvimos en octubre de 2020, en el territorio williche de Pitriuko.

Juana Cuante Catalán, Longko, Autoridad Ancestral Mapuche:

"¡La lucha es bella! ¡La libertad es bella! ¡HAY QUE ATREVERSE A DESCOLONIZARSE!"



*Constanza Yáñez Duamante, Comunicadora social.

Es octubre en Wallmapu (Nación mapuche), ha pasado un año desde el inicio de la 'Revuelta' Social que levantó la lucha chilena. Sin embargo la lucha de la gente de la tierra (mapuche) continua intacta desde hace siglos.

El respeto al tiempo mapuche ha permitido que esta conversación se produzca y pueda compartirse. Como esencia de la comunicación social, la conversación nos permite encontrarnos y reconocernos en ese encuentro.

¹³ Publicación de abril de 2022, en el trabajo colectivo *Horizontes convergentes I*, de la colección Grupos de Trabajo (pp. 405-422), Clacso, Buenos Aires.

-¡Marri marri lamgen! ¡marri marri ñaña!- nos saludamos afectuosamente en el 'lof mapu' de Pitriuco, territorio Williche, al sur de Wallmapu. Estoy en la casa de Juana Cuante, Autoridad Ancestral Mapuche, Lonko, hoy también vocera de la Alianza Territorial Puelwillimapu, que reúne autoridades ancestrales y dirigentes mapuche en el ejercicio de su propia forma de organización, sin divisiones territoriales ni representatividades provenientes desde el Estado de Chile. Iniciamos nuestra conversación alrededor de su máquina de coser, en esta oportunidad Juana está cosiendo la bandera 'wüñelfe', que es de un intenso color azul con una estrella octagonal blanca al centro, en representación del lucero de la mañana, Venus, y también de la flor del canelo, árbol sagrado. A pesar de no ser la última bandera mapuche, se la conoce por su uso en batalla en el siglo XVIII; hoy nuevamente se levanta y flamea en los territorios de Wallmapu y en los espacios que convocan la resistencia mapuche.

LA LUCHA POR LA DEFENSA DEL AGUA

Desde 'el tiempo antiguo', diversos cursos de agua componen la unión hídrica de territorios y comunidades williche que dan vida a su propia organización y espiritualidad. El agua parece sostener la fuerza de esta lucha, en apoyo hacia sus autoridades ancestrales y presos políticos encarcelados por el Estado chileno, así también en defensa y recuperación de territorios ancestrales, en los que hoy se fraguan proyectos extractivistas que amenazan espacios sagrados naturales.

-Juana Cuante Catalán (J. C.). Nos organizamos hace más de 10 años para la defensa de las aguas del Lago Maihue, y después de años de caminar, nos dimos cuenta que estábamos invadidos por un montón de proyectos hidroeléctricos.

En dictadura militar se creó El Código de Agua (1981) que privatizó el agua en Chile, separó la propiedad del agua del dominio de la tierra, dio atribuciones al Estado para ceder derechos de agua gratuita y a perpetuidad a privados, hoy grandes empresarios chilenos y extranjeros.

-Constanza Yáñez-Duamante (C. Y-D.). 'Lamgen' (hermana) ¿cómo se inicia el camino por la defensa del agua?

-J. C. El año 2006 la gente se da cuenta que las hidroeléctricas se están instalando en el territorio; la gente recién se da cuenta que un río se podía comprar. Nos organizamos y empezamos una suerte de batalla contra los empresarios hidroeléctricos. En el lago Maihue había un proyecto que quería captar nueve ríos en un sólo proyecto, era uno de los más grandes en Chile; la comunidad se dio cuenta que habían amparos legales, que la autoridad mapuche del 'lof' vale, que la autoridad longko y todos deciden sobre el territorio.

El 'lof' es una unidad orgánica geográfica y social Mapuche, liderada por un longko. Compone un territorio demarcado por elementos naturales como montañas y ríos, en vínculo con el origen familiar y territorial.

-J. C. Otro ejemplo es la hidroeléctrica Las Flores, que ya está instalada en el río Quimán y conectada al sistema central, ellos parcializaron su proyecto para no hacer 'Estudios de Impacto Ambiental', sino sólo 'Declaración Ambiental', y así evitar la llamada 'consulta indígena'. Fue triste darnos cuenta, lo hicieron en el espacio de un particular, bien arriba en la cordillera, la gente de los sectores se dio cuenta tarde.

-C. Y-D. ¿Cuál es el amparo legal que sostiene la defensa de los territorios?

-J. C. La ley indígena desde 1993 indica que las asociaciones y comunidades no pueden atribuirse la representatividad del 'lof', o de las autoridades ancestrales. Chile también quiere ratificar el convenio 169. Entendemos que existe jurisprudencia internacional respecto al derecho de pueblos indígenas, que avala el derecho consuetudinario en el territorio, en el que nos basamos para defender la tierra porque no hay

más leyes que nos amparen. La otra forma de defensa es la que ejercemos en nuestros territorios, vivir ahí, cuidar ahí, hacer nuestra medicina ahí.

La legalidad y legitimidad del convenio Internacional 169 de la OIT, indica que 'la consulta' (artículo nº6), debe ser efectivamente previa a medidas susceptibles de afectación directa a los pueblos, respondiendo a la cultura del pueblo consultado, con procedimientos adecuados y a través de sus instituciones representativas, y de buena fe. Sin embargo el Decreto Supremo (DS) nº66 del Ministerio de Desarrollo Social que reglamenta 'la consulta' y el Decreto nº40 del Ministerio del Medio Ambiente que remite 'la consulta' al Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental, fueron implementados en Chile (2013) bajo el gobierno de Sebastián Piñera, sin participación de los pueblos a quienes afecta y refiere directamente.

-J. C. Nos hicieron una trampa como pueblos ancestrales, porque en Chile no se pide el consentimiento de las autoridades como en otros Estados, sólo piden una firma y se imponen con este decreto que modifica la forma de aplicar el convenio 169. Nuestro derecho a la tierra, el derecho consuetudinario queda bloqueado dentro de este decreto. Pero un decreto no está sobre una ley internacional. Al Estado no le interesa escuchar, eso hace que hoy la gente Mapuche esté resistiendo, porque tenemos nuestra propia forma de interpretar lo que significa el convenio.

-C. Y-D. En el contexto de la creación de estos mecanismos que fraccionan la esencia del convenio 169 ¿por qué el Estado de Chile ratificaría este acuerdo?

-J. C. Desde el Estado nunca ha existido voluntad política de comprender lo que quiere el pueblo Mapuche; significaría reconocer las atrocidades que hicieron con nuestra gente, y reconocer eso significaría devolver la tierra, invertir en la reconstrucción de un pueblo que el mismo Estado

quiso desaparecer, destruyó, y sigue interviniendo. El Estado se ve obligado a ratificar el convenio 169 por la presión internacional, es un país arribista. Los políticos y los poderosos cuentan una historia diferente afuera; Bachelet es una de sus imágenes más importantes para validar su paternalismo, validar sus políticas públicas respecto a las demandas sociales y a los pueblos ancestrales. También es la estrategia del Estado para dividir a la sociedad mapuche; ellos están jugando con la ley, ratifican un convenio pero no lo aplican.

Pausamos nuestra conversación para ir al 'wenüleufu', al río Bueno. Luego de cinco minutos en vehículo llegamos el sector La Junta, donde caminamos a la orilla del río. Allí navega un cisne extrañamente solitario, que luego vuela sobre nosotras.

-J. C. Los derechos de agua de este río están comprados por una empresa brasileña chilena, 10 kilómetros desde donde estamos hacia abajo están sus derechos de agua para la futura construcción de hidroeléctricas; de construirse se inundaría lo que estamos viendo. Aquí es sagrado, la gente sale a pescar, hace recolección de remedios que sólo están aquí; hay remedios que cambian de lugar porque se esconden, pero hay otros que están en un sólo lugar. Esto le puedo decir de este lugar, se lo presento lamngen.

-C. Y-D. Me siento honrada de estar en este lugar con usted Juana, en este espacio sereno, territorio mapuche williche, pueblo en el que también está mi historia ancestral y mi raíz dolida por el desarraigo.

-J.C. Uno dice cómo no defenderlo, cómo no entender, cómo no quererlo, cómo no amarlo, cuidarlo, darle cariño; como este no hay otro lugar. Nosotros hacemos trawún permanentemente (espacio de reunión, encuentro, conversación y reciprocidad mapuche), conversamos de todo, nos escuchamos, aunque mucho del tiempo de estas conversaciones se habla de las hidroeléctricas en el territorio.

-C. Y-D. Comentó que se dieron cuenta tarde de la instalación de la hidroeléctrica Las Flores en el río Quimán, y que ese proceso se realizó sin 'consulta indígena' por tratarse de una producción de 2,5 Megawatts, mientras que el requerimiento de consulta es por sobre los 3 Mws.

-J. C. Tomamos clases de hidrología con una profesional extranjera que nos colaboró, aprendimos a medir el río y supimos que estaban robando el agua a los peces y a nosotros. Hicimos una denuncia ante el Servicio de Evaluación Ambiental por una serie de derrumbes en el río, además la empresa había sido autorizada a cortar 10 hectáreas de bosque y cortaron 20, ante lo cual sólo pagaron una multa. También partieron un cerro a la mitad para hacer un camino recto, y no respetaron el caudal ecológico que ellos mismos prometieron cuando presentaron el proyecto.

En la Declaración Ambiental la empresa determinaba donde estaba el 'menoco', que es un espacio espiritual mapuche, allí crece el remedio de nuestras 'machi' (persona a cargo de la salud física y espiritual del pueblo Mapuche). Y todo eso con la asesoría de los profesionales que larga la academia, con cero conciencia ecológica y social, donde funcionan de todo, sobre todo antropólogos, quienes hicieron muy mal su trabajo porque ni siquiera se dieron cuenta que habían comunidades Mapuche afectadas.

-C. Y-D. ¿Cómo afecta al vivir mapuche la instalación de una hidroeléctrica sobre el río Quimán?

-J. C. Estos proyectos hablan de una línea de base y una línea de impacto ambiental, cuya área de influencia considera un perímetro de 20 km, pero yo que vivo a 40 o 50 km río abajo y lago abajo, igual me afecta, ya que nosotros como 'lof' vamos ahí a buscar 'lawén' (medicina) que no existe en otro lugar. No existe ninguna medida de mitigación que

compense el daño que están haciendo. Las denuncias en el Tribunal Ambiental fueron acogidas, se comprobó que el proyecto era mayor al presentado originalmente ante lo cual debían hacer 'consulta' y un nuevo reconocimiento de los espacios ancestrales, reconociéndose que el 'menoco' no estaba solamente en el lugar señalado sino también a orillas del río.

-C. Y-D. Entiendo que no se aplicó el Tratado 169, sino el Decreto 66.

-J. C. Los tres representantes de las comunidades jurídicas cedieron su representación a una abogada de la Hidroeléctrica Las Flores. Cuando les reclamamos por qué habían cedido, nos indicaron que lo hicieron por temor ante las conocidas malas prácticas de este tipo de empresas. Lamentablemente negociaron con la empresa, los presidentes de comunidades constituidas jurídicamente cedieron sus firmas. Nos invalidaron como autoridades ancestrales del territorio, perdimos nuestro esfuerzo y hoy pensamos hasta dónde es bueno seguir con este juego 'wingka'. Porque las comunidades jurídicas son una forma 'wingka' (no mapuche, conquistadora). Frente a la defensa del río Quimán no hubo principios mapuche.

-C. Y-D. Como autoridad ancestral mapuche -longko- conoce las instancias ambientales chilenas, ¿qué apreciación tiene sobre los procesos que allí se dan?

-J. C. Como Alianza Territorial y como autoridades ancestrales no estamos legalmente constituidos en las leyes chilenas, porque nos valemos de nuestra propia ancestralidad y nuestros derechos consuetudinarios. Ante la ley no somos válidos, pero ¡sí somos válidos! Las empresas hoy van y se comunican con los presidentes de las comunidades jurídicas, que nacieron recién el año 1993, desconociendo a las autoridades ancestrales. La mayoría de los juicios ambientales están

viciados, por eso es importante que ejerzamos nuestra autonomía y nuestro derecho en el territorio, rearticularnos como autoridades ancestrales y como pueblo.

-C. Y-D. Cuando hay luchas que se caen como sucedió con la protección del río Quimán, ¿Qué se hace para renovar la fuerza en defensa de los territorios?

-J. C. Tuvimos que hacer ceremonia, 'nguillatún', para dejar el espacio tranquilo. Este Espíritu ya no va a poder vivir en ese lugar y esa tierra ya no va a volver a ser la misma. Cuando se interviene un espacio sagrado todo se transforma, hay división y enfermedad, así nos afecta como mapuche. Creemos que esos espacios están vivos, hacemos ceremonia, les hacemos cariño, los alimentamos, hablamos con ellos, pedimos permiso al recolectar la medicina y llevamos muday (bebida tradicional), llevamos harina. No porque ahí se haya instalado una hidroeléctrica vamos a bajar los brazos con las otras, porque sí se ha ganado. Por ejemplo la Línea de Transmisión Eléctrica, era un proyecto mal armado, se quisieron instalar pero la Alianza Territorial estaba organizada con la convicción de que es nuestra tierra y la vamos a defender cueste lo que cueste.

-C. Y-D. La defensa de los territorios también cuenta con el apoyo de personas chilenas ¿cómo se dio esa colaboración?

-J. C. En trawún conversamos con gente chilena que comprendía la importancia de cuidar el medio ambiente y buscamos en conjunto estrategias para esta defensa. Para difundir lo que tenemos, que hay espacios que están vivos y que se deben respetar. Empezamos a compartir. Hicimos actividades, marchas, 'trawún', actos culturales en que hablaban los 'longko'. Todos tenían la posibilidad de escuchar la

palabra de la Gente de la Tierra, y eso hizo que la gente tuviera más conciencia y pudiera organizarse con nosotros. En la cuenca del Lago Ranco pudimos levantarnos en una sola voz, mapuche y gente chilena. Nos ha costado persecución política, han querido llevarnos presos, incluso el Servicio de Evaluación ambiental y la Intendencia Regional se querellaron contra nosotros (2017). Estamos en contra de todo lo que afecte el 'itrofill mongen', la biodiversidad que existe en el territorio. Esto hizo que haya un punto de encuentro entre los chilenos y nosotros, y produjo respeto por la autoridad Mapuche; eso es importante para nosotros, porque si la sociedad chilena no nos respeta no nos vamos a escuchar.

La alianza territorial no es un movimiento social ni político, es una organización tradicional, porque antes que nosotros estaban nuestros abuelos, nuestros 'kuifikeche yem', de la misma forma organizada por lo menos en la cuenca del Lago Ranco. Hay antecedentes históricos de cómo la gente se organizaba, antiguamente en la Junta General de Caciques, hoy en la Alianza Territorial Puelwillimapu, o en nuestro 'Ayllarewe' (organización propia que integra varios lof).

ESPIRITUALIDAD, FUERZA VITAL DEL LEVANTAMIENTO MAPUCHE.

La colonialidad cosmológica vulnera las dimensiones espirituales y políticas de los pueblos, alejando los cosmos de sentido que conectan la vida. La sabiduría ancestral Mapuche entiende la espiritualidad, como base de la conciencia política; como fuerza que moviliza y sostiene la defensa de los territorios para la liberación del vivir autónomo, en relación y armonía con la 'Ñuke Mapu' (Madre Tierra).



Con longko Juana compartimos la misma generación, ella con 35 años y yo con 36, sin embargo hay momentos en que creo estar conversando con un anciano o anciana que siempre ha estado frente al wenüleufu (río Bueno).

