



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° EXTRA 9, 2020, pp. 42-54
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Saberes insurgentes para cosmoexistir y emancipar la colonialidad

Insurgent knowledge to cosmo-exist and emancipate from colonialism

Constanza YÁÑEZ-DUAMANTE

<https://orcid.org/0000-0003-1723-2126>

cyanezduamante@ucn.cl

Universidad Católica del Norte, Chile / Universidad Austral de Chile, Chile

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

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

ABSTRACT

This paper is part of a reflection of a doctorate research proposal that address the insurgent knowledges as strategies of resistant against the process of colonialism, considering a critical and decolonial approach taking into account our own fissure -but in our favour- of academic arena. Considering the Colonialism of power, of knowledge and of being, the focus is on insurgent wisdoms, which provide an emancipatory possibility against that colonialism that seeks to bend the vital force of the people of Abya-Yala prohibiting their thinking and location of themselves within a place in the planet, human life and the cosmos (Walsh, 2009; Veras de Souza, 2017). These understandings are researched recognising spiritual and political forces as immanent dimensions of insurgent knowledge (Guerrero, 2012). The doctoral work analyses conversations with local actors from the Noke Kui villages of Río Campinas and Río Gregório (Andean Amazon of Brazil), and of the Puelwillimapu Territorial Alliance (Wallmapu, Mapuche Country). Furthermore, the investigation as a means of approximation to understanding, welcomes the methodological proposal of the affectation comprised within the field work -ÊtreAffecté (Favret-Saada, 2005). Therefore, the idea of embracing communication includes the reflection and recognition of a metacognitive experience of self-reference and self-conscious as well as of 'being affected'.

Keywords: Insurgent knowledge; colonialism; decolonialism; cosmo-exist; spirituality.

Recibido: 16-06-2020 • Aceptado: 08-08-2020



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 damos 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 incubaba el germen libertario de resistencia decolonial,

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.

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 apuntala 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 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 toma 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 'l'trofil 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 'l'lellipun', 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 Pitruco: 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% delo que yo sé, y todo lo que sé lo aprendí de mi padre. Yo quiero enseñar, tengo dosjóvenes 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 que 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 (N°18.314), 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, Pitrikuo:

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 langien (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 peñumas (sueños) y sanaciones. Nos asimilaron, nos entregaron el cristo y la bandera, pero no pudieron desordenarnos la ceremonia –Llilipun (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

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

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 Kôï 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- acarreo 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, acarreo 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 ancestrales Mapuche Williche y Noke Kui, en un intento por acercarnos a esos mundos 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: 2103, 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.

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 hybrid 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 Vivir 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, n°. 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.

- MIGNOLO, W. (2007). *LA IDEA DE AMÉRICA LATINA. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa, Barcelona.
- MORIN, E. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander [compiladores], Editorial CLACSO, Buenos Aires.
- MORIN, E. (2007). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Nueva Visión, UNESCO. Francia
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2016). Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui: *El colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana*. Por Maristella Svampa, *Cuestiones de Sociología*. N°. 14, e009, 2016. ISSN 2346-8904
- SEGATO, R. (2013). "Anibal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder"; "Que cada pueblo teja los hilos de su historia: la colonialidad legislativa de los salvadores de la infancia". En: *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Prometeo Libros, Buenos Aires. Pp. 35-68.
- SHELDRAKE, R. y FOX, M. (1999). *Ciencia y Espiritualidad. La nueva visión*. Editorial Kier, Buenos Aires, Argentina.
- TUHIWAI SMITH, L. (2016). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. LOM, Santiago.
- VERAS DE SOUZA, J. (2017). *SERINGALIDADE. O estado da colonialidade na Amazônia e os condenados da floresta*. Editora Valer, Acre - Brasil.
- WALLERSTEIN, I. (2000) (1996). "El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales". *New Left Review en castellano*. N° 0. Ediciones Akal, Madrid. España.
- WALSH, C. (2006). "Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial", en: *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Catherine Walsh, Walter Mignolo y Álvaro García Linera (eds.). Buenos Aires: Ediciones del Signo. Pp 21-70.
- WALSH, C. (2009). "Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: in-surgir, re-existir y re-vivir", en: *Educación Intercultural en América Latina: memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas*, Patricia Medina Melgarejo (comp.). México: Universidad Pedagógica Nacional-CONACIT, editorial Plaza y Valdés. Pp. 25-42
- WALSH, C. (2010). "Interculturalidad crítica y educación intercultural". En: *Construyendo interculturalidad crítica*, Víaña, J. (ed.). Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz, Bolivia. P.p. 75-96.
- 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". *Revista Estudios Pedagógicos*. N°. 45, vol. 1.
- ZAPATA, C. (2016). *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. LOM, Santiago.
- ZIZEK, S. (1998). "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional," en: *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, F. Jameson y S. Zizek (eds.). Barcelona: Paidós.

BIODATA

Constanza YÁÑEZ-DUAMANTE: Académica de la Facultad de Humanidades, Universidad Católica del Norte. Licenciada en Comunicación Social, Periodista, y Magister en Comunicación. Candidata a Doctora en Ciencias Humanas, Mención Discurso y Cultura, Universidad Austral de Chile. Además, se dedica a la promoción y práctica del trueque de bienes, servicios y saberes; y a la permacultura en el sector rural de Putenio al sur de Chile.