

Mundos; diálogos entre ontologías indígenas y epistemologías críticas / ensayo



Autor: [Paula Hernández Cerda](#)

D!sonanTES, Año 0, N° 2, Primavera 2020 | ISSN 2452-6010

Revista de estudiantes de Doctorado en Territorio, Espacio y Sociedad de la Universidad de Chile | disonantes.uchilefau.cl

Ser en el mundo

Las territorialidades no son siempre las mismas, aún en los mismos lugares. Estas se configuran y modelan como la arcilla, desde las percepciones y las nociones del espacio-tiempo del mundo que se vive y se habita. En ese habitar se 'es' en el mundo. Los paradigmas epistemológicos occidentales fueron separando a los humanos de un 'entorno' que deseaban dominar y que hoy administran. Esa separación no es compatible con las nociones de 'ser' en el mundo de las ontologías de una mayoría de pueblos indígenas. Las teorías feministas, discursos decoloniales y el posthumanismo entregan claves, caminos, tensiones, zonas de contacto, para comprender las ontologías desde donde se sitúan los otros cuerpos no occidentales, por medio de epistemologías que señalan e instalan nociones de interdependencias entre humanos y más que humanos o no-humanos, adentrándose en nociones ecosistémicas, ecológicas, donde el antrope y el andro no están en el centro.

Este texto se sitúa en una reflexión indagatoria de ontologías indígenas, con foco en nociones territoriales y espaciales mapuche, y epistemologías críticas, abordando la distinción o separación de naturaleza y cultura, propia de las sociedades occidentales, en contraposición y en posibles acercamientos de estas nociones con las aportaciones teóricas de cuatro autoras, cuatro mujeres, que han desarrollado un discurso desde una preparación académica, en distintos continentes y hemisferios: el pensamiento decolonial de Marisol de la Cadena, la postura teórica feminista y decolonial de Silvia Rivera Cusicanqui, la posición feminista y posthumanista de Donna Haraway, y la geografía crítico feminista de la científica social Doreen Massey.

Realizo el ejercicio de encontrar puntos de conexiones entre las epistemologías críticas y las ontologías indígenas, a partir de los textos "*Antagonismo en las Percepciones Territoriales. Un Marco de Interpretación*", de **Sergio Caniuqueo Huircapan**, y "*Conceptos de tiempo y espacio entre los mapuches: racionalidad educativa*", de **Héctor Torres Cuevas y Daniel Quilaqueo Rapimán**.

Establezco cuatro puntos de encuentros, desde las cuatro autoras, cada una en una posición singular, en sus geografías y biografías, situadas en la producción de conocimiento científico y formadas en alguna disciplina científica. Desde allí abren preguntas y toman posiciones críticas de las categorías de producción de conocimiento, occidental, patriarcal, blanco, objetivo, o abren nuevos caminos para atravesar, transitando desde un campo de estudio a otro, o, ...desde un mundo a otro.



Leñadores cortando una secuoya milenaria en la costa de California en años de 1900. Fotografía: Archivo de la Humboldt State University Library.

Ontologías indígenas: ser con el territorio y el espacio.

Los textos “*Antagonismo en las Percepciones Territoriales. Un Marco de Interpretación*” de Caniuqueo Huircapan, y “*Conceptos de tiempo y espacio entre los mapuches: racionalidad educativa*” de Torres Cuevas y Quilaqueo Rapimán, tienen en común dos cuestiones principales: la tensión en la separación de los conceptos naturaleza y cultura, y las nociones de espacio-tiempo, que revelan ontologías diferentes a las que los occidentales podemos tener respecto de los aprendizajes, prácticas, y nociones del *ser* en el mundo que nos han sido heredadas. En el texto de Caniuqueo “naturaleza” está escrito sólo una vez donde se lee que el uso del territorio

chileno “está marcado por una verticalidad entre el hombre y la naturaleza, es por ello que se la caracteriza como un recurso productivo y de ahí su uso y valor de uso. El territorio pasa a ser un bien intercambiable” (Caniuqueo Huircapan, 2005). Este nos sitúa en una horizontalidad, o al menos en una no-verticalidad humano-naturaleza y cuestiona el carácter de recurso productivo, de uso y de valor de uso, de esta entidad llamada naturaleza. La palabra naturaleza no tiene traducción del *mapuzungun* (lengua mapuche) al castellano y tampoco a otro idioma puesto que el mundo mapuche es un mundo *con* la naturaleza. No existe una separación de los humanos y el resto de seres vivos o entidades que no son humanas.