-J. C. Creemos que nuestro espíritu vuelve a nacer, es importante cómo se despide a los nuestros y cómo se nace también. Nos hacemos medicina mapuche (lawén) porque en esta sociedad enferma igual nos vamos a enfermar nosotros, y para saber cómo caminar tenemos que hacernos guiar de nuestra espiritualidad; para eso existe el conocimiento de nuestra autoridad ancestral Machi. Un longko tiene que estar en contacto con machi y con las demás autoridades mapuche, para que se puedan organizar y ayudar. El verdadero dueño del agua es el 'Ngien Ko' (espíritu del agua), que manda sobre todo, da vida y quita también, el agua es nuestra base de espiritualidad. Nosotros hacemos el viaje por el agua, el espíritu de la persona que fallece navega por el wenüleufu, y también por el lago Ranco. En el solsticio de invierno, este río que está aquí se junta con el río de allá arriba, con las estrellas.

Mientras conversamos un cormorán navega en el río, se acerca y luego pesca ágil frente a nosotras un pez más grande que él. Ambas observamos atentas cada movimiento, finalmente el pez se libera y se escabulle por el agua.

-J. C. Nosotros sabemos hacer política, sabemos interpretar las leyes, podemos discutir y poner en la mesa nuestra forma de ver la vida; cómo queremos encaminar nuestro pueblo, seguir reconstruyendo un espacio territorial y un imaginario también, porque el imaginario colectivo hace que siga existiendo un pueblo. También hay que llevarlo a la práctica y para eso necesitamos mantener elementos como los ríos, donde buscamos el agua para que la gente sane y donde es vital que ese río fluya de lo contrario eso atenta contra nuestra espiritualidad, y nuestra espiritualidad afecta nuestro cuerpo si está dañada. Cada espacio territorial tiene un dueño, tiene su nombre, se le habla, se comunica con nosotros a través de los 'peümas' (sueños).

-C. Y-D. La importancia ancestral y trascendental del agua para el pueblo mapuche no es compatible con su privatización ¿cuál cree usted que es el camino para la liberación del agua?

-J.C. Yo creo que el único camino hoy es la lucha 'lamien'. Lamentablemente no existe voluntad política, hoy apelamos a la gente como che, no con una identidad chilena. Una nueva sociedad tiene que formarse, y poco a poco está pasando. Hay que sobrepasar el Estado, no tanto como mapuche o como chileno. Los chilenos van a tener que comprender y aprender, que el valor del agua va más allá del valor de uso cotidiano, también existe el uso espiritual. Nosotros ejercemos el derecho a ocuparlo de otra manera, luchar en la protección del agua; creer que es colectivo y no individual, ese es el cambio que hay que hacer. La desprivatización la veo muy lejos 'lamien', porque este sistema capitalista se está mostrando obsoleto y necesita depredar para poder mantenerse. Quieren pasar sobre nosotros, no les interesa al Estado ni a sus políticos resguardar los derechos de una sociedad libre, quieren que sigamos presos.

-C. Y-D. En la política interna ¿qué falta como pueblo para que el levantamiento mapuche traiga la autonomía en Wallmapu?

-J. C. Este 2020 se ha hecho harto trawún en el norte, en el Pikún Mapu, nosotros no hemos sido participes de esas reuniones por falta de tiempo y dinero. No es fácil trasladarse hasta allá. Falta reconstruirnos como pueblo, falta voluntad política, tiempo, y creer en nuestra espiritualidad. Saber mirar nuestro entorno como lo hacían nuestros antiguos. Porque tenemos nuestra espiritualidad, nuestras autoridades ancestrales que vienen de 'küpal', que es nuestra herencia ancestral familiar. En el pueblo mapuche cada persona tiene un rol, todos tenemos un 'küpal', servimos todos. Esa articulación se afectó cuando

vino el invasor, pero aún existe. Falta que la gente se descolonice. Eso lo tienen las nuevas generaciones, los 'pichikeche' (niños) vienen descolonizados. Por eso es importante proteger la tierra, porque hay un futuro allí. La 'Ñuke mapu' sabe cuando tiene que levantar a los que necesita.

LINAJE ANCESTRAL LONGKO WILLICHE

-C. Y-D. Usted heredó el rol de Longko de su padre, José Cuante Lonkoman ¿Cómo era él y cómo le traspasa ese rol?

-J. C. Él era una persona muy importante, muy dulce, tenía un buen corazón, lo extrañamos mucho. Yo creo que igual se siente 'lamien', porque como habíamos hablado del viaje de las personas que fallecen, él igual tenía un 'newén' (fuerza vital, energía espiritual), y ese 'newén' siento que me tomó. Tuve que hacerme fuerte, más fuerte que cuando parí, más fuerte que todas las cosas. Tuve que ponerme en el lugar de mi papá, se esperaba que mostrara autoridad, tenía alrededor de 20 años.

-C. Y-D. ¿Puede ser que él la haya ido preparando sin que usted se diera cuenta?

-J. C. Eso me pasó, pero lo entendí después. Lo que él me enseñó, lo que aprendí, lo hizo con su qué... Él esperaba que volviésemos a ser como los Mapuche de antes, volver a hablar la lengua, recuperar la tierra, él tenía esperanza en nosotros. Viví con él todo lo hermoso de la naturaleza y de la espiritualidad mapuche, aprendí viéndolo. Me emociona siempre recordarlo en esos momentos de su rol espiritual, porque como era longko y nguillatufe, también estaba encargado de dirigir nuestra ceremonia del 'Nguillatún' dentro de la comunidad.

-C. Y-D. ¿Cómo fue su despedida con él?

-J. C. Me pude despedir, yo sentí que podía pasar que no lo iba a ver más. Fue una conversación difícil. Tuve que contener mi llanto para entender lo que él me estaba diciendo respecto a la familia, a la comunidad, a mi camino, respecto a todo, incluso cómo iba a ser su funeral, quién iba a llegar, cómo tenía que atender a la gente y qué debía hacer cuando lo llevara al cementerio. Desde que falleció mi papá siempre he estado en el rol de longko, hace 12 años.

-C. Y-D. ¿Ha sido discriminada por ser autoridad ancestral longko mujer?

-J. C. He recibido mucha discriminación por ser mujer, por el machismo que está instalado en la sociedad mapuche, en este caso en mi comunidad están totalmente colonizados y desarraigados de nuestro propio ser mapuche. Ahí se critica y cuestiona desde la visión 'wingka' algo que es mapuche. Tienen prejuicios conmigo por ser empoderada, porque igual siento que soy empoderada.

-C. Y-D. La escucho y parece que tiene las cosas claras.

-J. C. Lo intento, porque el camino es difícil 'lamgen'. Me gusta ser parte de los viejos, no me creo con la razón aunque mucha gente diga que sí; escucho y valoro el conocimiento antiguo. La palabra de un chachay (anciano) que sabe; porque una se da cuenta cuando sabe, cuando hay 'kimün', cuando hay 'rakizuam' mapuche, cuando hay 'gülam'. El 'gülam' es el consejo y enseñanza que otro más adulto te da, cuando se hace de buena forma, eso es lo que va quedando y eso no todos lo tienen acá en el territorio; y la gente que lo tiene valora quien soy como persona, confían y se sienten representados por lo que siento y pienso. Doy ideas y la gente lo toma y valora como ley, al principio a mí me daba miedo esa situación porque es una tremenda responsabilidad y siempre hay que cuestionarse. Antes me

cuestionaba menos y eso me jugaba prejuicios. Hoy luego de 10 años pienso debí haber tenido más paciencia con esta situación, más delicadeza, más cariño sobre todo con mi propia gente, porque ellos no han visto lo que yo he visto; por eso se les puede disculpar, a algunos, no a todos.

SOBRE EL SABER ANCESTRAL Y 'EL OTRO SABER'

Ya sin luz de día nos despedimos del río. En la casa de Juana nos reunimos nuevamente en torno a la máquina de coser. La bandera que está confeccionando, pronto flameará en Putenío, frente al río Trapén (comuna de Calbuco), territorio ancestral williche, hoy un sector rural ferozmente desarraigado por la guadaña colonial y el despojo chileno.

Allí han muerto y nacido los míos, esto último en recuperación de mi propio saber ancestral: parir en el espacio natural que nos da la 'Ñuke mapu' (madre tierra). Longko Juana comenta que en su territorio también se está empezando a recuperar los partos naturales según la tradición ancestral. Conversando de partos, llega a su casa la familia de una bebé a quien la propia longko acompañó a nacer.

Los saberes ancestrales fortalecen la fuerza vital mapuche. El 'txafkin' es otro saber que como práctica y relación ancestral de reciprocidad, no se ha perdido en el territorio williche, en particular en la familia Cuante.

-J. C. Sembramos grano, avena y lo cambiamos en la cordillera, es algo para empezar a cambiar este sistema, es una manera reciproca. Esto nos va a sanar también, vamos a valorar de otra forma, no vamos a dar un valor en peso.

Es la mañana del día siguiente, en medio del quehacer habitual de Juana, nos damos un nuevo tiempo para conversar. Sentadas en los escalones de un espacio cultural mapuche -a pocos metros de su casa- una liebre corre veloz perseguida por dos perros; la alentamos esperando que salve su vida y cuando eso pasa, respiramos aliviadas y reímos.

-C. Y-D. Lamgen, hemos conversado del saber ancestral mapuche y de la conciencia espiritual y política que ello conlleva. Ahora me permito comentarle acerca del 'otro saber'. Me identifico como comunicadora social, desde que tomé conciencia reconstruyo mi raíz mapuche día a día, y mis esfuerzos personales de re-existencia están dentro y fuera de los sistemas. Mi quehacer profesional se asocia al espacio universitario, donde comprendo que el conocimiento es cada día más mercantil, que reproduce un tipo de pensamiento que ni siquiera es nuestro. Hay una espiral teórica, intelectual, epistémica y práctica también, que replica formas de validación ajenas.

-J.C. La academia va midiendo a las personas, va estructurando a la gente. A mí me asusta un poco que gente nueva mapuche vaya a estudiar ahí porque más que beneficio es un riesgo.

-C. Y-D. Cuando llegué a la universidad, tenía muchas ganas y viví la violencia académica. Efectivamente te van cercenando, yo tuve profesores tiradores para abajo. 'Para qué' y 'no vas a poder' lo escuché muchas veces. Eso dolía porque me costó estar en ese espacio, sobre todo familiar y económicamente, ya que en Chile la educación no es gratuita y tampoco de calidad. Quise ser profesora y comunicadora porque hay gente que tiene ganas de re-existir y caminar más juntos como sociedad, y porque a finales de mis estudios conocí a esos profesores que sí me enseñaron con cariño y compromiso, una lástima que hayan sido sólo dos de todo un cuerpo académico.

A usted la conocí justamente en ese espacio, en una clase inaugural (2017) del Bachillerato en Humanidades y Cs. Sociales de la UACH, en Valdivia, en ese tiempo nos tomamos unos mates junto a mi querido Víctor Hugo Valenzuela, quien nos presentó.

-J. C. Yo llegué ahí por la confianza que tengo con Víctor Hugo como profesor, valoro mucho a esa persona, por sus principios. Esto también en contexto de la defensa territorial en contra de Pilmaikén S.A, hoy

Statkraft, hidroeléctrica que se quería instalar en un espacio ceremonial mapuche. Había harta contingencia, él generó el espacio para llevar nuestra voz -más que a la academia- a un público joven, para mostrar una visión descolonizada y con conocimiento ancestral. La academia le debe mucho a nuestro pueblo. Para mí es una forma extractivista del conocimiento.

-C. Y-D. Comparto que el espacio académico coloniza el saber, es blanco y machista además. Considerando que en ese lugar también se forman los que deciden e intervienen los territorios ¿qué posibilidades decoloniales visualiza en la universidad?

-J. C. Es difícil, primero tiene que existir la voluntad de valorar quienes somos como pueblo, nuestro conocimiento ancestral, y eso sería deconstruir la academia. Valorar el conocimiento ancestral sin colonizarlo, sin creer que somos folclor o algo a punto de extinguirse. Y creer que nuestro conocimiento se puede salvar desde la academia es una falta de respeto, es súper colonizador también. Hace falta que escuchen a las autoridades ancestrales, y que esos espacios se den en nuestros territorios. Hoy incluso para poder enseñar mapuzungún, que es nuestra lengua, la persona debe pasar por una enorme burocracia, donde inventan uno y otro alfabeto para que no podamos acceder a un aula con nuestro pensamiento.

-C. Y-D. 'Lamngen', en la Universidad Austral nos habló sobre la amenaza a un espacio ceremonial ancestral ¿Cuál es el estado actual de ese conflicto?

-J. C. En la ribera del río Pilmaikén existe un espacio ceremonial donde gente y 'lof' de estos territorios, va pedir a un espíritu -que se considera con forma, con corazón, con vida- para fertilizar y bendecir todo lo que nosotros somos como territorio y como personas. Se va a conversar allá

en una cueva que es tangible, es un espacio donde hay una armonía espiritual que lo da el estero, el río, la vegetación, y eso hace que exista una conexión entre el presente y el pasado, en conexión con lo divino. Allí manifestamos lo que somos como pueblo, pedimos por el bienestar de todos nosotros, por el 'küme mongen' en la tierra que significa el equilibrio natural, con toda la biodiversidad de nuestro espíritu como humanos y lo que existe fuera del territorio, del planeta, en el 'wallontu mapu', donde están las estrellas, los puntos cardinales, que es la lectura de las estrellas.

Dentro de 'wallmapu' hay identidades territoriales; los Williche somos gente del sur porque estamos al sur del Wallmapu, están los Pehuenche en la cordillera, en el Puellmapu en donde sale sol, los Pikunche que están hacia el norte del corazón del Wallmapu y los Lafkenche que están hacia el mar. Para nosotros ese es el Pueblo, el territorio. No hay pueblo Williche, Lafkenche, etc... somos todos Uno. Y eso lo ordenan los 'ngien' (espíritus), el 'itrofil mongen' que es la diversidad de vida que existe - tanto vegetal, animal y espiritual- donde todo es uno. En ese espacio convergen diversas comunidades jurídicas y ancestrales, es un lugar único; fue heredado de conocimiento ancestral hace 14.000 años. Allí está la morada de 'Kintuante' (espíritu mapuche), quien se ve amenazado por una central hidroeléctrica desde 2006. Este proyecto no era pensado para unirse al sistema interconectado sino para venderlo a extranjeros, por eso lo hicieron con malas prácticas. A la transnacional Noruega Statkraft, le vendieron las inversiones y también el conflicto sin ellos saberlo, les metieron tremendo gol. El conflicto es que quieren intervenir un espacio sagrado mapuche, y en ningún punto del Wallmapu se acepta eso porque es una transgresión a nuestro ser y a la deidad; es como si a los católicos les intervinieran el Vaticano y les empezaran a destruir las iglesias, eso es un ejemplo, porque una iglesia no se compara a un espacio natural.

EL ORDEN NATURAL MAPUCHE EN ESTADO DE INSURGENCIA

-C. Y-D. En la defensa del río Pilmaikén donde está el espacio ceremonial que comenta, recibieron persecución y represión policial ¿qué es la policía chilena para el pueblo mapuche?

-J. C. La muerte para nosotros.

Hacemos un silencio, bajamos la mirada y nos cuesta seguir conversando. Las muertes mapuche en "democracia" continúan pesando sobre los hombros del Estado chileno. Incluso la Ley Antiterrorista 18.314, creada en dictadura militar para perseguir a quienes se oponían al régimen de Pinochet, hoy es de aplicación -mayoritariamente mapuche.

-J. C. La 'ley antiterrorista' es la estrategia de desarticulación del movimiento social mapuche y de intervención de los 'lof' tradicionales. En la lucha anticapitalista el juego mediático se jacta de la represión, montajes, muertes, y difamación. Allí mismo en Pilmaikén la gente recibió mucha represión; había prejuicio político frente a una machi que estaba liderando un espacio territorial, una lucha, y para amedrentarla entraron a su casa a las 5 am, la encañonaron a ella y a su hija. Fueron a otra casa de un longko y junto a sus cinco hijos los sacaron desnudos a las 4 de la mañana para fuera; tomaron fotos para armar sus montajes porque no encontraron nada, decían que cumplían la ley. Estamos hablando de niños menores de edad, de 3, 5 y 7 años; niños que van a recordar para siempre lo que ese día sucedió. Eso provoca el Estado con sus fuerzas represivas.

Tras la Revuelta Social iniciada en octubre de 2019, la policía desplomó su valoración de parte de los chilenos, quienes empezaron a vivenciar la represión y violación sistemática a los derechos humanos en democracia.

-J. C. Para mí es difícil tener una opinión sobre la 'Revuelta' chilena, es difícil conversar de eso porque puedo faltar el respeto a otras personas, a otro movimiento; pero si puedo decir que está siendo muy manoseado por las fuerzas represivas.

Es complejo compartir lo medular de nuestra conversación con Juana Cuante. Cuando una autoridad ancestral Mapuche habla, hablan también los ancestros de la gente de la tierra y cada palabra es importante porque ha viajado desde el inicio de la existencia.

-J. C. ¡La lucha es bella! ¡la libertad es bella! ¡hay que atreverse a descolonizarse! a comunicarse, a sanar las penas, las amarguras, porque hay que luchar y que sea hermoso luchar ¿por qué nos tienen que quitar la alegría? No nos vamos a quedar así, estamos en el 2020 donde hay que luchar para defender el territorio y el buen vivir porque lo tenemos, y si tenemos un buen vivir compartirlo.

-C. Y-D. 'Chaltumay lamgen', muchas gracias por compartir, 'Mañum'.

-J. C. 'Feley may', 'fey mutem'.

Las conversaciones no son evaluables ni elevan los índices de productividad del medio académico, por ello valoramos que circule. Si usted desea citar parte de lo que aquí se dijo, puede hacerlo de la siguiente forma: Yáñez-Duamante, C. y Cuante Catalán, J. (2022). "¡La lucha es bella! ¡La libertad bella! Hay que atreverse a descolonizarse". En Horizontes convergentes I, colección Grupos de Trabajo, (pp. 405-422). Clacso, Buenos Aires.

*Considerar que esta conversación tuvo lugar en octubre de 2020.

4.3 Conversar y superar el miedo a la incerteza

¡Cómo no va a ser interesante conversar entre nosotras(os)! Pensar, sentir, y escucharnos entre quienes habitamos espacios próximos. Pensar y sentir en conversación ha sido un 'camino con corazón' (Dávila y Maturana, 2021), conversar con longko Juana sobre la importancia del agua, la recuperación de la alegría, y la urgencia decolonial, me permitió sentir y oír las voces del saber ancestral del proyecto

político espiritual a su cargo; espero asimismo haber podido compartir algo de aquello en esta conversación.

Presento lo medular de nuestra conversación con Juana, no porque las demás conversaciones no sean tremendamente trascendentes, sino para compartir la profundidad al comunicar la idea del pensar y sentir en conversación como acción metodológica y decolonial sobre el saber. Así como con Juana, conversé con otras(os) 'lamgien' 'williche', casi en su mayoría mujeres 'xampurria', sin que esto haya sido un criterio de algo; se dio naturalmente por proximidad asumo. Las(os) 'lamngen' con las(os) que conversé para este ejercicio doctoral, pueden haber sido alrededor de 40. Gran parte del contenido y contextos de esas conversaciones fluyeron espontáneamente.

Las conversaciones duales brindaron fluidez y profundidad, porque cuando conversé con muchas personas a la vez 'no conversé con ninguna'. Las conversaciones duales duraron al menos un par de horas, otras inclusive continuaron tras varios días. En ocasiones -y con el permiso correspondiente- grabé las conversaciones, pero otras veces simplemente sucedieron. Por ejemplo en el río Gregorio en la amazonía andina, allá en la última aldea 'Toniya', mientras lavaba ropa junto a otras mujeres, o mientras pescábamos en el mismo río; también en las aldeas de 'río Campinas', cuando hacíamos trueques, o cuando tomábamos 'Uní', o después de recibir 'kambó'.

Pensar y sentir en conversación se impuso como un sentimiento que resultó ser inapelable, como camino para desandar la colonialidad del saber en el propio proceso de comprensión acogiendo a su vez la afectación y la incerteza.

Las conversaciones más profundas con hermanas(os) Noke Kói, también se dieron mayoritaria y naturalmente con mujeres. A pesar de que son los hombres quienes dominan el idioma portugués y que las mujeres son en sí más reservadas, en el quehacer del día a día fuimos intercambiando ideas hasta abrirse la conversación.

Al menos 16 mujeres noke koi de alrededor de treinta con las que conversé, sabían hablar perfectamente portugués, sin embargo, de forma pública sólo hablaban su

idioma nokevana. Dice Rita Segato que las mujeres de las sociedades indígenas son las *sujetas del arraigo*:

"En muchos pueblos se les prohíbe hablar la lengua del colonizador, el español o el portugués, hasta después de los siete años. Esta prohibición es muchas veces condenada por el feminismo eurocéntrico, pues parece colocar a las mujeres en desventaja para llevar sus luchas a la esfera pública y al estado. Sin embargo, preserva su papel, al garantizar que permanecerán arraigadas y a cargo de la custodia del proyecto histórico de su pueblo de permanecer diferenciado dentro de la nación" (2018: 101).

Una de las últimas negociaciones forzosas entre el pueblo Noke Koi y el estado brasilero, luego de grandes procesos de reclamación de tierras, donde se otorgaron las llamadas Tierras Indígenas (TI), ha sido la construcción de la carretera BR-364 que une la capital del Estado de Acre, Río Branco, con la ciudad de Cruzeiro do Sul. Esta carretera atraviesa las tierras indígenas demarcadas y homologadas como Tierras noke Kói en el sector del 'Río Campinas'. Para que esto ocurriera el estado de Brasil construyó casas a las familias noke kói a modo de canje por los perjuicios, así mismo una escuela, un puesto de salud y otorgó también algunos empleos a personas de las distintas aldeas (agroforestal, salud y educación).

La carretera construida en mitad de su territorio y la naturaleza nómada de las y los noke koi, ha hecho que muchas de las casas otorgadas por el estado, hoy estén vacías o en préstamos a terceros; ya son varias las familias que han retornado al antiguo territorio en 'Río Gregório'.

"Hemos venido acá al río Gregorio con nuestro Romeyá (rezador) que nos guía, allá con la carretera llegó el alcohol a nuestra gente, sobre todo a los jóvenes que ahora compran en Cruzeiro. Además allá en río Campinas no podemos cazar como antes, casi todo hay que comprarlo, muchos cazadores blancos llegan a nuestro territorio por la Br-364; han muerto por escopeta gente de las aldeas y también blancos por el tema

de la caza. Nosotros arrancamos de esa vida violenta de la Br."
(Adonaldo Barbosa, 2017: comunicación oral dual, traducción propia).

Lo que conversa el joven cacique Adonaldo (Mené) mientras subimos en bote por el río Gregório, se reitera en otras conversaciones. También hay familias que han cambiado sus hábitos alimentarios, que han dejado de mantener sus cultivos porque algún integrante -generalmente hombre- ahora tiene un puesto de trabajo del estado, y acceden a comprar con el dinero del sueldo en la ciudad de Cruzeiro do Sul. En relación a la educación, las aldeas han mantenido sus escuelas tradicionales para las(os) más pequeñas(os), sólo quienes son adolescentes van a la escuela que instaló el estado. En materia de salud existen controversias, actualmente -luego de que se impusiera la BR364- hay un control que incluye medicina general, vacunas y gestión de partos hospitalarios para las(os) habitantes de las aldeas Noke Kói. En las aldeas se intenta instalar una mirada racional sobre la higiene desde la atención en salud y el sistema escolar; por ejemplo en torno al consumo de 'caçuma', que es un brebaje en base a 'macaxeira' o plátano (entre otros) preparado por las mujeres, que mastican estos alimentos para devolverlos a la olla en que se cocina esta especie de sopa regurgitada.

"En el puesto de salud a mis hijos les han dicho que no tienen que tomar caçuma, que no es saludable, que es sucio. Nosotros siempre que tenemos una dolencia preparamos caçuma, y el romeyá reza para traer fuerza a la persona y tirar la enfermedad fuera del cuerpo. La caçuma tiene la fuerza de todas las personas que la preparan, es para mejorar"
(Machi Mayá, octubre de 2017: comunicación oral dual, traducción propia).

Mientras estaba en 'río Gregório', el territorio del interior, a unos dos o tres días de distancia por el río donde está inserta la carretera BR-364 (en 'río Campinas'), enfermé gravemente del estómago. Estaba a varios días de un puesto de salud y sin conexión telefónica. Sucede que el agua del río tiene un uso amplio, desde lavar la ropa, bañarse, cocinar, y beber. Éramos tres personas quienes nos encontrábamos enfermas, una madre con su pequeña hija de tres años y yo. Entonces un grupo de

mujeres sanas prepararon 'caçuma', y en la noche el 'romeyá' rezó el brebaje que luego nos dio a tomar; él rezó casi toda la noche mientras nosotras estábamos tumbadas en nuestras hamacas dentro de una sencilla 'maloca' (casa) familiar: "esto te dará la fuerza que falta para que permanezcas sana en nuestra aldea", me dijo el rezador. Al día siguiente por la mañana el padre del rezador, un anciano de nombre Antonio Barbosa, nos realizó ceremonia de 'kambó' a las tres enfermas. Quemó nuestra piel con pequeños orificios por donde se introdujo la secreción de la rana kambó; casi de inmediato tiramos afuera la dolencia a través del vómito, mientras el anciano permanecía sosteniendo la fuerza del canto nokevana; ya en la tarde nos sentíamos mejor. Milagros del día a día que son estados de conciencia, una manera de comprender e integrar la vida (tres milagros solicita el vaticano para la beatificación).

Converso esta experiencia personal -a la que otorgo un sucinto contexto- porque hay comprensiones acerca del saber que engranan en la propia vivencia; tomé caçuma rezada y sané un grave padecimiento que me traía sin poder alimentarme y muy deshidratada durante tres días. El concepto racional de higiene de parte del Estado de Brasil, en relación a la 'caçuma' es uno de los muchos rostros de la colonialidad. Sin embargo, no pretendo instalar con ello categorías ni enunciaciones sobre el saber noke Kói o mapuche, propio del hacer de mi entrenamiento académico. Al compartir esa experiencia, lo conversado se expone aquí para el sentir y el reflexionar abierto, como invitación a posibles nuevas conversaciones.

"El patriarcado capitalista ha sustituido la santidad de la vida por la santidad de la ciencia y el desarrollo" (Shiva, 1999: 97). La ciencia suele limitar la creatividad y encerrar lo posible, por ello es esencial la apertura al fluir que emana de la afectación, para sí conectar con los elementos más sutiles de nosotras(os) mismas(os). Superar el miedo a la incerteza y la indeterminación que ello supone es un gran comienzo. Desde la comunicación social regreso a la sencillez y profundidad de conversar, como camino y acción frente a la colonialidad del saber. El hacer académico y sus distintas instancias formativas, nos ha mutilado la sensibilidad, la afectación y la ternura; y en ello, también ha vetado conversar como camino posible hacia otras comprensiones sobre el saber.



Búho Nuco en el viejo cerco de la arboleda

5. REFLEXIONES DE CIERRE

5.1 Cambiar la educación

En marzo de 2001, leí en la sección de cultura del diario 'El Llanquihue', "Ernesto Cardenal tendrá encuentro con estudiantes" (29 marzo, 2001, p. A19)¹⁴. Poco tiempo antes, mi profesor de la enseñanza media, José Diógenes Teiguel Teiguel, había compartido conmigo algunos poemas de Ernesto Cardenal en la biblioteca del Liceo Técnico Agrícola, en Fresia. Viajé hasta el 'Patio de Luz' de la intendencia en Puerto Montt para asistir al encuentro que anunciaba el diario. Me atrevo a decir que yo era la única persona no invitada formalmente a la actividad (me había sentido invitada por la noticia del periódico), los demás eran cursos completos de estudiantes, y autoridades locales de Puerto Montt. Ya había leído 'Canto Cósmico' (1999), me llamaba la atención que un persona de fe cristiana fuese, a su vez, un revolucionario del tiempo presente.

Cuando la actividad terminó, me acerqué a él y le dije: "Hola, mi nombre es Constanza, leí 'Canto Cósmico' y quisiera preguntarle ¿cuándo usted dice que no hay límite ni centro cósmico se está refiriendo a la conciencia?" Él dio las gracias por el interés, y me miró y sonrió como sonríe la gente cercana; me dijo: "no hay conciencia de que la conciencia se acabe". Tomé eso como un sí de parte del poeta nicaragüense y teólogo de la liberación.

Insisto en la idea de conciencia, porque es el cambio que hace falta para que las grandes transformaciones sucedan; y para que la conciencia cambie tiene que cambiar también la educación -como bien reiteró en innumerables ocasiones Claudio Naranjo- infelizmente ese cambio no es tan inmediato como se quisiera, falta voluntad política de todas y todos.

Dice la profesora maorí Linda Tuhiwai Smith que, "el sustento de todo lo que se enseña en las universidades es la creencia en el concepto de ciencia como el método universal abarcador para cualquier intento de entender el mundo" (2016: 100). Pese a ello, al igual que la profesora Linda, creo que en lo inmediato no es posible quedarnos de

¹⁴ <https://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/628/w3-article-250975.html>

brazos cruzados, esperando a que un día mágico se abra la voluntad política de todas y todos para transformar el espacio universitario.

"Ofrecer historias alternativas es ofrecer saberes alternativos. La implicación pedagógica de este acceso de saberes alternativos es que pueden ser las bases de maneras alternativas de hacer las cosas. Transformar nuestras perspectivas colonizadas de nuestra propia historia (como fue escrita por Occidente), sin embargo, requiere que revisemos cada detalle de nuestra historia bajo los ojos occidentales" (Ibíd.: 63).

En el espacio universitario habitamos la falsa realidad, la hiperrealidad de una Europa que no existe, al menos no en nuestra región (Segato, 2018). Esa Europa instaló sus pautas de valoración en investigación, enseñanza, y pensamiento; la profesora Rita dice en este sentido que 'pensar es para el Norte, y repetir es para el Sur', y que 'la teoría es Blanca y la repetición no-blanca' (Ibíd.).

Enseñar lo ya pensado en otro lugar distante, no aguanta cuestionamientos y no necesita procesos de adaptación, porque se ha naturalizado plenamente en las universidades. Por esto es esencial desandar los caminos de la colonialidad, y transitar también nuevas posibilidades pedagógicas en favor de la decolonialidad del saber.

5.2 Al menos transformar el hacer pedagógico

La primera clase que di en la Universidad Católica del Norte (UCN), fue el 2011, un año de grandes movilizaciones estudiantiles a lo largo de todo Chile. La mayoría de las universidades se encontraban tomadas por las y los estudiantes, en favor de las demandas por mejoras a la calidad de la educación, que incluía también una irrenunciable demanda feminista vinculada al ámbito educativo. Por ese motivo, mi primera clase a estudiantes de segundo año de periodismo, fue en una iglesia del centro de la ciudad de Antofagasta. Aún recuerdo el murmullo de los 'aves marías' de fondo: "es el mes de María profe, por eso están rezando en la sala de al lado, son unas señoras que rezan todo el mes", me dijo un estudiante.

Me hacía mucha ilusión dar ese primer curso de 'teorías de la comunicación', aunque también me preocupaba puesto que yo había tenido dos sobresalientes profesores en esa área. Primero Rodrigo Browne, quien además me alentó a hacer lo que yo realmente quería hacer. Y más tarde el profesor uruguayo, y también crítico de la comunicación y la cultura, Víctor Silva Echeto; quien emprendió su viaje a las estrellas en 2020. Recuerdo que cuando le comenté al profesor Víctor que daría mis primeras clases en el norte de Chile, y que me sentía algo nerviosa porque quería estar a la altura de ese desafío; él me felicitó primero, y con sencillez y generosidad característica, compartió conmigo su material de clases, incluidos textos, power points e incluso algunos apuntes personales que me apoyarían en tal tarea.