Salvador Dalí, saliendo de una estación de metro de París, y su mascota, un oso hormiguero.
Fotografía: Patrice Habans. Publicada por la revista Paris Match Nº 1055, 26 de julio de 1969.

En el texto, Caniuqueo Huircapan habla sobre los antagonismos provocados en las relaciones interétnicas de sociedades con distintas percepciones territoriales, en un orden de asimetría. Aborda una serie de reflexiones que apuntan al quehacer científico, cómo se hace ciencia; propone la posibilidad de nuevas perspectivas de conocimiento para avanzar en nuevas interpretaciones acerca de los fenómenos que

afectan a la nación mapuche y posibilitar un acercamiento entre la ciencia y otras formas de conocimiento. El texto establece una crítica a la producción de conocimiento por medio del método científico, y presenta el *Kimun* (sabiduría) como perspectiva de conocimiento mapuche. Plantea que la ciencia es un producto cultural occidental, un elemento exógeno que involucra una perspectiva de conocimiento de lo que nos rodea y se relaciona con un paradigma de base racionalista o moderno, fruto de un desarrollo histórico, que explica los acontecimientos a partir de cierta matriz de sentido en cuyo principio está la aceptación de la lógica cartesiana, la que tiene su punto cúlmine en el positivismo, es decir, en alcanzar la objetividad plena y, aunque ha tenido evoluciones en su epistemología, en su lógica e, incluso en su ética para seleccionar sus objetos de estudios, siempre está inserta en la racionalidad de corte occidental al efectuar sus explicaciones. La objetividad debe ser construida, dice, y para ello la ciencia ha elaborado un método. En este sentido, la ciencia puede entenderse como una construcción social cuyos criterios se tornan subjetivos.

En un recorrido por conceptos (palabras) se adentra en el mundo mapuche, en la espacialidad de un mundo otro, con una multiplicidad de conexiones, relaciones *con* y *entre* entidades no-humanas, con dimensiones temporoespaciales diferentes. El concepto *mapuche*, explica, tiene una dimensión ontológica, sustentado en el *mapu* (espacio o dimensión) y el *che* (persona). En este sentido mapuche se podría traducir como *ser* de un territorio. Para su análisis entra en una epistemología propia mapuche, utilizando el *mapuzungun*, con conceptos y categorizaciones, para entregar una explicación de sociedad y de percepción territorial. Las palabras van marcando orígenes respecto de los territorios habitados y troncos familiares, que funcionan como verdaderas coordenadas sociales y territoriales, describe el autor. Estos orígenes se refieren a las dimensiones espaciales, *mapu*, (mapu de origen) que son espacios, físicos, sociales y espirituales del mundo mapuche; por lo general, se habla aproximadamente de siete dimensiones de *mapu*, que se presentan tanto en sentido vertical como horizontal y donde están situados distintos universos del mundo material e inmaterial, *Wente Wenu Mapu*, donde habitan seres de otras dimensiones y donde llegan las oraciones, el *Wenu Mapu*, lugar donde llegan algunas personas cuando mueren, el *Ragiñ Mapu*, el *Anka Wenu Mapu*, donde se encuentran seres que protegen el *Naq Mapu*, que es el espacio físico donde habitan todos los seres de característica material e inmaterial; el *Münche Mapu*, que corresponde a todo lo que está bajo el subsuelo, y el *Zenchu Mapu* que es una línea vertical, desde arriba hacia abajo en el centro. Los *mapu*, además poseen cualidades, como *newen* (fuerza) o *püllli*, que “podría” traducirse como “espíritu”, son características que poseen las distintas entidades humanas y no-humanas, como ríos, vertientes o esteros. El *Wallmapu (universo)* es una especie de estructura circular horizontal que une a todas los espacios o *mapu*. A partir de estos *mapu*, se va estructurando el conocimiento.