"La comunicación no es una ciencia, ni una disciplina: más bien es una indisciplina", lanzaban provocativamente Silva y Browne, en su texto a dúo "Antropofagías. Las indisciplinas de la comunicación" (2005: 117); y sobre estas ideas conversamos en ese primer encuentro con estudiantes, a quienes superaba en edad por unos pocos años.

Paralelamente el grupo docente de la Escuela de Periodismo (UCN), solicitó que realice también un curso del área de la comunicación organizacional; se llamaba "Diseño de proyectos y eventos". No me agradaba en absoluto la petición que los colegas hacían, sin embargo yo era 'la nueva', y acepté porque no había un programa que seguir; era un curso que nadie había hecho por lo tanto el programa estaba en blanco, debía crearlo yo misma, de acuerdo a algunos lineamientos generales. Entonces inicié conversando sobre nociones de la comunicación organizacional desde el trabajo de Darío Rodríguez (2009), y luego orientando los enfoques del diseño y la producción de eventos.

Revisamos las áreas de proyectos y eventos posibles, así como sus estrategias comunicacionales. Hicimos ejercicios de diseño de proyectos y eventos situados en el área social. Para la restante mitad del curso, propuse un ejercicio en que las y los estudiantes debían diseñar y llevar a la práctica un proyecto y evento social. Les pedí a las(os) jóvenes comunicadoras(es) que realicen una feria de trueque, sin apoyo económico del sector minero como es costumbre en la realización de proyectos y

eventos en el norte de Chile. El curso se dividió en diferentes grupos, donde cada estudiante integró un área de trabajo que le resultaba afín a sus intereses y habilidades: cada persona tenía un rol, una tarea y una responsabilidad personal y colectiva en relación al proyecto común.

El curso entero se transformó en una gran agencia con departamentos y coordinadoras(es) de áreas, que levantaron y sostuvieron una invitación ciudadana a la primera feria de intercambio y colaboración denominada "AntofaTrueke ¡te lo cambio!". La idea del intercambio se inspiraba en las ferias de trueque del sur de Chile, allá en la "RED TRUEKE Valdivia" en la región de Los Ríos. Esas ferias a su vez vinculaban la idea de trueque con otras experiencias de la región, y también con el "txafkintun" mapuche como práctica y saber del territorio, que no era un intercambio económico sino una relación y acción humana, que centra el eje económico a partir de la llegada del colonialismo español. La mayoría de las sociedades indígenas de Abya-Yala tienen antecedentes de relaciones de intercambio interno o con otros pueblos de la región.

"La colonización del Otro a través de la disciplina tiene distintos significados, y se desarrollaron distintas maneras de usar el conocimiento para disciplinar a los colonizados. Las formas más obvias de colonizar fueron la exclusión, la marginalización y la negación particularmente de los saberes indígenas" (Tuhiwai Smith, 2016: 104).

A continuación inserto una tercera publicación vinculante que colabora con las reflexiones de cierre para esta conversación; en particular deviene de mi experiencia pedagógica alojada en una Facultad de Humanidades al norte de Chile. Centrando la atención en el intercambio de bienes, servicios y saberes, a través de la feria 'AntofaTrueke', organizada por estudiantes de periodismo.

No quiero confundir por insertar precisamente aquí el tercer y último artículo vinculante; sucede que las reflexiones de cierre de esta conversación son abiertas, e inevitablemente recursivas y complejas, por lo que no presentan formato de conclusión ni de final de cuento. Aquí no se concluye, ni hay final feliz o amargo; sólo intento cerrar una pequeña conversación en el instante en que se abren otras muchas.

5.3 Artículo vinculante nº 3 en referencia a la experiencia 'AntofaTrueke':

Espacios educativos “otros” y saberes ecológicos: Ferias de intercambio y consumo colaborativo en Chile

Estudios Pedagógicos XLV, N° 1: 123-135, 2019 ¹⁵

Constanza Yáñez-Duamante^a, Iván Oliva-Figueroa^b, Gabriela Catalán-Verdugo^c, Alberto Moreno-Doña^d

^a Escuela de Periodismo, Universidad Católica del Norte.

^b Instituto de Ciencias de la Educación, Universidad Austral de Chile.

^c Magíster en Ciencias Sociales con Mención en Género y Desarrollo, FLACSO Ecuador.

^d Escuela de Educación Parvularia, Facultad de Medicina, Universidad de Valparaíso.

RESUMEN

La ambición instalada como presente inalterable de modelo económico, impone regulaciones que privatizan la vida y sus saberes. Del patrimonio tangible e intangible de los pueblos queda la resistencia decolonial contrapuesta a los intereses del capital. De ahí nuestro interés en el trueque, como práctica sociopolítica resignificante de auto-existencia y relaciones sociales recíprocas. Este artículo discute la relacionalidad teoría <-> praxis del trueque, como espacio educativo ‘otro’, develando nuevas formas de interpretar la realidad y transformar experiencias educativas, fisurando estructuras sociales en base a cosmoexistencias ancestrales, como es el caso de “AntofaTrueke” en la ciudad de Antofagasta, al norte de Chile y de la “Red Trueke” Valdivia, al sur del país, gestada en un movimiento estudiantil y ambiental ciudadano.

Palabras Clave: Trueque/intercambio, colonialidad, decolonialidad, reapropiación social, desarrollo humano, saberes ecológicos.

1. INTRODUCCIÓN

El trueque integra cosmovisiones centradas en relaciones humanas armónicas hacia los entornos naturales. Esta práctica ancestral se encuentra presente a través de ferias de intercambio, cuya praxis continúa desarrollándose en innumerables contextos, rurales y urbanos, re-existiendo también como herramienta de transformación social y resistencia ante la competencia estéril, el lucro y la especulación económica. Se hace posible otra oikonomía (1), sustentada en valores solidarios, cooperativos y más justos, poniendo a disposición productos, servicios, saberes y otras múltiples expresiones, en los que la moneda de cambio es el diálogo y no el dinero. Otras formas de convivir en

¹⁵ <https://www.scielo.cl/pdf/estped/v45n1/0718-0705-estped-45-01-123.pdf>

el mundo son posibles, por ello se visibilizan experiencias de trueque, presentando y reflexionando en esta ocasión valiosos trabajos desarrollados en el norte y sur de Chile. Dos experiencias que se co-inspiran bajo los lemas *¡Te lo cambio!* y *¡Sin Plata Resulta!*

Como espacio comunicativo y educativo ‘otro’, el trueque (nos) permite reaprender desde las fisuras de ciertas estructuras sociales, develando nuevas formas de interpretar la realidad; además de transformar experiencias educativas en el ámbito de la comunicación, como es el caso de “AntofaTrueke” en la ciudad de Antofagasta, al norte de Chile; y desde el devenir de un movimiento estudiantil y ambiental ciudadano en Valdivia, al sur del país. Estas instancias, entre otros aspectos, potencian expresiones artísticas y culturales locales, colaborando en el fortalecimiento del patrimonio e identidad regional de sus habitantes. La proyección en común está dirigida a encauzar el trueque como práctica cotidiana de intercambio y consumo colaborativo, acorde a un desarrollo humano consciente, habilitando además saberes ecológicos y espacios autodependientes, solidarios y de reapropiación social.

La voluntad insurgente de sujetos colectivos (Yáñez-Duamante, Browne y Music, 2016), reunidos en la utopía posible de decolonizar la vida y su cosmoexistencia, no tiene un único camino, –no es una receta–, ni una metodología a la usanza académica; el rebrote de saberes ecológicos ancestrales es en sí una fuerza vital que trasciende la lógica de la razón moderna; parece ser un compromiso con la vida e inherente a ella; un pulso en direcciones diversas que arremete una y otra vez para reclamar lo que le es propio.

2. ANTECEDENTES DE AMBOS PROYECTOS DE INTERCAMBIO

2.1. FERIA DE INTERCAMBIO Y CONSUMO COLABORATIVO: ANTOFATRUEKE ¡TE LO CAMBIO!

Esta iniciativa lleva seis años de realización en el norte de Chile. Surge el año 2011 como proyecto de docencia y extensión, en el marco de la cátedra de “Diseño de Proyectos y Eventos” de la Escuela de Periodismo de la Universidad Católica del Norte. Se inicia como una instancia para resolver en equipos de trabajo, problemas vinculados a proyectos y eventos comunicacionales, y dominar estrategias creativas de comunicación y gestión. Tras profundizar en elementos teóricos, se plantea a

estudiantes de tercer año de Periodismo la materialización de un evento de carácter social, en que puedan desplegar enfoques críticos en torno a estrategias de comunicación y gestión: para tal efecto, una feria de intercambio abierta a la comunidad antofagastina. La iniciativa se co-inspira en el trabajo desarrollado al sur de Chile, por la “Red Trueke” en Valdivia.

Dado el contexto económico que mueve a una ciudad minera como Antofagasta, se agrega complejidad solicitando a los y las estudiantes que realicen la feria, sin presencia de dinero ni donativos gestionados a través de empresas mineras.

La actividad abierta a la comunidad contiene además elementos de contingencia social. En sus ya seis años de trabajo, estas ferias de trueque han incluido actividades que revitalizan la diversidad cultural desde la interculturalidad crítica (Walsh, 2010), en momentos en que emergía un profundo malestar social en relación con ciudadanos migrantes en Antofagasta –principalmente colombianos (2). A la vez, también se ha promovido la *sostenibilidad, redistribución y comercio justo*, reconociendo y socializando la urgencia de su reivindicación en la ciudad.

“AntofaTrueke” posibilita espacios socioculturales de intercambio, *apropiación y reapropiación* por parte de la comunidad local antofagastina. En esta experiencia socioeducativa, desde la enseñanza y el aprendizaje como praxis, es posible reconocer, al menos, las siguientes tres dimensiones:

i. **Formativa experiencial situada:** la instancia como una plataforma donde jóvenes desarrollan capacidades creativas, de gestión, organización, comunicación y trabajo en equipo, mediante el diseño y materialización de un proyecto social, para este caso, las ferias de consumo colaborativo; se revitaliza así una práctica y saber ancestral disminuido ante el aparente auge económico en la región.

ii. **Sociocultural:** las ferias de trueque como consumo colaborativo activan un espacio social de intercambio de bienes, servicios y saberes a toda la comunidad antofagastina, sin la mediación del dinero, son la interacción, el diálogo y la confianza entre las/os participantes las únicas monedas de cambio presentes.

iii. Actitudinal: bien común, interculturalidad crítica, diversidad cultural, solidaridad, reciprocidad y desarrollo sostenible han sido actitudes promovidas en, por y desde las/os estudiantes, lo que fomenta a su vez la propia vocación social, traducida en una oportunidad formativa con conductas solidarias hacia su entorno.

“AntofaTrueke”, como innovación metodológica, asocia la planificación e implementación de estrategias de formación, acordes al enfoque de un proyecto educativo universitario, por lo cual ha recibido el Premio de Innovación al Mejoramiento de Docencia de Pregrado UCN (2014). Los seis años de trabajo han apoyado sus metodologías en el Aprendizaje Basado en Problemas (ABP), con la finalidad de que los estudiantes adquieran los conocimientos requeridos en el curso y los apliquen en soluciones reales, como estrategia eficaz y flexible para mejorar la calidad del aprendizaje universitario en aspectos diversos; y el Aprendizaje Más (+) Servicio, enfatiza no solo en la calidad del aprendizaje sino también en las relaciones socioculturales a partir del mismo.

En “AntofaTrueke” han colaborado diversas agrupaciones medioambientales como “Colibrí Eco-social”, “Recihuerteros”, “Este Polvo te Mata” y “Recicla UCN”; también grupos de danza urbana, agrupaciones migrantes, comunidad espiritual Vaishnava, tambos andinos y cantautores locales. A lo anterior se suman instancias de poesía, cuentacuentos y susurradores. Actualmente esta feria es reconocida como una instancia familiar, por lo que las edades efectivas de los y las trocadoras(es) va desde los cuatro años hasta alrededor de los 80 años sin exclusión.

2.2. Ferias de trueque en Valdivia

La “Red Trueke” es una organización valdiviana de carácter comunitario con personalidad jurídica reciente, que desde hace 9 años organiza ferias de trueque en el sur de Chile. La iniciativa parte el año 2007 como un proyecto de extensión desarrollado por estudiantes de la Universidad Austral de Chile, con el cual implican a la ciudad y vinculan experiencias brasileñas de intercambio en Curitiba y Río Sagrado. Las primeras ferias de trueque se organizaron en las localidades de Tralcao, San

Ignacio, Los Molinos, diferentes barrios urbanos y la antigua estación de trenes de la ciudad de Valdivia.

Las ferias de trueque tienen una extensa trayectoria en la Región de Los Ríos, parten como eventos autogestionados y dirigidos a localidades rurales de la comuna de Valdivia, para luego continuar con la realización por cinco años consecutivos de la “Estación Trueke”. Sumado a lo anterior, estas ferias se inspiran en experiencias como la Red Global de Trueque en Brasil, Colombia y Argentina, y se convierten en un espacio abierto de encuentro e interacción entre distintos actores sociales (estudiantes, ciudadanos/as, autoridades, líderes locales, artistas, investigadores/as, jóvenes, adultos, niños y niñas, etc.) a nivel regional, nacional e internacional.

En el transcurso de las movilizaciones estudiantiles del año 2011, se realizaron dos ferias de trueque en apoyo al movimiento estudiantil en establecimientos secundarios “en toma”. El trueque como práctica de intercambio vuelve a estar vinculado a un proceso de transformación social y a intentar ser una herramienta para la misma, mediante la cual las/os estudiantes pueden exponer sus demandas a la ciudadanía en general.

Durante el año 2013 e inicios de 2014 se realizaron diversas ferias, como la feria de trueque de verano realizada en el torreón de la “Escuela México” de la ciudad; la feria de trueque de invierno realizada en la “Escuela de Arquitectura” de la Universidad Austral de Chile; la feria de trueque en el “Parque Harnecker” que tuvo un giro hacia la educación ambiental y el uso responsable de áreas verdes urbanas, y en la cual además la “cocina truequera” sirvió como espacio de recopilación de libros para la “Escuela La Aguada” en Corral (3).

En enero de 2014 se llevó a cabo la feria de trueque “Intercambio de Servicios y Saberes”, que privilegiaba conocimientos y oficios para potenciar otras posibilidades de trueque. A mediados y fines de 2015 se realizaron dos nuevas jornadas de trueque, centradas en servicios y saberes, que ampliaban las posibilidades de intercambio y creatividad. Luego de dos años de receso, en 2018 se llevaron a cabo ferias de trueque de productos hechos a mano, servicios y saberes. Estas instancias tenían el objetivo de reflexionar sobre intercambio responsable. Además, se incorporó como elemento

central las semillas, plantas y saberes, que colocaban a disposición tanto elementos tangibles como intangibles sobre la biodiversidad, flora y naturaleza de la Selva Valdiviana.

3. INTERCAMBIO Y COLONIALIDAD

El intercambio de productos y saberes es casi irrastreable, pues es parte de las primeras formas de coexistir de las comunidades humanas. Cuando Chile no era ni siquiera un proyecto lejano en el lado sur de Latinoamérica, la nación mapuche hacía 'txafkintun'. Etimológicamente esta palabra se compone de *txaf*, que significa nosotros/as dos, uno/a al lado del otro/a; y de *kintun*, que refiere al agrado de buscar con la mirada y encontrar algo (Ñanculef, 2011). Es así como la palabra txafkintun, encarna la mirada de los(as) dos, que es una mirada afectiva que nutre a uno(a) y a otro(a). Txafkintun no era un intercambio económico, sino una relación y acción humana, que toma un ribete económico con la llegada del colonialismo español al territorio. Desde una dimensión de buen vivir, bienes materiales y conceptuales sólo pueden devenir de prácticas sociales y formas de vida ancestrales, que resisten a otras formas de vida basadas en la depredación ambiental (Palencia, Zamora, Salazar y Mendizábal, 2014).

Con la intencionalidad de alejarnos de prácticas de consumo que, directamente, influyen el malestar de la ciudadanía (consciente o inconscientemente), el trueque nos invita a mirar(nos) desde un imaginario histórico anticapitalista; y es aquí donde el buen vivir, como forma de ser y estar en el mundo que surge, nos hace mucho sentido como capacidad de legitimar subjetividades diversas focalizándonos en la reciprocidad y en una diversidad de saberes que liberan de la explotación y dominación: formas de ser y estar centradas en la solidaridad entre las personas y la naturaleza. Es la forma de poder vencer el carácter inmediato del capitalismo tardío. El "Buen vivir" (Marañón, 2014), permea la lógica desde la que se proponen las ferias de trueque. Asumimos la complejidad que entraña definir el "buen vivir", pues no es ni una tesis ni un concepto (Acosta, 2016), es una experiencia contextualizada a cada una de las formas de ser y estar de los pueblos originarios de nuestra América. El Buen Vivir, asume que no puede ser la economía la respuesta única al bien ser y bien estar de los pueblos, sino que el

vivir en plenitud está determinado por una relación con uno mismo, con los demás y con la existencia en general (Huanacuni, 2010). Al capitalismo no le preocupa, genuinamente, lo que se intercambia, sino el valor comercial de los productos que forman parte de dicho intercambio. Es decir, su gran preocupación gira en torno a la existencia de consumo. Por ello es capaz de ofrecer (vender) algo y, a la vez, vendernos otra cosa para disminuir los daños provocados por la primera venta.

El colonialismo como hecho histórico, provocó la transformación sociocultural del continente 'americano', marcado por la imposición del occidentalismo como sistema de vida por parte de ciertas metrópolis hacia sus colonias; ejerciendo dominación social, cultural, del lenguaje, la religión, la política, el medio ambiente, la economía, los saberes, los imaginarios, los propios cuerpos, entre muchos otros. "La primera colonización capitalista fue la de las Américas, conquistadas por españoles, portugueses, ingleses y franceses. En sus colonias americanas, las clases dirigentes (...) instauraron sistemas económicos y sociales particulares, concebidos al servicio de la acumulación en los centros dominantes de la época" (Fanon, 2009, p. 7).

El siglo XIX dio paso al proceso de independencia que dejaba "atrás" la época colonial. Sin embargo, los recursos naturales al sur del continente continuaron centrando la atención de grupos económicos –tanto internos (a través del propio aparato estatal, por ejemplo) como externos al territorio– que promovían nuevas formas de dominación –aún vigentes– en apariencia menos violenta y estratégicamente sutil-paternalista; la colonialidad, capaz de intervenir en las formas de comprender el mundo y en el proyecto de vida humana.

Aquella configuración de un único mundo dominado por Europa –que logra establecer el capitalismo mundial– actualmente enfrenta su crisis más severa: la explotación insostenible de 'recursos naturales' y la incompatibilidad de resguardar con ello la existencia y el bienestar de todas las formas de vida sobre el planeta. La colonialidad hace eco de este problema y lo profundiza, marginando aquellos sistemas de vida considerados como 'subalternos', "porque América Latina fue el espacio original y el tiempo inaugural de un nuevo patrón de poder, históricamente específico, cuya

colonialidad es su característica, su inextricable rasgo fundacional e inherente desde hace poco más de quinientos años, hasta hoy” (Quijano, 2009, s.p.) (4).

Desde esta base, se han modificado estilos de vida y prácticas culturales, desvalorizando a su vez las sabidurías ancestrales. En esta recuperación trabaja la decolonialidad como proyecto de resistencia, que apunta no solo a la transformación de dimensiones estructurales del poder y sus aparatos de dominación, como proponía la decolonización, sino también al enfrentamiento de la colonialidad del saber, del ser y de la existencia misma; en un intento por “la recuperación de la humanidad y de la dignidad negadas por la colonialidad” (Guerrero, 2010, p. 84).

A la vez, la descentralización de estos procesos sociopolíticos y económicos conlleva la invisibilización de los sustratos ideológicos y paradigmáticos que están a la base de su amplia legitimación social, aletargando de este modo los sustratos de emergencia para nuevas expresiones de resistencia colectiva. En contraste y como punto de inflexión, Palencia, Zamora, Salazar y Mendizábal sostienen:

"Las culturas mercantiles suponen procesos amplios de intercambio fluido, de convergencias entre modos de explotación, formas de dominación y construcción de desarrollo desiguales. Pero no son estáticas, pues sus formas de organización social no se orientan mediante ideologías impenetrables, ni se corresponden a grupos de poder incontestables situados en un lugar inalcanzable. Se trata de procesos sociales, y como tales, posibles de ser transformados, de ser reconfigurados. Y es necesario exponer cómo a contrapelo de estos procesos de despojo y formación de periferias hay sujetos emergentes, que contestan desde sus prácticas sociales, y sus ideologías colectivas, ante las relaciones sociales que se les intenta imponer" (Palencia, Zamora, Salazar y Mendizábal, 2014, p. 186).

Desde esta base, el *txafkintun* y las ferias de intercambio que aquí se abordan son intentos esperanzadores por recuperar espacios de humanidad en medio del caos económico innegable que (nos) desborda y devora.

4. REAPROPIACIÓN SOCIAL A 'ESCALA HUMANA'

La apropiación social no es la adaptación sino el dominio de un espacio dotado de contexto sociocultural e histórico, en un proceso dinámico en el cual las personas se hacen a sí mismas mediante sus propias acciones (Vidal y Pol, 2005). Neüman (2008) alberga en la apropiación social, la posibilidad de comprender la doble articulación de resistencia y negociación que caracteriza a los mundos de vida de las poblaciones latinoamericanas desde la época colonial.

En este contexto, aquello considerado como universal y verdadero es en realidad ajeno y, por ello, demanda apropiación. Corresponde a los grupos sociales acordar los términos de lo que han decidido como propio. En la búsqueda común de este horizonte, diversos pueblos de Latinoamérica continúan el proyecto de resistencia negociada con la 'modernidad'. Quijano (2012) sostiene al respecto:

"la resistencia tiende a desarrollarse como un modo de producción de un nuevo sentido de la existencia social, de la vida misma, precisamente porque la vasta población implicada percibe, con intensidad creciente, que lo que está en juego ahora no es solo su pobreza, como su sempiterna experiencia, sino, nada menos que su propia sobrevivencia" (Quijano 2012, p. 84).

De este modo, la apropiación social demanda "que las leyes y teorías de la ciencia no sean universales, la posibilidad de construir conocimiento desde lo local, no generalizable al resto de las situaciones parecidas, y desde donde el devenir histórico es fundamental" (Neüman, 2008, p. 6). La fuerza decolonial de la apropiación social afecta directamente a la economía, las dimensiones estructurales del poder y sus aparatos de dominación, y más a largo plazo también a la producción de conocimiento como sabiduría insurgente. Invita a superar la dimensión antropocéntrica con que nos hemos venido relacionando, a despertar y concientizar la fragilidad humana y del planeta, así como a interrogar la existencia y su devenir en el mundo de la vida.

La apropiación social que surge en contexto de 'desarrollo a escala humana' (Max-Neef, 1998), demanda un proyecto de autodependencia, articulación y organización real de las personas, en una nueva forma de interpretar 'la realidad' y en un esfuerzo de apertura intelectual fecunda. Para el caso específico de los proyectos de

intercambio y consumo colaborativo co-inspirados entre Antofagasta y Valdivia, referiremos comprenderlos en contexto de reapropiación social, dado que la práctica ancestral del trueque convoca la revitalización de dicho espacio y sus múltiples dinámicas resignificadas actualmente en y para diversos contextos.

Tras el diálogo profundo de experiencias de intercambio en Brasil y Argentina, deviene el proyecto de la “Red Trueke” Valdivia, la cual inspira a su vez las Ferias de Intercambio y Consumo Colaborativo “AntofaTrueke”, que luego permea espacios de trueque en las comunas de Arica y Fresia en Chile. La reapropiación social que emerge en estos espacios sinérgicos de intercambio, no solo enfatiza en la satisfacción de necesidades humanas en sentido amplio, sino también en una cosmovisión ecológica de desarrollo que trasciende la racionalidad económica convencional y compromete al ser humano.

“No se trata de relacionar necesidades solamente con bienes y servicios que presuntamente las satisfacen, sino de relacionarlas además con prácticas sociales, formas de organización, modelos políticos y valores que repercuten sobre las formas en que se expresan las necesidades” (Max-Neef, 1998, p. 51). En este sentido, las experiencias de intercambio de Antofagasta y Valdivia promueven el desembarco de la carrera productivista al servicio de artefactos, reivindicando el intercambio de saberes en torno a problemáticas antro-po-sociales situadas. Por ello la reapropiación social de estos espacios, en tanto fisura a la colonialidad, logra palpar la ‘resistencia negociada’ que expone Neüman (2008). Así, la lógica competitiva al interior de un modelo económico expansivo universalista, agrieta desde la educación de formación superior terciaria, en las universidades Católica del Norte y Austral de Chile, hasta las formas de (auto)gestión y organización –en base a una ética solidaria– entre quienes reapropiaron dichos espacios de intercambio; restituyendo de paso el germen de la conversación abierta y profunda (Maturana y Dávila, 2015), la creatividad social, la participación popular y la autodependencia.

5. COLONIZACIÓN EPISTEMOLÓGICA: PUNTO DE PARTIDA PARA UN ESPACIO EDUCATIVO “OTRO”

En este sentido las ferias de intercambio, resisten a la perspectiva epistemológica moderna y occidentalizada, que tiene su origen en los procesos de colonización a partir de los cuales modernidad y capitalismo emergen como las únicas formas posibles de habitar el mundo (Dussel, 2015), dando lugar a formas de aprender caracterizadas fundamentalmente por la dicotomía, linealidad, causalidad, el deber ser y la generación de respuestas medibles y observables (Calvo, 2016): una epistemología moderna y eurocéntrica construida por hombres, europeos-norteamericanos, heterosexuales, capitalistas y patriarcales (Dussel, 2015; Grosfoguel, 2013). El orden lineal –impuesto en la forma de entender el conocer, que no siempre educativo– suele excluir otras posibilidades de relación, de comportamientos y, en última instancia, de aprendizajes. Todo el que se aleje de esta lógica epistemológica queda relegado, al menos simbólicamente, a tener que parecerse a ese sujeto universal para el que la educación formal trabaja (Grosfoguel 2013). Todos esos que se alejan estarían circulando por los márgenes de la institución educativa formal, por ese lugar que Fanon (1961) llama la ‘zona del no ser’, que De Sousa (2013) denomina ‘el lugar existente por debajo de la línea abismal’ y que Freire (1975) conceptualiza como ‘los oprimidos’. Un espacio-tiempo que no reconoce la humanidad de los sujetos ‘diferentes’. Esta epistemología que homogeneiza no ha permitido reconocer que el aprendizaje emerge en lugares y tiempos muy diversos.

Por no atender a la realidad particular de los sujetos que aprenden, terminamos violentándolos para que se ajusten al patrón que creemos legítimo desde las teorías pedagógicas que se imponen; a la vez que negamos la subjetividad de esos mismos sujetos. La ‘zona del no ser’ nos invita a rescatar el mundo de la vida que emerge en el aprendizaje, pues este no es una condición objetiva y tangible sino una experiencia encarnada histórica y socioculturalmente (Merleau-Ponty, 1945; Varela, Thompson y Rosch, 2011).

Todo ello se hace en nombre de un conocimiento anclado aun en una lógica cartesiana, dualista en términos de civilización y barbarie (Dussel, 2015) y en la que los

que viven en situación de pobreza, los otros géneros y las etnias son vistos como una forma de subhumanidad, “una forma degradada de ser que combina cinco formas de degradación: ser ignorante, inferior, atrasado, vernáculo o folklórico y perezoso e improductivo” (De Sousa, 2014, s.p.). Desde esta base, todo aprendizaje que opera lejos y fuera de lo formal, como es el caso del aprendizaje encarnado en las ferias de trueque, suele ser reducido e invisibilizado en términos educativos.

Esta situación, con toda la complejidad que ello implica, es causa de un hacer científico en educación que ha generado una profunda dicotomía entre un discurso lleno de conceptos ligados a una educación transformadora (democracia, participación, transformación, justicia...) y unas prácticas atomizadas, superficiales y seudoparticipativas desde las que no se logra contextualizar la complejidad del aprendizaje, más centrado en el control que en la propensión a la transformación de las realidades que operan en espacios educativos otros.

En el contexto del despliegue de las ferias de intercambio, entendemos por espacios educativos “otros” todas aquellas propuestas educativas alejadas de las instituciones educativas modernas occidentalocéntricas –educación formal– en las que la linealidad, el orden y el control son las grandes categorías desde las que explicar el aprendizaje. El aprendizaje en estos espacios educativos “otros” estaría caracterizado por aquello que es propio de la experiencia del vivir, aquello que es encarnado en la cotidianeidad de los sujetos; y esas experiencias vividas en esos espacios educativos, estarían caracterizadas, en un primer momento, por un proceso de autoorganización (Moreno, 2016). Dicha autoorganización hace referencia al despliegue de la autonomía que los mismos participantes en las ferias de trueque ejercen sobre la actividad que están desempeñando, sin la necesidad de un control externo y jerárquico que los dirija. Es un proceso que permite el fluir de las subjetividades a partir de las cuales construir un lugar adaptado a los actores participantes y que haga florecer la creatividad de los mismos.

La autoorganización es consustancial a los procesos de aprendizaje de las culturas originarias en las cuales nunca estamos en el caos o en el orden absoluto, sino en un

devenir circular entre una y otra característica. Dicho devenir permite la creación de nuevas actividades alejadas de la formalidad y la prescripción, en donde la planificación que intenta ordenar excesivamente no permite el fluir del proceso. El aprendizaje en el intercambio ocurre siempre y cuando se esté dispuesto, consciente o inconscientemente, a hacerlo. La libertad, entonces, es el primer aspecto que determina la autoorganización intencionada en estos espacios. Según Briggs y Peat (1999), los seres humanos nos comportamos creativamente debido a la coherencia existente entre grados de libertad y la autoorganización. El aprendizaje fluye de las ansias de conocer, emerge del mismo proceso emancipativo, lo que permite el fluir de la búsqueda, el intercambio de saberes y la construcción ecológica de esos conocimientos “otros”.

6. DESAPRENDER A TRAVÉS DE LOS SABERES ECOLÓGICOS PRODUCIDOS EN EL INTERCAMBIO

Convenimos, con Žižek (1998), que el capitalismo global trae adherida la lógica multicultural que incorpora la diferencia a su vez que la neutraliza y vacía de significado, manteniendo así la diferencia colonial. En este devenir urge encaminar proyectos socioeducativos que permitan el entendimiento como acción individual y colectiva en búsqueda de la decolonialidad de la vida, más allá de confabulaciones y estrategias que han llevado a la tergiversación y vaciamiento de proyectos políticos tan necesarios como la interculturalidad y el buen vivir (o *küme mongen* en *mapuzungun*): proyectos que con el tiempo se han institucionalizados y vueltos funcionales también para los sistemas educativos de Chile y toda Latinoamérica.

“Lo que entiendo como principal desafío es ser auténticamente modernos y conectarnos a la vez con lo más antiguo, para que, a partir de esa contradicción o anacronismo, podamos armar –dentro y fuera de la universidad– una esfera pública inclusiva, democrática e intercultural” (Rivera Cusicanqui, Domingues, Escobar y Leff, 2016, p.4). Sobre esa renovación del pensamiento y articulación con las prácticas comunitarias, populares y colectivas; sobre aquello que ocurre en el espacio fronterizo entre el mundo universitario y su afuera; en definitiva, es sobre los saberes ecológicos a los que se refiere Silvia Rivera Cusicanqui.