El artículo “*Conceptos de tiempo y espacio entre los mapuches: racionalidad educativa*”, de Héctor Torres Cuevas y Daniel Quilaqueo Rapimán, aborda los conceptos de tiempo y espacio del sistema de saberes educativos mapuche que se genera desde el discurso de los *kimches* (sabios) y en la enseñanza familiar de niños y jóvenes. Tanto en el conocimiento de los pueblos indígenas de América, dicen, como en los saberes educativos mapuches, subyace una racionalidad que tiene la facultad de unificar lo estático y lo dinámico. En el *kimun* (sabiduría) mapuche, el humano es una réplica de una estructura cósmica con cuatro rumbos y un centro regido por el Oriente; desde la racionalidad educativa mapuche, el universo está conformado verticalmente por tres planos superpuestos y orientados de manera horizontal hacia cuatro regiones, por lo que los mapuche utilizan referentes conceptuales presentes en su mundo, como estrellas, montañas, ríos, lagos, animales o plantas. Nos encontramos ante una multiplicidad de concepciones de tiempo y espacio configuradas por racionalidades que contienen símbolos y referentes asociados a significados sociales, culturales y espirituales presentes en la vida cotidiana. La construcción de los conocimientos de tiempo y espacio mapuche, se vincula a la observación de los ciclos del sol, la luna, las estrellas y la naturaleza, lo que permite determinar una concepción sustentada en la comprensión e interpretación de los acontecimientos que forman parte del diario vivir. Los autores distinguen tres planos espaciales verticales, mundo superior, intermedio e inferior, que se articulan con los planos espaciales horizontales, organizados con cuatro rumbos y un centro, que se encuentran orientados por la salida y recorrido del sol. De esta forma, las orientaciones cardinales constituyen regiones espaciales que rigen diversos aspectos de la vida individual, social y productiva, en un contexto tanto espacial como temporal (Torres, H., 2011).

Ambos textos abordan las espacialidades mapuche y una noción de *ser con* la naturaleza. El *kimun mapuche* y el *kimche* (aquel que tiene sabiduría y cuyo rol proviene de un *mapu* particular) son conceptos vinculados a la territorialidad y usos del espacio en contextos indígenas, a las formas de vida que mantienen la continuidad espacio-temporal de las relaciones sociales.

Las conexiones con y entre

Donna Haraway y Doreen Massey comparten el año de nacimiento, 1944; Donna, nacida en Denver, Colorado, Estados Unidos, Doreen, en Manchester, Reino Unido. Desde sus lugares vivieron los procesos que dialogaron y tuvieron repercusión a escala local y global, como mayo 68', el movimiento hippie, la guerra de Vietnam. Sin duda, sus miradas críticas se fueron construyendo en dinámicas de gran

efervescencia desde los procesos políticos, sociales y económicos en Latinoamérica y el mundo. Ambas toman lo múltiple, complejizan sus espacios y sus campos de estudio.

Doreen Massey (Manchester 1944 - Londres, 2016), científica social británica dedicada a la geografía, es considerada una de las geógrafas más influyentes de los últimos tiempos impulsando la reflexión sobre el espacio e instalando conceptos como el de *geometría de poder*. El espacio, según Massey, es un producto social, por lo tanto es importante como conceptualizamos tanto el espacio material como el espacio con frecuencia implícito de nuestros discursos. En este sentido, su conceptualización es una responsabilidad política: producimos el espacio; el espacio, dice, se constituye en interacciones, por relaciones entre personas, entre sociedades, entre lugares, y, la naturaleza de su espacialidad contribuye a la forma en que se desarrolla una sociedad; el espacio hace una diferencia en cómo se desarrolla esta, políticamente, económicamente, socialmente. Y, si el espacio es un producto de las relaciones sociales entonces es también totalmente imbuido de poder. El espacio, dice Massey, se constituye relacionamente; estamos constituidos socialmente en interacciones, no existimos antes de nuestras relaciones con otros; las identidades espaciales, de nación, de ciudad, de región, de lugar, son producto de interacciones con el mundo más amplio, lo que implica de cada lugar es abierto e híbrido. Cada lugar y cada persona se constituye dentro y tiene su existencia por mallas de relaciones sociales que tienen sus propias geografías'. (Massey, 2012)

Massey plantea que el espacio es la esfera de la posibilidad de la existencia de la multiplicidad; es la esfera en la que coexisten distintas trayectorias, la que hace posible la existencia de más de una voz. Sin espacio, no hay multiplicidad; sin multiplicidad, no hay espacio "*Without space, no multiplicity; without multiplicity, no space*" (Massey, 2005) pág. 9. Si el espacio es, en efecto, producto de interrelaciones, entonces debe ser una cualidad de la existencia de la pluralidad. La multiplicidad y el espacio son co-constitutivos (Massey, 2012b). El espacio se complejiza, se abre a esta multiplicidad de relaciones e interacciones. Ya no se trata de coordenadas entre un norte y un sur, o un oeste — este, y un cosmos...

Donna Haraway (Denver, 1944), teórica feminista, lectora de ciencia ficción y conectada con la producción de arte, bióloga devenida en filósofa de las ciencias y la tecnología, con una trayectoria interdisciplinaria de gran influencia en distintos campos de producción académica contemporánea. Una de las muchas metáforas y conceptos que ha aportado y que ha instalado como fundamental en las perspectivas epistemológicas desde los años ochenta, es el de "conocimiento situado" *Situated Knowledge*. Haraway ha mantenido una prolífera producción teórica y ha instalado sus críticas radicales y directas a la producción conocimiento científico, "objetivo" y

patriarcal. En "*Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial*", 1988, comienza de la siguiente manera:

"La investigación feminista académica y activista ha intentado repetidamente llegar a un acuerdo con la pregunta de a qué nos referimos con el curioso e ineludible término "objetividad". Hemos utilizado mucha tinta tóxica y árboles convertidos en papel para tratar desacreditar lo que ellos han querido decir y cómo eso nos hiera. El imaginado "ellos" constituye un tipo de conspiración invisible de científicos y filósofos masculinistas llenos de subvenciones y laboratorios". (Haraway, 1988, Traducción propia).

Haraway apela a la capacidad de traducir parcialmente los conocimientos entre comunidades muy diferentes y con poder diferenciado, y que necesitamos el poder de las teorías críticas modernas sobre cómo se crean los significados y los cuerpos, no para negar significados y cuerpos, sino para construir significados y cuerpos que tengan una oportunidad para la vida. La autora teje su discurso feminista desde una academia que ella concibe en una doctrina de objetividad, en contraposición de una *objetividad encarnada y parcial* sostenidos por los proyectos de ciencia feministas críticos que significa *conocimientos simplemente situados*. Relata una historia de la ciencia vinculada al militarismo, el capitalismo, el colonialismo y la supremacía masculina, para distanciar al sujeto conocedor de todos y de todo en aras del poder ilimitado. Desde una mirada que probablemente se la ha dado su especialidad como bióloga, va conectando, va enlazando, creando conceptos, logrando una organicidad que, aunque enmarañada, se visualiza, porque el relato se sostiene en cosas, en la "vida real",... y de ficción.

La alternativa al relativismo que plantea Haraway, contrapuesto a la objetividad racionalista de la que habla Caniuqueo Huircapan, es el *conocimiento crítico parcial*, localizable, que sostiene la posibilidad de redes de conexiones de solidaridad en política y conversaciones compartidas en epistemología. El relativismo es una forma de no estar en ninguna parte mientras se afirma estar en todas partes por igual. El relativismo es el espejo gemelo perfecto de la totalización en las ideologías de la objetividad; ambos niegan lo que está en juego en ubicación, encarnación y perspectiva parcial; ambos hacen imposible ver bien (Haraway, 1988). Plantea entonces que es en la política y en la epistemología de las perspectivas parciales donde descansa la posibilidad de una investigación sostenida, racional y objetiva. Manifiesta desde aquí a favor de la contestación, la deconstrucción, las conexiones en red y la esperanza de la transformación de los sistemas de conocimiento y formas de ver.