En los espacios de trueque de Antofagasta y Valdivia, la relación intercultural y las nociones de buen vivir surgen de manera espontánea; ni lo propio ni lo particular pierde diferencia, se crean nuevas comprensiones, solidaridades y convivencias. La interculturalidad y el anhelo de vivir mejor –que no es otra cosa que vivir con sabiduría– se intentan vivir y no forzar; son espacios sociales que no solo promueven condiciones económicas ‘otras’, sino también saberes y comunicaciones ‘otras’, saberes ecológicos que en su paso no intentan borrar la memoria ancestral.

En Antofagasta se cruzan las nacionalidades chilena, boliviana, peruana, colombiana y croata, entre otras; sobreviven las culturas ancestrales Aymara y Likan Antay; también dialogan credos religiosos, estudiantes, académicos y trabajadores; se mezclan las edades y los roles; tienen espacios las y los artistas populares y diversas organizaciones socioambientales. “AntofaTrueke” no es la feria que se desarrolla desde, por y en una universidad, hoy es una feria de intercambio y consumo colaborativo de la comunidad, desarrollada para y desde la misma, incluso físicamente comenzó a celebrarse en el Estadio Regional Calvo y Bascuñán de la ciudad de Antofagasta. Mientras que, al sur en Valdivia, la Red Trueke también reapropia las ferias de intercambio como espacio social de las comunidades de la región, y ya casi parece perderse el delgado hilo gestor que un día inició este proyecto educativo transformativo.

El brote de estas dos iniciativas socioeducativas que se han propuesto aprender a desaprender por medio de los saberes ecológicos del trueque trae incorporado una confrontación que puede llegar a debilitar enormemente dichas propuestas en el marco del esfuerzo por un desarrollo más humano; incluso pueden desaparecer o ser anexadas a la racionalidad competitiva del sistema dominante. Sin embargo, también pueden fortalecerse y conquistar grados de autodependencia, e irradiar dicha fuerza solidaria a nuevos segmentos sociales (Max-Neef, 1998), generando condiciones de alteridad que incorporen nuevos aprendizajes; como parece estar ocurriendo –y esperamos continúe– en ambos casos.

7. CONCLUSIONES. COOPERACIÓN CONTEMPORÁNEA DE ECONOMÍAS LOCALES-REGIONALES EN BASE A COSMOEXISTENCIAS ANCESTRALES

Las ferias de trueque, al hacer dialogar no solo personas, sino que también territorios, despliegan un escenario fecundo para la reapropiación social y resistencia decolonial, articulado por actores locales que, a través del intercambio y consumo colaborativo, se permiten crear relaciones solidarias de autodependencia en contraposición a la racionalidad de la colonialidad y del mercado. El encuentro de modos culturales diversos de ser y estar, con todos los saberes que ello implica, aportan comprensiones y convivencias que resignifican y otorgan nuevo sentido al trueque, ampliando su expresión más allá de lo tangible; potenciando no solo el intercambio de saberes y servicios, sino también un rol educativo de reconexión, revitalización, reapropiación social, reaprendizaje y recuperación de espacios y prácticas locales colectivas.

El desarrollo ecológico y a 'escala humana' que posibilitan los proyectos de trueque tanto de Antofagasta como de Valdivia, socializan una conciencia crítica que va desde la decolonialidad económica hasta intelectual. Aprender a desaprender por medio del *txafkintun* se presenta como ejercicio decolonial, como intento por decolonizar el propio pensamiento, los imaginarios del ser; y por decolonizar también el saber. La voluntad de apertura y confrontación de los saberes, forma parte del proyecto "AntofaTrueke" como experiencia docente desde la enseñanza y el aprendizaje; que además como praxis trae a la actualidad cotidiana una práctica que recupera el espacio social de intercambio y consumo colaborativo, y que acoge no sólo la diversidad socioeconómica en la ciudad sino también cultural, en un esfuerzo por generar condiciones de alteridad que contribuyan al saber ecológico con nuevos aprendizajes, saberes y toma de conciencia.

Por otro lado, las ferias de trueque en la ciudad de Valdivia surgen en un contexto universitario y de movilización ciudadana, producto del desastre del santuario de la naturaleza Carlos Anwandter el año 2004, tras la contaminación de la planta de celulosa Arauco (5). Este conflicto socioambiental genera una serie de movimientos de efervescencia social, tales como Acción por Los Cisnes (6) y el Jardín Agroecológico San Francisco (7), con actores sociales que ven en el trueque una herramienta de unión que

congrega a personas diversas, traspasando barreras generacionales, de género y de clase. Contribuye además en la reivindicación patrimonial de un eje socioeconómico clave para el sur de Chile como fue la antigua estación de trenes, con la realización durante cinco años de la emblemática feria de intercambio “Estación Trueke”, como escenario que rememora un medio de transporte que acercaba territorios y hacía dialogar diversos productos, saberes y servicios. Así, es un evento clave para iniciativas culturales que promueven y fortalecen la identidad local.

Ambas iniciativas han ampliado los límites del trueque. Por medio de experiencias creativas de intercambio notamos que aquello que tenemos, aquello que sabemos y hacemos, puede ser de utilidad para alguien más. La resistencia a la colonialidad por medio de la reciprocidad se encuentra presente en las miles de experiencias de comunicación y participación ciudadana tanto en los *txafkintun* de Antofagasta como de Valdivia.

Max Neef (1998) defiende el esfuerzo por modificar los currículos de enseñanza en la educación superior, con la idea de que se “incorpore sistemáticamente la reflexión sobre alternativas de desarrollo en sus aspectos propositivos, epistemológicos y metodológicos” (Max-Neef 1998, p. 100). De la integración de conocimientos y experiencias que eviten la tiranía de ideologías reduccionistas pueden brotar proyectos como los que han centrado esta reflexión, que además revitalizan la reapropiación de espacios solidarios de autodependencia humana en su amplio sentido.

La contribución de estos emergentes brotes de saberes ecológicos y encuentro humano no transformarán el estado actual de un hegemónico mercado predador y expansivo, pero sí posibilitarán cosmoexistencias y condiciones de alteridad que permitan nuevas comprensiones y convivencias orientadas a reaprender desde las diversas fisuras que genera la ‘modernidad racional’ (Walsh, 2015), abriendo de paso espacios educativos e inter-socioculturales ‘otros’.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, A. (2016). *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária.
- Briggs, J. y Peat, D. (1999). *Las siete leyes del caos. Las ventajas de una vida caótica*. Grijalbo: Barcelona.

- Calvo, C. (2016). *Del mapa escolar al territorio educativo: 'diseñando' la escuela desde la educación*. 6° impresión. La Serena: Universidad de La Serena.
- De Sousa Santos, B. (2013). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Santiago: LOM Ediciones.
- De Sousa Santos, B. (13 de noviembre de 2014). La gran división. *Diario el Mundo*, 13 noviembre. Recuperado de <http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-259727-2014-11-13.html>
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Madrid: Akal.
- Fanon, F. (1961). *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, España. Editorial Akal.
- Freire, P. (1975). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Grosfoeguel, R. (2013). Racismo/Sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, 19, 31-58. doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.153>
- Guerrero, P. (2010). Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (primera parte). Calle 14, *Revista de Investigación en el campo del arte*. 4(5), 80-95.
- Huanacuni, F. (2010). *Buen vivir/vivir bien: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Oxfam América y Solidaridad Suecia América Latina.
- Marañón, B. (2014). *Buen vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*. México: UNAM: Instituto de Investigaciones Económicas, 2014.
- Maturana, H. y Dávila, X. (2015). *El árbol del vivir*. Santiago: MVP Editores.
- Max-Neef, M. (1998). *Desarrollo a Escala Humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Montevideo: Editorial Nordan Comunidad.
- Meleau-Ponty, M. (1945). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta Agostini.
- Mirón, M. (2004). Oikos y oikonomia: El análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la Economía antigua. *Revista Gerión*, 22(1), 61-79.
- Moreno, A. (2016). *Caos y educación: del insípido orden escolar al sabroso caos educativo*. Santiago: Ediciones JUNJI.
- Neüman, M. (2008). La apropiación social como espacio de negociación con la modernidad. *Anuario Ininco*, 20(1), 47-78.
- Ñanculef, J. (26 de septiembre de 2011). El origen del txafkintun: el mal llamado trueque. *Diario ciudadano La Opiñón*. Recuperado de: <http://www.laopinon.cl/noticia/mapuche/el-origen-del-txafkintun-el-mal-llamado-trueque>
- Palencia, S., Zamora, M., Salazar, M. y Mendizábal (2014). Del sujeto subalterno al sujeto cosmológico: Un espejo para transformarnos. *Cuaderno de Investigación* (13). Instituto de Estudios Humanísticos. Guatemala: Ediciones IEHpublica.
- Quijano, A. (4 de septiembre de 2009). *Colonialidad del Poder y Des/Colonialidad del Poder*. Conferencia dictada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología.

- Quijano, A. (2012). Bien vivir: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. *Ecuador Debate. Acerca del Buen Vivir*. Quito: Centro Andino de Acción Popular CAAP. 84, 77-87. ISSN: 1012-1498.
- Rivera Cusicanqui, S., Domingues, J. Escobar, A. y Leff, E. (2016). Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui: El colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana. Por Maristella Svampa. *Cuestiones de Sociología*, 14(9), 1-22.
- Varela, F., Thompson, E. y Rosch, E. (2011). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Vidal, T. y Pol, E. (2005). La apropiación del espacio: una propuesta teórica para comprender la vinculación entre las personas y los lugares. *Anuario de Psicología*, 36(3), 281-297.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Revista Tabula Rasa*, 9, 131-152.
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En Viaña, Tapia y Walsh, *Construyendo interculturalidad crítica* (pp. 75-95). La Paz: Instituto Internacional de Integración.
- Walsh, C. (2015). *Conferencia inaugural*. I Congreso Internacional: Comunicación, Decolonización y Buen Vivir. Ecuador. Ciespal.
- Yáñez-Duamante, C., Browne, R. y Music, A. (2016). Malestar, prensa y ciudadanía en contexto de producción minera al norte de Chile. *Chasqui: Revista Latinoamericana de Comunicación*, 30, 381-397.
- Žižek, S. (1998). Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En Jameson, F. y Žižek, S. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 137-188). Barcelona: Paidós.

Notas al pie:

- (1) “*Oikonomia*. (del griego) del sustantivo *oikos* y del verbo *nemo*. Este segundo término significa distribuir o administrar” “Mientras que el primer vocablo ha sido entendido como concepto que engloba casa, propiedades y familia, es un ente constituido para la producción/reproducción de descendientes, así como de los soportes materiales e inmateriales que garanticen el sustento de esta regeneración. Oikos es una entidad económica; la unidad principal de producción y consumo. La oikonomia refería entonces a la administración de esta célula social básica” (Mirón, 2004, p.61-64).
- (2) En ese entonces comenzaron a realizarse inéditas marchas en rechazo a migrantes colombianos en Antofagasta, en las cuales se exigía a las autoridades la expulsión de los mismos fuera de Chile. Referencia en material de apoyo del curso electivo “Pensamiento Crítico y Comunicación” de la Escuela de Periodismo (2013). <https://www.youtube.com/watch?v=B230sVZAmKg>
- (3) Comuna perteneciente a la provincia de Valdivia en la Región de Los Ríos.
- (4) Conferencia dictada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, el 4 de septiembre de 2009.
- (5) En mayo de 2004, a menos de cuatro meses del inicio de la entrada en operación de la Planta de Celulosa Valdivia, propiedad de Celco, se comenzaría a evidenciar que el Santuario de la Naturaleza Carlos Anwandter era víctima de uno de los desastres ecológicos más emblemáticos de la historia reciente de Chile. La señal más importante del desastre fue dada justamente por la muerte y migración masiva de aves del Santuario: principalmente los cisnes de cuello negro. Del promedio aproximado de 5.000 individuos que existieron en el Santuario el año 2003, según datos de la UACH, a marzo de 2005, solo quedaban 160 y las muertes registradas son aproximadamente 350. Esta cifra excluye a los individuos que pueden haber muerto en las zonas de poca accesibilidad del santuario (80% del

humedal), por lo que el total de muertes aumentaría aproximadamente a 1000. El fenómeno causó alarma pública nacional y detonó la emergencia de un movimiento ciudadano sin precedentes en la ciudad de Valdivia, que exigió explicaciones y medidas preventivas de un daño mayor. Información citada de la página web del Movimiento Acción por los Cisnes (25 de julio de 2017). http://www.accionporloscisnes.org/index.php?option=com_content&task=blogsection&id=7&Itemid=29

(6) Acción por los Cisnes es una agrupación ciudadana que surge en Valdivia ante la alarma provocada por la muerte de cisnes de cuello negro y el desastre ecológico que afectó al Santuario de la Naturaleza Carlos Anwandter, en el Río Cruces. Nació el 02 de noviembre de 2004, cuando se realizó la primera asamblea pública de la ciudad para conocer los antecedentes de este desastre ambiental y en la cual se acordaron y organizaron las primeras acciones de denuncia. Información citada de la página web del Movimiento Acción por Los Cisnes (25 de julio de 2017). http://www.accionporloscisnes.org/index.php?option=com_content&task=blogsection&id=5&Itemid=27

(7) El Jardín Agroecológico San Francisco fue un espacio lugar abierto a la comunidad que nace el año 2008, entregado en comodato por el Obispado de Valdivia, para dar a conocer y practicar temas de ecología, agricultura orgánica, alimentación saludable, expresión cultural e intercambio de conocimientos. Ubicado a tres cuadras de la plaza de la ciudad de Valdivia, la iniciativa cerró sus puertas el año 2013 al término del comodato. Información citada de su página web (12 de junio de 2017). <https://jardinagroecologicosanfrancisco.wordpress.com/que-es-donde-esta/>

5.3 Lo que digo que hago en la universidad

Cada estudiante desempeñó el rol que creía sería de mejor apoyo al proyecto y evento "AntofaTrueke", esto también en conversación con la visión del grupo. En ello fue relevante no sólo las herramientas teóricas que habíamos visto en clases, sino que fue fundamental los aspectos tradicionales del sistema de relaciones, comunicaciones y saberes que cada estudiante portaba a raíz de sus experiencias previas.

En el margen de los términos tradicionales del hacer académico; sustentaba la reflexión y los aprendizajes de mis estudiantes en sí mismas(os), impulsando a que creen y gestionen sus propios aciertos y tropiezos. Por cierto había una evaluación de por medio -que no pude eludir- y a la que todas(os) en mayor o menor medida aspiraban; sin embargo dependía de sí mismas(os), de sus haceres en gestión, comunicación, creatividad, escuchar a sus compañeras(os) y sentirse también escuchadas(os), y por supuesto anticipar o bien 'apagar los incendios' propios de toda gestión de proyectos y eventos. Con las y los estudiantes conversamos sobre haberles pedido que no recurran a la empresa minera para solucionar cuestiones de la gestión del evento sociocultural; conversamos también sobre trueque, con una reflexión amplia, desde lo contextual de las memorias históricas a un marco de presente socioeconómico y cultural.

En las distintas versiones de "AntofaTrueke", fue alentador ver cómo todo lo que se gestaba -con altos y bajos- cobraba sentido el día de la realización de la feria, tanto para las y los estudiantes como para quienes participaban del encuentro del trueque. Enfatizo en que no existió un sólo estudiante no creativo, eran todas(os) creativas(os) a su manera, y juntas(os) eran simplemente geniales. No era mérito mío en absoluto, eran ellas y ellos mismos dando lo mejor de cada cual. Las ferias 'AntofaTrueke' fueron una experiencia pedagógica, a la vez que un espacio ciudadano; una invitación a relacionarnos, una invitación a conversar otras posibilidades habitando la universidad y el espacio público.