En su libro “Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene”, 2016, Haraway se sitúa en el problema de la devastación ecológica y ofrece nuevas y provocadoras maneras de reconfigurar nuestras relaciones con la tierra y sus habitantes; describe nuestra época como aquella en la que humanos y no humanos se encuentran enredados, ligados en prácticas tentaculares; nunca fuimos individuos, dice, estamos siempre conectados a algo, somos simbiosis y necesitamos hacer simpoiésis, sim-poiesis, o hacer-con. El Chthuluceno, como llama creativamente a esta nueva Era, sería un tipo de espaciotiempo para aprender a seguir con el problema de vivir y morir con respons-habilidad, en una tierra dañada donde volver a generar comunidad con otras especies. Es la idea de lo tentacular, de las multiespecies y de la simbiosis, noción que años antes surge de la bióloga Lynn Margulis y Dorion Sagan en *Microcosmos* (1987); no existe ningún ser que no viva en simbiosis, nadie puede vivir solo (Haraway, 2016)

Silvia Rivera Cusicanqui (La Paz, 1949), es socióloga, activista, teórica contemporánea e historiadora boliviana; mestiza, como se define ella, de madre aymara, es crítica de las academias verticales del norte y vive La Paz, Bolivia. Fue directora y cofundadora en 1983 del Taller de Historia Oral Andina (THOA) y actualmente dirige el Colectivo Ch`ixi. También trabaja directamente con los movimientos indígenas de Bolivia. Rivera Cusicaqui se instala en la crítica a la producción de conocimiento desde las Universidades del Norte, refiriéndose tanto a la academia norteamericana como a la europea. Considera que en Latinoamérica tenemos que realizar nuestras propias producciones de conocimiento. El término que usa es decolonialismo y mestizaje, descartando otras nociones que pudieran confundirse con éstas, que siempre omiten algo en el lenguaje, cuando se dice lo que no se piensa, cuando el lenguaje encubre en vez de nombrar lo que es o se piensa. Ella ha tomado la palabra aymara *ch`ixi* para referirse a lo mestizo. La palabra significa un color que es producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos, de colores opuestos o en contraste. Es un gris jaspeado que proviene de la mezcla imperceptible de blanco y negro, que se confunde con la percepción, sin estar nunca completamente mezclado. La noción de *ch`ixi* refleja la idea aymara de algo que es y no es al mismo tiempo. Es la lógica del tercero incluido. Un color gris *ch`ixi* es blanco pero no es blanco al mismo tiempo. Es blanco y su opuesto, negro. El potencial de la desviación es lo que une los opuestos. Lo *ch`ixi* combina el mundo indio y su opuesto sin mezclarlos nunca. La noción de *ch`ixi* expresa la coexistencia paralela de múltiples diferencias culturales que no se extinguen sino que se antagonizan y se complementan entre sí. (Rivera Cusicanqui (2010).

Rivera Cusicanqui dice que las ontologías se manifiestan en historias (o narrativas) que permiten entender con mayor facilidad, o encarnan, las premisas sobre qué tipo de entidades y relaciones conforman el mundo. Este último nivel está ampliamente corroborado por la literatura etnográfica sobre mitos y rituales de creación. “Lo indio

no debe ser planteado entonces en términos de una identidad rígida, pero tampoco puede subsumirse en el discurso ficticio de la hibridación. Lo *ch`ixi* constituye así una imagen poderosa para pensar la coexistencia de elementos heterogéneos que no aspiran a la fusión y que tampoco producen un término nuevo, superador y englobante. Todo ello muestra que los indígenas fuimos y somos, ante todo, seres contemporáneos, coetáneos y en esa dimensión –el *aka pacha*– se realiza y despliega nuestra propia apuesta por la modernidad...” (Rivera Cusicanqui, 2010) pág. 54. “...*ch`ixi*, considero que es la traducción más adecuada de la mezcla abigarrada que somos las y los llamados mestizas y mestizos” (Ibid) pág. 69.

El mundo indígena, plantea, no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de los actos más que de las palabras. La posibilidad de una reforma cultural profunda en la sociedad boliviana “depende de la descolonización de nuestros gestos, de nuestros actos, y de la lengua con que nombramos el mundo”, dice Rivera Cusicanqui (Ibid, 2010) pág. 71. La autora plantea que el desafío es que una nueva autonomía es posible al construir lazos sur-sur que permitan romper los triángulos sin base de la política y la academia del norte; construir una propia ciencia en un diálogo entre nosotros mismos, dialogar con las ciencias de los países vecinos, afirmar nuestros lazos con las corrientes teóricas de Asia y África, y enfrentar los proyectos hegemónicos del norte con la renovada fuerza de nuestras convicciones ancestrales.

Marisol De la Cadena (Lima, 1957), estudió Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Perú antes de efectuar estudios de posgrado en École des Hautes Études en Sciences Sociales (Francia) y la Universidad de Durham (Reino Unido) y realizar su doctorado en Antropología en la Universidad de Wisconsin, en Madison (Estados Unidos). Actualmente se desempeña como profesora de Antropología en la Universidad de California, en Davis. Es autora de *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919–1991* (2000) y coeditora de *Indigeneidades*.

De la Cadena, propone o reconoce una noción de *ontología relacional*. Dice que las ontologías se despliegan en prácticas concretas y crean verdaderos mundos, que no es que ontología y mundo signifiquen lo mismo. Plantea que lo que ella hace es y está entre cruces, en *crossroads*, entre mundos, entre vidas y en traducción. Si bien es oriunda de Perú, De la Cadena enseña en inglés. Dice que cuando habla en inglés usa palabras en castellano, y cuando habla en castellano, usa palabras en inglés, que esta es una condición en que la que está situada, que la constituye. Su postura está transitando en los seres *tierra* (*earth beings*) que son *relacionalmente* en intra-relaciones entre sujeto-objeto que *intra-son*. La autora plantea la noción de *apertura*

ontológica, que ocurre cuando nos damos cuenta de los límites analíticos de la cultura, de aquello con lo que estamos trabajando no es la manera de cómo la gente conoce, cuando nos damos cuenta de que no se trata de analizar la manera como la gente conoce, o los significados que da a lo que hace, sino que es necesario pensar lo que la gente *hace* y cómo hace las relaciones en las que ella misma *es*. (De la Cadena, 2018) pág. 167. Ella llega a la ontología como herramienta analítica en un momento de manifestación en Cuzco, en que la gente estaba defendiendo algo, que es un *ser-tierra*, una montaña sagrada, un ser que *es-con* los habitantes que *son-con* la montaña, que estaba destinada a ser dinamitada para fines mineros. Y defendían algo que piensan, no algo que creen. No cómo conocen, sino algo que *es y con* lo que ellos *son*. “¿Por qué le llamo apertura? Pienso ontología como categoría analítica que sirve para abrir, para abrir conceptos, y ver qué cosa está dentro de ellos” (Ibid). Le sirve la “apertura” para abrir conceptos y la posibilidad de pensar de otra manera, para abrir su trabajo más allá de la representación, abrir seriamente la idea de traducción como un espacio que la etnografía habita, no solamente como herramienta de pasar de un concepto al otro concepto, sino hacer de la traducción el espacio que la etnografía habita. En este sentido, el espacio en etnografía no es el otro, sino la traducción y la relación; el trabajo no es sobre el “otro”, sino el otro conmigo, *otro-conmigo*, que es una *partial connection*. (Ibid). Por ello, ontología no puede ser leída con el hábito con que las etnografías utilizan cultura como herramienta. Utilizar ontología como herramienta analítica demanda metodológicamente otro análisis. Es un análisis en el cual lo que se está haciendo resulta en aquello que será, que emergerá; aquello sobre lo que se está trabajando no es antes de la práctica.