La antropóloga social Gabriela Catalán, trabajó activamente en la realización de las ferias de trueque de Valdivia, al sur de Chile, es a través de su hacer entusiasta que visualicé la posibilidad del trueque en Antofagasta. Ella viajó hasta el norte grande para participar de la 5ta versión de AntofaTrueke, en noviembre de 2015. Hoy desde Quito comparte su apreciación y experiencia:

"Que desde un curso de pregrado de una universidad y desde una región con otra conexión de realidad, se conecte con la reciprocidad, con la posibilidad de otra economía; eso me parece un esfuerzo pedagógico, un logro muy importante, y una instancia transformadora. Fue sembrar una semilla que se inspira en la iniciativa del sur pero que brota de forma distinta, con una lógica distinta. Me pareció también más organizado; en Valdivia está instaurado y se hace solo de alguna forma. Pero este ejercicio parte de cero, fue una semilla que se plantó, y que además parte en un curso de pregrado con costumbres de otro hacer; con un contexto periodístico difícil y carente de reflexión crítica; insisto en que para mí fue impresionante.

La instalación también era diferente, una infraestructura dispuesta de mejor forma para el trueque y las actividades culturales que se hacían. Lo que se trocaba también era distinto, por ejemplo en las últimas ferias que yo participé en Valdivia, mucha gente llegaba con chucherías, con

cosas que no son tan útiles; pero en AntofaTrueke vi un esfuerzo. Como la idea de que esto se está sembrando, se está reflexionando sobre otra economía, entonces llevo lo mejor de mí, lo mejor que tenga; mis objetos materiales, mis saberes, otras formas de ver el mundo" (conversación oral dual, 2021).

Nunca le dije a mi empleador, la Universidad Católica del Norte, que 'AntofaTrueke' era una práctica decolonial del saber, o una práctica pedagógica decolonial propiamente tal. Le dije sin embargo, que en el curso de 'Diseño de Proyectos y Eventos' nos ajustábamos perfectamente al 'Proyecto Educativo' y a los objetivos de aprendizaje de la malla curricular; sobreentendiéndose así el abordaje desde una pedagogía tradicional, de copia y repetición como refiere Rita Segato (2018), lo cual en la academia parece tranquilizador.

El hacer científico en educación y comunicación ha generado una profunda dicotomía, con discursos repletos de conceptos vinculados a una educación transformadora, como democracia, participación, justicia, o pluralismo, entre otros; y prácticas atomizadas, superficiales y seudoparticipativas en las que no se logra contextualizar la complejidad de los aprendizajes; menos la complejidad del pensamiento para el cual no suele haber real libertad, y muchísimo menos se logra sintonizar con la sensibilidad, las emociones, o la ternura. A ello, la decolonialidad debe ofrecer un lenguaje de posibilidad, una alternativa fuera del colonialismo como ha dicho Linda Tuhiwai Smith (2016).

No es casualidad que hoy las sociedades indígenas desconfíen del hacer investigativo, y del espacio universitario en sí. La joven voz de 'Isleña Antumalen' (en su nombre artístico), desde Isla-Wapi en el Lago Ranco levanta en su rap el 'weychan' mapuche (la lucha) y la necesidad decolonial; concientiza el sistema patriarcal y desde ahí el propio machismo con el que, además, carga la sociedad mapuche como resultado colonial. Su música tiene una posición sociopolítica, espiritual, decolonial, y antipatriarcal.

Un lenguaje de posibilidades en las letras de rap mapuche resuena en diversas plataformas, en redes sociales y en los espacios de la escena musical en la que interviene la 'mapuchada' joven:

"-Ñaña descoloniza tu belleza, ñaña mía, mi amiga, mi hermana en la batalla, mi hermana yo te vengo a contar que la verdad, ni en la escuela ni en la universidad vas a encontrar-"

('Ñaña descoloniza tu belleza', de Isleña Antumalen, 2020)¹⁶.

"-Que nadie diga que tú no puedes, si somos hijos del sol naciente. No le creas al profe ni a nadie, cuando diga que este pueblo mapuche fue parte del pasado de Chile-"

('Traigo Newén Pa Mi Gente', de Katrilef)¹⁷.

A partir de estas letras recuerdo también el trabajo musical de 'Elemento Dual'¹⁸, dúo de hip hop y rap fusión antofagastino, quienes se presentaron en varias oportunidades sobre el escenario cultural de la feria 'AntofaTrueke', con un claro mensaje de conciencia social.

El año 2013, ya en la tercera versión del curso de Diseño de Proyectos y Eventos, la Universidad Católica del Norte nos otorgó el premio de 'Innovación y Mejoramiento de la Docencia de Pregrado'. Sucede que 'AntofaTrueke' tuvo siempre muy buena prensa; por supuesto, como parte de la campaña comunicacional de las y los estudiantes; sin embargo esa fue sólo una dimensión de lo que hicimos en el curso. No sé hasta qué punto quienes evaluaron ese premio comprendían nuestro hacer, de todos modos lo agradezco.

Cuando ingresé al doctorado intenté publicar un artículo sobre las ferias de trueque junto a otras personas, sin embargo la propuesta fue rechazada por la revista científica; los cuestionamientos de la revista eran tan positivistas en su mirada

¹⁶ https://www.youtube.com/watch?v=DPpMzq3_hwQ

¹⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=o9OWySNRzAI>

¹⁸ https://youtu.be/relgYn_xZ_M

pedagógica que asumí que no podría publicarse allí con ningún arreglo posible. Buscamos una nueva revista donde publicar, para lo cual dos profesores del área de educación fueron una especie de editores de contenido y de forma, enfocándose en lo que pudiese asumirse como 'problemático' para el comité científico.

Ese sistema de validación del hacer científico enmarcado en el productivismo es un ítem naturalizado en el hacer académico. La profesora Rita pregunta: "¿Cuál ha sido la mejor forma en que se ha expresado históricamente el pensamiento latinoamericano? Justamente el ensayo, el libro, no el artículo formateado por las tecnologías de redacción de las revistas del Norte" (Segato; 2018: 121).

Quienes hayan leído este trabajo hasta aquí se preguntarán por qué he insertado a esta conversación tres publicaciones sujetas a 'evaluación de pares científicos'. Es una pregunta interesante porque expone mis contradicciones; no es sencilla de responder, pero haré el intento.

"Así ha sido siempre con el quehacer científico: explicamos un aspecto de las coherencias de nuestro hacer con las coherencias de otro aspecto de nuestro hacer, pero nos hemos acostumbrado a hablar como si lo que explicamos fueran entidades que están allá, lejos, cuando lo que estamos haciendo es explicar lo que hacemos con lo que hacemos" (Dávila y Maturana, 2021: 144).

Pensar en contexto académico es un trámite de subsistencia y un suicidio de pensamiento sentencia Rita Segato (2018):

"Las revistas cambian de posición, por eso primero hay que mirar el Qualis todos los años para saber cuáles son las que más convienen. Después, hay que ver cómo se escribe en cada una, qué se publica, cuáles son sus temas, cuáles son las tecnologías de textos que les interesan. Finalmente, modelarse para ver si aceptan un artículo y lo publican" (Ibíd.: 120)

Nuestro pensamiento es un tejido desgarrado en el sistema de validación del medio académico. El contenido pierde valor ante el número que demanda el productivismo científico. La Universidad no es hoy el espacio abierto de libre pensamiento, ni el lugar de la imaginación, y eso es también resultado de la sumisión de quienes la integramos; aunque sin duda hay un marco más amplio, económico, patriarcal y colonial. "En otras palabras, bajo las condiciones sentadas por el capitalismo global, la universidad deja de ser el ámbito en el cual el conocimiento reflexiona sobre sí mismo" (Castro-Gómez, 2007: 85).

Es grave y lamentable que pensar desde el sur del sur sea hoy una acción de contrabando en la universidad, que nuestra pedagogía tenga que ser de contrabando, y que nuestra comunicación también lo sea. He insertado a esta conversación tres publicaciones a las que podríamos llamar científicas o académicas, por el hecho de haber sido revisadas y aprobadas por un comité científico para su posterior publicación. La aprobación depende en gran medida de las citas del trabajo, no tanto de la cantidad sino de a quiénes se cita, ahí está de nuevo la validación de la que nos habla Rita Segato. Entre esas tres publicaciones se encuentra el artículo que aborda las ferias de trueque en contexto pedagógico, y sobre el cual expuse artilugios para su publicación.

¿Porqué las publicaciones científicas? Para poder conversar acá sobre ello con la libertad que lo estamos haciendo. Aunque parezca un vericuetto de libertad, sigue siendo un espacio y una elección en libertad y conciencia.

La modalidad de este trabajo doctoral en su forma es una tesis tradicional con estructura y -al menos- apartados definidos; sin embargo opté por otros caminos de comunicación mediante el 'modelo' de la conversación; ¿cuál modelo? el modelo de la conversación tiene por modelo que no tiene modelo, tiene fluir, incluso en el silencio... suelo tener este tipo de conversaciones con mi compañero Iván, seguramente él agregaría algo más interesante, recursivo y complejo a estas ideas.

Observar y observador ocurren en el operar del conversar y el reflexionar, e implican la sensorialidad del conversar y la sensorialidad del darse cuenta, esto es, de la conciencia de que se hace lo que se hace. Lo mismo sucede en el reflexionar, esto es, cuando distinguimos reflexión nos referimos al fluir recursivo de las coordinaciones de las sensorialidades de lo que un observador ve como una mirada reflexiva, al distinguir su propio sentir y sentir que lo distingue también en otro observador que podría ser él o ella misma (Maturana y Dávila, 2015: 119).

No bastaba expresar mi pensamiento o el de las personas que han pensado y sentido en conversación conmigo sobre la colonialidad del saber. Para tener la libertad de conversar como lo hemos hecho aquí, tuve que mostrar a mi programa doctoral y a un espacio académico que lo que conversamos de alguna manera está validado por otros, por 'los pares científicos'. ¡Ups contradicción! Es lo que denomino 'el contrabando'. Como no intentar la reflexión sobre cómo queremos continuar, que es la pregunta que hace Félix Guattari, en 'Las tres ecologías' (1996). Sin duda hay demasiado en juego como para no sumarse desde todos los espacios posibles contra la colonialidad, incluido el hacer de la universidad.

5.3 'Ni el árbol más fuerte puede ser mejor que el bosque'¹⁹

Que la ciencia no tiene valor en sí misma, recalco en varias oportunidades el profesor Humberto Maturana, que lo que tiene valor es lo que los seres humanos hacemos con ella (Dávila y Maturana, 2021: 134). Esta conversación circunscrita a un proyecto doctoral, pero sobre todo circunscrita a la vida, ha buscado transitar el horizonte decolonial, aproximando algunas comprensiones acerca del devenir epistémico de la colonialidad del saber y sus posibilidades de insurgencia.

Pensar y sentir en conversación ha sido un camino para preguntar e intentar responder cómo hacemos lo que hacemos los seres humanos en el acto de hacer lo que llamamos

¹⁹ Frase de Isleña Antumalen al pie de una fotografía grupal, Red Social Instagram, 20 de marzo de 2022.

distinguir u observar operando a su vez como observadores en el observar (Maturana y Dávila, 2015).

El revolucionario, psiquiatra y pensador francés-caribeño Frantz Fanon, en 'Piel Negra, Máscaras Blancas' (2017 {1952}), apela a la conciencia y a la naturaleza humana reflexiva. Al final de su obra, transparenta la intención de que los demás también sientan la dimensión abierta de toda conciencia; y en la última oración de su libro reza: "¡Oh, cuerpo mío, haz de mí, siempre, un hombre que interrogue!" (259).

Nadie preguntó en la enseñanza escolar si yo quería aprender inglés, simplemente me fue impuesto, pero yo sí me lo pregunté varias veces. Mi respuesta era no; hubiese querido aprender muchos otros idiomas antes que inglés.

La fuerza de lo nombrado, el lugar de lo nombrado y lo nombrado mismo en mapuzungún, activan una profunda conexión ecosistémica del territorio mapuche. Es el sonido vibratorio del idioma en que acá se conversa con la tierra y con el fuego, con las aguas y el viento. Sin embargo el sistema educativo actual no otorga pertinencia ni valor al mapuzungún como idioma para el territorio wallmapu.

¡Todavía estamos siendo colonizadas(os)! Tenemos el derecho y la posibilidad de pensarnos y sentirnos de nuevo en todo momento.

Innumerables transgresiones componen el contexto colonial de la vida presente; la violencia sobre los derechos a la memoria histórica, la identidad, el idioma, el territorio, la medicina propia, la vida espiritual, política y ecológica, son sólo algunos ejemplos. Silvia Rivera Cusicanqui dijo en una conversación en la isla de Chiloé (2018), que el derecho a la igualdad esconde una enorme desigualdad. El actual miedo al reconocimiento plurinacional en Chile es el miedo político-económico, encarnado en el robo de un derecho; el derecho de reconocimiento de las naciones del territorio.

Para quienes integran el sector económico y político, de centro-derecha en Chile, la Constitución boliviana -promulgada en 2009- ha sido un fantasma en materia plurinacional, que cada cierto tiempo se invoca irrenunciablemente de uno y otro lado.

"Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos" (Constitución Política del Estado de Bolivia {en preámbulo}, 2009: 2).

En el caso del reconocimiento plurinacional boliviano, en el Artículo 5.I. de su Constitución Política, se explicita además como idiomas oficiales del estado, "el castellano y todos los idiomas de las naciones y pueblos indígena originario campesinos"²⁰(Ibid.: 3.), 37 en total.

La Revuelta chilena de octubre de 2019, movilizó un tejido de reivindicaciones y derechos sociales, entre ellos la discusión por el reconocimiento plurinacional. El "Acuerdo por la paz social y la nueva constitución" firmado -el 15 de noviembre de 2019- por diversos sectores políticos, destrabó el camino a un proceso constituyente con carácter democrático. Reaparecía el fantasma de la constitución boliviana en la posibilidad cierta de hacernos cargo de nuestra propia historia plurinacional. Sin embargo en amplia mayoría la sociedad chilena rechazó los derechos constitucionales propuestos en el plebiscito de salida de septiembre de 2022, entre ellos el reconocimiento plurinacional

En el Capítulo I de 'Principios y disposiciones generales', el artículo 1 de esa propuesta constitucional decía así: "1. Chile es un Estado social y democrático de derecho. Es plurinacional, intercultural, regional y ecológico". El artículo 12 indicaba también que: "El Estado es plurilingüe. Su idioma oficial es el castellano. Los idiomas indígenas son oficiales en sus territorios y en zonas de alta densidad poblacional de cada pueblo y

²⁰ Idiomas aymara, araona, aare, aésiro, aanichana, aavineño, aayubaba, ahácobo, ahimán, ese ejja, guaraní, guara-su'we, guarayu, itonama, leco, machajuyai-kallawaya, machineri, maropa, mojeño trinitario, mojeño-ignaciano, moré, mosetén, movima, pacawara, puquina, quechua, sirionó, tacana, tapiete, toromona, uru-chipaya, weenhayek, yaminawa, yuki, yuracaré y zamuco.

nación indígena. El Estado promueve su conocimiento, revitalización, valoración y respeto²¹.

El alcance de los enunciados constitucionales sobre plurinacionalidad, enarboló un sinfín de escenarios catastróficos posibles que agudizó las diferencias, al interpretarse esta nueva inclusión de derechos como 'privilegios'. Los medios de comunicación tradicionales a través de sus empresas periodísticas, fueron portavoces de los mayores males del reconocimiento constitucional de la plurinación Chile; discusión principalmente académica, que lamentablemente posibilitó una traducción mediática sesgada, dualista cerrada, poco profunda, y desconectada del valor y derecho humano a ser diferentes estando juntas y juntos.

En el tejido de nuestra historia no hemos podido construir un presente juntas(os), que no sólo intente reparar las profundas heridas de estos últimos siglos, sino que también nos devuelva el coraje de pensarnos y sentirnos a nosotras(os) mismas(os).