Las espacialidades, las nociones de espacio-tiempo, que constituyen las territorialidades mapuche, pueden ir conectando diversos aspectos, características o cualidades de lo que estas son, con las nociones y epistemologías presentadas de las cuatro autoras. La sabiduría mapuche, el *kimun*, como perspectiva de conocimiento presenta un mundo diverso, activo, que conecta a humanos y a no — humanos, en dimensiones y relaciones *entre* quienes habitan en el mismo mapu. No hay una separación de humanos (o cultura) y naturaleza. Las autoras latinoamericanas, Rivera Cusicanqui y Marisol De la Cadena, se sitúan en la voz del indígena. Dialogan y teorizan, pero están *en, con y entre* las nociones tanto de lo *ch`ixi* como de los seres *tierra*. A pesar de que sus categorías analíticas se sitúan desde dominios occidentales, se han trasladado, o hacen seriamente el ejercicio de trasladarse a sus raíces ontológicas, buscando maneras de dialogar con lo otro, sea lo indígena o sea lo occidental, los poderes, que tensionan las territorialidades indígenas. Estos poderes dialogan con la *geometrías de poder* de Doris Massey.

Las nociones del espacio relacional, del espacio como la esfera de la posibilidad de la existencia de la multiplicidad, de la esfera en la que coexisten distintas trayectorias

que posibilitan existencias, de las interacciones con el mundo más amplio, aportaciones teóricas de Massey, dialogan con las ontologías indígenas en tanto sus espacialidades (espacio-tiempo) no son lineales, son espacios de la multiplicidad, son lugares interconectados e interdependientes, en interacciones. Asimismo, la producción teórica, las metáforas y narrativas de Haraway, las nociones de *conocimiento situado y objetividad parcial*, el *pensamiento tentacular*, la simpoiesis o sistema simpoiético, que describen aquello generado *con* otros, no construido en solitario, es pertinente de ser conectado con la territorialidad indígena explicitada en los textos desde al menos dos perspectivas; primero, en cuanto a los espacios diversos, los roles, las cualidades y las distintas entidades y sus interdependencias en las que habitan y desean habitar los *mapu-che*; y en segundo, pensando en un presente y en mundo por venir, como explica Haraway, se requiere de sim-poiesis, o *hacer-con*: Nos necesitamos recíprocamente en colaboraciones y combinaciones inesperadas, en pilas de compost caliente. *Devenimos-con* de manera recíproca o no devenimos en absoluto. (Haraway, 2016).

Los conceptos revisados desde los autores y las autoras, mueven hacia una superación del antropocentrismo como postura epistemológica, donde ya no sólo se trate de los humanos, desde una perspectiva humanista occidental, para transitar a una posición donde el humano, en particular en *hombre blanco*, se comprenda a sí mismo como parte de un entramado de relaciones interactuantes e interdependientes, en diálogos, en nuevas narrativas; pensar y *ser-con*, *devenir-con*, con lo que se nos ha presentado como un *otro*.

Bibliografía

Caniuqueo Huircapan, S. (2005). Antagonismo en las percepciones territoriales, un marco de interpretación. *Revista de Historia y Geografía*, 19.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón y Retazos, Buenos Aires.

De la Cadena, M., Risør, H., and Feldman, J. (2018). "Aperturas onto-epistémicas: conversaciones con Marisol De la Cadena". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 32: 159–177. <https://doi.org/10.7440/antipoda32.2018.08>

Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 3(14):575–599.

Haraway, D. (2016). *Staying with the trouble*. Duke University Press, Durham.

Haraway, D. (2019). Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno. Consonni, España.

Massey, D. (2005). For space. SAGE Publications Ltd, London.

Massey, D. (2012a). Conferencia Espacio, lugar y política en el momento actual. Accesible en <https://www.cccb.org/es/multimedia/videos/espacio-lugar-y-politica-en-el-momento-actual/211471>. Massey, D. (2012b).

Massey, D. (2012b). Un sentido global de lugar. Espacios críticos, Icaria Editorial, S.A., Barcelona.

Torres, H. y Quilaqueo, D. (2011). Antagonismo en las percepciones territoriales, un marco de interpretación. Papeles de trabajo, 22.