El medio académico -con el prestigio social que ha construido sobre sí- perdió valiosas oportunidades de integrar -al menos- un hacer dialogante. Siento, pienso y creo que es posible reconectar el saber para la vida, y reconectar la vida con la conciencia. Desandar caminos, regresar y partir de nuevo, elegir desde este instante un nuevo horizonte decolonial sobre el saber. Un horizonte capaz de reorganizar y rehabilitar profundidades impensadas y mundos enteros de sensibilidad y ternura.

Dice Patricio Guerrero que 'Corazonar' las epistemologías hegemónicas, implica una ruptura radical con las fronteras disciplinarias; "romper con la arrogancia del saber científico, y tener la humildad para empezar a aprender de las sabidurías insurgentes que emergen desde el corazón de los actores colonizados" (2016: 53).

²¹ **Artículo 5:**

1. Chile reconoce la coexistencia de diversos pueblos y naciones en el marco de la unidad del Estado.
2. Son pueblos y naciones indígenas preexistentes los Mapuche, Aymara, Rapanui, Lickanantay, Quechua, Colla, Diaguita, Chango, Kawésqar, Yagán, Selk'nam y otros que puedan ser reconocidos en la forma que establezca la ley.
3. Es deber del Estado respetar, promover, proteger, y garantizar el ejercicio de la libre determinación, los derechos colectivos e individuales de los cuales son titulares y su efectiva participación en el ejercicio y distribución del poder, incorporando su representación política en órganos de elección popular a nivel comunal, regional y nacional, así como en la estructura del Estado, sus órganos e instituciones.

La sabiduría tiene principios naturales de compromiso y ética con la vida, por eso existen tantas luchas alojadas en la sabiduría de las sociedades indígenas que orientan al cuidado y protección de los derechos ambientales, por ejemplo.

La lucha es una herramienta tanto para el activismo social como para la teoría. Es una herramienta que tiene el potencial de permitir a grupos oprimidos adoptar y movilizarse para transformar la conciencia de la justicia en estrategias de cambio. La lucha puede ser movilizadora como resistencia y transformación" (Tuhiwai Smith, 2016: 261).

Confío en que el derecho plurinacional en la vida social de Chile abrirá su camino. Este año escuché a Pepe Mujica decir que 'nada nos ha caído regalado del cielo', y efectivamente, tengo la impresión que así son los caminos de casi todo lo que contribuye a la vida digna de las personas.

Ya es ahora, necesitamos una educación decolonial antipatriarcal. "La comprensión es, al mismo tiempo, medio y fin de la comunicación humana. Ahora bien, la educación para la comprensión está ausente de nuestras enseñanzas" (Morin 2007: p. 17).

Retomo la conversación como acción; hacer 'nutram' como espacio posible, como semilla para pensar y sentir la acción decolonial que preserva y germina la vida a través de la sabiduría y su insurgencia. Anhele trabajar colectivamente por decolonizar el saber en todo lugar.

La acción decolonial como insurgencia -nombrada así, de otra forma o incluso no nombrada; demanda pensar y sentir juntas y juntos. Qué ha sido la 'Revolución chilena' de octubre de 2019, sino un pulso y accionar colectivo. El mundo al revés en otros mundos también al revés requiere la acción colectiva de pensar y sentir juntas(os) en 'nutram', poniendo en el centro la vida en sentido cosmológico en el aprendizaje de ser humanidad.

Alain Taurine preguntó hace más de 20 años, si ¿podremos vivir juntos? (2000). Hasta el momento no hemos podido; compartimos espacios territoriales, pero no hemos sabido vivir juntas y juntos.

"Nunca estuvo más claro que todo está conectado entre sí, nuestra interdependencia. Cada vida humana está afectada por las acciones de todas las demás vidas humanas alrededor del mundo. Y el destino de la humanidad está unido a la salud del planeta. Tenemos un destino común. Podemos florecer o podemos sufrir... pero lo vamos a hacer juntos" (Kristine Tompkins en charla TED, 2020: en línea).

Mientras cierro esta conversación se abren muchas otras.

Sin desestimar lo dicho o no dicho, me siento en calma de ser yo misma; incluso con lo problemático o incómodo que ello pueda parecer. Lo dicho aquí de alguna forma también es parte de las conversaciones que tengo con mi hija Ayün; quien a su corta edad, comprende la importancia de ser bosque, y lo asume con alegría y admirable compromiso. Tengo la sospecha profunda de que en el espacio en que transcurren las infancias -las nuestras y la de los demás- florecen preguntas y reflexiones centrales para la vida, y que son esenciales justamente porque no están embebidas de los egos del hacer académico.

Pensar y sentir en conversación para desandar la colonialidad del saber, en el propio proceso de comprensión que implica este ejercicio doctoral, ha sido un sentimiento inapelable. Ante ello, agradezco a todas y todos quienes posibilitaron que esta invitación a conversar ocurra. Y con la confianza que se otorgan quienes ya conversaron largo y tendido, comparto que en adelante quiero también conversar en el espacio que habita la niñez, justamente sobre la conciencia de ser bosque en amplio sentido.

Glosario

Este glosario se encuentra en trabajo...

*Agradezco la colaboración de la lamngen profesora, Claudia Inglés Hueche.

Referencias bibliográficas

APPADURAI, A. (2013): "The Future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition". Verso, Londres.

ÁVILA, P. (2021): "Niño Divino. Conversaciones con Claudio Naranjo". Documental producido y rodado en Chile.

BAJTIN, M. (1997): "Estética de la creación verbal". Siglo veintiuno editores, México.

CARDENAL, E. (1999): "Canto Cósmico". 3ra edición, Editorial Trotta, Valladolid.

CASTRO-GÓMEZ, S. (2007): "Decolonizar la Universidad. La hibris del punto cero y el diálogo de saberes. En: Castro-Gomez y Grosfoguel. El giro decolonial. Reflexiones para una verdad más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre, Bogotá.

CHIHUAILAF, E. (2010): "Relato de mi sueño azul". Pehuén Editores.

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO DE BOLIVIA. Promulgada el 7 de febrero de 2009.

CORONA, S. (2020): "Investigar en el lado oscuro de la horizontalidad". En *Horizontalidad, hacia una crítica de la metodología*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, México.

CUANTE CATALÁN, J. (2017): "Küme Mongen. El buen vivir mapuche". Conferencia y clase inaugural del Bachillerato en Humanidades y Cs. Sociales de la Universidad Austral de Chile, Valdivia.

CUMES, A. (2018): "Viejos y nuevos colonialismos en la investigación Social", Encuentro Regional *Metodologías radicales en espacio en disputa: prácticas descolonizadoras en Centroamérica y el Caribe*. Managua, 21-24 febrero. Conferencia abierta, consultada en línea en julio de 2020 a través de <https://www.youtube.com/watch?v=ovQrN7vxbmA>

DELEUZE, G. Y GUATARI, F. (2001 {1994}): "Rizoma". Ediciones Coyoacán, México.

DÁVILA, X. Y MATURANA, H. (2021): "LA REVOLUCIÓN REFLEXIVA. Una invitación a crear un futuro de colaboración". Paidós, Santiago.

FRAVRET-SAADA, J. (1990): " Être Affecté". En *Gradhiva (première série). Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, N°8. Paris: Musée de l'Homme, pp. 3-9.

-(2005): "Être affecté' de Jeanne Favret-Saada". En: *Cadernos de Campo*, N°13. Sao Paulo: USP, pp. 155-161 (traducción Paula Siqueira).

FANON, F. (2017): "Piel negra, máscaras blancas" ("Peau Noire, Masques Blancs", [1952]). Cimarrón subversiones, colección Abya Yala. Tralkawenu, Lafkuen Mapu, Tierras del Sur.

FEYERABEND, P. (2010): "Tratado contra el Método". 6ta edición, Editorial Tecnos, Madrid.

FRICKER, M. (2017 {2007}): "Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento". Herder, Barcelona.

GIOVE, R. (1993): "Acerca del ICARO o Canto Shamánico". Revista Takiwasi nº2, año I. Tarapoto, Perú.

GOLDMAN, M. (2005): "Jeanne Favret-Saada, os Afetos, a Etnografia". En *Cadernos de Campo*. Sao Paulo, N°. 13, pp. 149-153.

GONZÁLEZ CASANOVAS, P. (1969): "Sociología de la explotación". Grijalbo, México.

GUATTARI, F. (1996): "Las tres ecologías". 2da edición, Pre-textos, Valencia.

GUERRERO, P. (2016): "Colonialidad del saber e insurgencia de las sabidurías otras: Corazonar las epistemologías hegemónicas, como respuesta de insurgencia (de)colonial". Tesis doctoral en Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.

HABERMAS, J. (1999): "Teoría de la Acción Comunicativa", tomo I 'Racionalidad de la acción y racionalización social', tomo II 'Critica de la razón funcionalista', Ed. Taurus, Madrid.

KARDEC, A. (1987) {36a edición}: "O Livro dos espíritus". Instituto de difusao espírita, Sao Paulo.

KUSCHEL SILVA, I.; MEYER RUSCA, W.; y WILHELM DE MOESBACH, E. (1997) {1952}: "Apellidos huilliches, mapuches, pehuenches". Prisma, Santiago de Chile.

LEY INDÍGENA Nº 19.253 (1993). Ministerio de Planificación y Cooperación, Chile.

LYOTARD, J-F. (1991): "La condición postmoderna. Informe sobre el saber". 2da edición, editorial R.E.I, Argentina.

LONCON ANTILEO, E. (2009): "Memorias indígenas: Relación con la sociedad chilena y el Estado", Cápsula digital del Museo de la Memoria y Los Derechos Humanos. Consultado en línea en noviembre de 2021, a través de su red social @museodelamemoria
<https://www.instagram.com/tv/CQ9bVPVN8kn/?igshid=MDJmNzVkMjY=>

MAITRI, S. (2004): "La dimensión espiritual del eneagrama: los nueve rostros del alma". La liebre de marzo, Barcelona.

MATURANA, H. (1993): "Conversaciones Matristicas y Patriarcales", en *Amor y Juego, Fundamentos olvidados de lo humano. Desde el patriarcado a la democracia*, de Maturana, H. y Verden-Zöller, G., Editorial Instituto de Terapia Cognitiva, Santiago de Chile.

Maturana, H. (2015). "Educación, ética y democracia". Charla realizada en la Universidad de Chile, disponible en línea
<https://www.youtube.com/watch?v=3rEwfv4kZ-U>

MATURANA, H. Y DÁVILA, X. (2015): "El Árbol del Vivir". MVP Editores, Chile.

MILANCA, J. (2018): "XAMPURRIA. Somos del lof de los que no tienen lof". 2ª edición, Pehuén Editores, Santiago.

MORALES, R. (2011): "Fundamentos socioculturales de los derechos sobre las tierras y las aguas de las familias mapuche williche de Maiwe, El roble, en el sector del río Pilmaiquén". Publicado por el Colegio de Antropólogos de Chile A.G. Disponible en línea en: <https://antropologosdechile.blogspot.com/2011/07/fundamentos-socioculturales-de-los.html>

MORENO CUBELA, F. ; CÉSPEDES GAMBOA, L. ; y MORENO LABRADA, F. (2021): "El estrés en el timo y la respuesta inmune, una revisión desde la psicoimmunoendocrinología". 2º Congreso virtual de ciencias básicas biomédicas, Granma, Manzanillo.

MORIN, E. (2002): "La Cabeza bien puesta. Repensar la reforma, Reformar el pensamiento", 1ª ed. 5ª reimp. Nueva Visión, Buenos Aires.

-(2007): "Los siete saberes necesarios para la educación del futuro". 1era edición, 4ta reimpresión, Nueva Visión, Buenos Aires.

NARANJO, C. (2015): "La ciencia y la conciencia de la **conciencia**".

NARANJO, C. (2015): "Cosas que vengo diciendo. Amor, conciencia y psicoterapia". ISBN 978-84-16145-14-0, Ediciones La Llave, Barcelona.

NARANJO, C. (2018): "La política de la conciencia", exposición en Congreso del Futuro. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=eJ13ilw6dks>

PAIRICAN, F. {2015}, prólogo en MILANCA, J. (2018): "XAMPURRIA. Somos del lof de los que no tienen lof". 2ª edición, Pehuén Editores, Santiago.

PAINEMAL, N. (2011): "Apellidos Mapuche vinculados a Títulos de Merced". Programa Recuperación y Revitalización de las lenguas indígenas, Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

POPPER, K. (1962): "La lógica de la investigación científica". Sánchez Sabala, V. (trad.), Tecnos, Madrid.

-(1980): "Los dos problemas fundamentales de la epistemología. (Basado en manuscritos de 1930-1933), Albus Aparicio, M. (trad.), Tecnos, Madrid.

RIVERA CUSICANQUI, S. (2015): "Historia Oral, investigación-acción y sociología de la imagen". Conferencia en el marco del XXII Simposio de Educación celebrado por el ITESO, Guadalajara, Jalisco. Acceso en línea en <https://www.youtube.com/watch?v=r48b5RCoyBw>

-(2017): "CH'IXINAKAX UTXIWA. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores", {2010}. Cimarrón subversiones, colección Abya Yala. Tralkawenu, Lafkuen Mapu, Tierras del Sur.

-(2018): "Viejos y nuevos colonialismos en la investigación Social", en Encuentro Regional *Metodologías radicales en espacio en disputa: prácticas descolonizadoras en*

Centroamérica y el Caribe. Managua, 21-24 febrero. Conferencia abierta, consultada en línea en abril de 2020 a través de <https://www.youtube.com/watch?v=jcCxtBF0vek>

-(2018): Encuentro en el colegio de profesores de Castro, gestionado por el Centro de Estudios Sociales de Chiloé. Disponible en línea: <https://www.youtube.com/watch?v=037Zmv4qx94>

RODRÍGUEZ, D. (2009): "Diagnóstico organizacional", ediciones UC.

RUMIÁN S. (2013): "Títulos de Merced en la Fütawillimapu". Consultado en línea el 05 de mayo de 2021 en <http://futawillimapu.org/archivo/2013/12/31/titulos-de-merced-en-la-fuetawillimapu/>

SEGATO, R. (2018): "Contra-pedagogías de la crueldad". Prometeo, Buenos Aires.

SHIVA, V. (1999): "Sobrevivamos. Mujeres, ecología y desarrollo". En *MUJERES SANANDO LA TIERRA. Ecología, feminismo y religión, según mujeres del Tercer Mundo*, Sello Azul, Santiago de Chile.

SILVA ECHETO, V. y BROWNE SARTORI, R. (2007): "Antropofagias. Las indisciplinas de la comunicación". Biblioteca Nueva, Madrid.

TOMPKINS, K. (2020): "Resalvajizar el planeta". Charla TED, disponible en <https://tedxriodelaplata.org/charla/resalvajizar-el-planeta/>

TOURINE, A. (2000): "¿Podremos vivir juntos? La". Fondo de cultura económica Ltda., Santafé de Bogotá.

TUHIWAI SMITH, L. (2016): "A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas". LOM, Santiago de Chile.

YÁÑEZ-DUAMANTE, C.; OLIVA-FIGUEROA, I.; CATALÁN-VERDUGO, G.; y MORENO-DOÑA, A. (2019): "Espacios educativos 'otros' y saberes ecológicos: Ferias de intercambio y consumo colaborativo en Chile". *Estudios Pedagógicos XLV*, N° 1: 123-135.

YÁÑEZ-DUAMANTE, C. (2021): "Saberes insurgentes para cosmoexistir y emancipar la decolonialidad". *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 25, nº extra 9, pp. 42-54

YÁÑEZ-DUAMANTE, C. y CUANTE CATALÁN, J. (2022): "¡La lucha es bella! ¡La libertad es bella! Hay que atreverse a descolonizarse". En *Horizontes convergentes I*, colección Grupos de Trabajo, (pp. 405-422). Clacso, Buenos Aires.

ZAPATA, L. y GENOVESI, M. (2013): "Jeanne Favret-Saada: 'ser afectado' como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico".